



Analytische Psychologie

ZEITSCHRIFT FÜR
PSYCHOTHERAPIE UND PSYCHOANALYSE

Analytical Psychology

Journal for Psychotherapy and Psychoanalysis

Heft 199 • 1/2023 • 54. Jg.

Leitung

Jens Preil, Berlin
Stefan Wolf (verantw.), Berlin

Redaktionsmitglieder

Gustav Bovensiepen, Köln; Claus Braun, Berlin;
Roman Lesmeister, Hamburg; Michael Lindner, Berlin; Angelica Löwe, Wien
Isabelle Meier, Zürich; Judith Noske, Maria Enzersdorf;
Inga Oberzaucher-Tölke, Konstanz; Michael Péus, Einsiedeln;
Martin Roser, Freiburg; Sylvia Runkel, Stuttgart;
Dieter Treu, Berlin; Ralf T. Vogel, Ingolstadt

Herausgeberin und Herausgeber

Gustav Bovensiepen, Köln
Verena Kast, St. Gallen; Hans-Joachim Wilke, Berlin

Wissenschaftlicher Beirat

Brigitte Allain-Dupré, Paris; Anne Alvarez, London;
Kathrin Asper, Meilen; Joseph Cambray, Boston; Gustav Dreifuss, Haifa;
Brian Feldman, Palo Alto; Eckhard Frick sj, München;
Elisabeth Grözinger, Basel; Donald E. Kalsched, New York; Jean Knox, London;
Christiane Lutz, Stuttgart; Guido Mattanza, Zürich; Renos Papadopoulos, London;
Luigia Poli, Florenz; Andrew Samuels, London; Hester Solomon, London;
Anne Springer, Berlin; Murray Stein, Zürich; Viviane Thibaudier, Meudon;
Beverley Zabriskie, New York; Luigi Zoja, Mailand

Brandes & Apsel Verlag

Analytische Psychologie (AP)

Zeitschrift für Psychotherapie und Psychoanalyse

Analytical Psychology (AP)

Journal for Psychotherapy and Psychoanalysis

Heft 199, 1/2023, 54. Jg. (Erscheinungsweise: halbjährlich)

ISSN 0301-3006 (gedruckte Version)

DOI 10.30417/ap-54-199

Informationen über die AP im Internet: www.brandes-apsel.de

Als E-Journal (ISSN 1421-9689) im Internet unter www.brandes-apsel.de

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme:

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei *Der Deutschen Bibliothek* erhältlich. Die Zeitschrift wird indiziert von PsycINFO (USA) und PSYINDEX (D).

Redaktionsadresse:

Dr. Jens Preil, Remstaler Str. 40, 13465 Berlin

E-Mail: jens.preil@mail.de

Manuskripte aus der Schweiz können an Isabelle Meier, Scheuchzerstr. 119, CH-8006 Zürich (E-Mail: imeier@bluewin.ch) eingereicht werden.

Verantwortlich für Buchbesprechungen aus Deutschland: Claus Braun.

Bücher zur Besprechung und Rezensionenmanuskripte senden Sie bitte an:

Dr. med. Claus Braun, Marienburger Allee 19, D-14055 Berlin, clausbraun@online.de

Verantwortlich für Buchbesprechungen aus der Schweiz: Isabelle Meier.

Bücher zur Besprechung und Rezensionenmanuskripte senden Sie bitte an:

Isabelle Meier, Scheuchzerstr. 119, CH-8006 Zürich, imeier@bluewin.ch.

Abonnementverwaltung:

Brandes & Apsel Verlag, Scheidswaldstr. 22, D-60385 Frankfurt a. M.

Fax 069/272 995 17-10, E-Mail: aboverwaltung@brandes-apsel.de

www.brandes-apsel.de

Blog:

www.analytische-psychologie-blog.com

© 2023 Brandes & Apsel Verlag GmbH

Jede Verwertung bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung der Redaktion und des Verlages. Das gilt insbesondere für Nachdrucke, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in allen Arten von elektronischen und optischen Systemen sowie bei der öffentlichen Wiedergabe durch Hörfunk-, Fernsehsendungen und Multimedia, insbesondere auch bei der Bereithaltung in einer Online-Datenbank und im Internet zur Nutzung durch Dritte.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion und des Verlages wieder.

Covergestaltung: Brandes & Apsel Verlag, Frankfurt a. M.

Druck: WirmachenDruck.de, printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem und chlorfrei gebleichtem Papier

Heft 199

Katastrophen

Catastrophes

Inhalt

Inga Oberzaucher-Tölke Editorial	5
Angelica Löwe und Judith Noske » Böhmen liegt am Meer «: Ortlosigkeit und der Wunsch, zugrunde zu gehen Nachdenken über die Verzweiflung von Patientinnen und die Arbeit der Analytikerin	8
Wulf Hübner Die Weitergabe der Traumata an die nächste Generation geschieht durch Beschämung.	31
Michael Péus Prometheus – Epimetheus – Pandora Das Katastrophische bei C. G. Jung	53
Essay Roman Lesmeister Über Ruinen	77
David Porchon Gewalt und Verdrängung im Anthropozän	99
Denkbild Michael Péus Maskentragen	109
Luisa Zoppi » Blade Runner « und die Welt des echten Lebens Analytisches Setting und Übertragungsdynamik	120

Psychosomatisches Forum

Christian Schubert

»Der Tod hält mich wach«

Die Symbolik des Joseph Beuys als Ideengeber für eine neue Medizin 131

Jungianische Identitäten

Ursula Wirtz

»Ein am Nein gereiftes Ja« 151

Fulvio Marchese u. a.

Psychose, Symbol, Affektivität 2

Eine alternative Sichtweise auf die Behandlung der psychotischen Störung 169

Gunnar Immo Reefschläger

Strukturelle Aspekte synchronistischer Momente in der Psychotherapie

Erkenntnisse einer empirischen Studie zum Synchronizitätsphänomen
in Psychotherapie und Psychoanalyse 191

Buchbesprechungen 204

Förderpreis der Zeitschrift *Analytische Psychologie* 210

Vorschau 212

Richtlinien für Autorinnen und Autoren 213

Editorial

Coronapandemie, Ukrainekrieg, Energiekrise – das »Katastrophische« scheint in Europa angekommen zu sein. Während verheerende Pandemien, Krieg und die mangelnde Versorgung mit (unter anderem) Wasser und Strom für Menschen in vielen Teilen der Welt schon lange zur Tagesordnung gehören, betrifft es nun also auch »uns«. Dabei leben die hiesigen Katastrophen – vom Krieg einmal abgesehen – bisher vor allem von ihrer Erwartung bzw. Ankündigung. Diese werden verbunden mit Appellen an die Bevölkerung, um die Katastrophe – sofern möglich – vielleicht doch noch abzuwenden, Stichworte *Impfen* oder *Energiesparen*. In jedem Fall sollen wir gut auf die Katastrophe vorbereitet sein: Als besonders eindrücklich empfand ich in Deutschland zuletzt den durchdringenden Alarm auf meinem Handy, als im Zuge eines »bundesweiten Warntages« am 8. Dezember 2022 alle verfügbaren Kanäle für Warnungen im Katastrophenfall getestet wurden. Der Warntag wurde durchgeführt mit dem Ziel, die Bevölkerung für Katastrophen »zu sensibilisieren« und sie vorzubereiten.¹ Doch welche psychischen Folgen hat die ständige, politisch offenbar gewollte Konfrontation mit der möglichen Katastrophe vor Ort, während die Katastrophen der »Anderen« außerhalb Europas allenfalls noch eine Randnotiz wert sind?

Laut Duden bezeichnet die Katastrophe ein »schweres Unglück«, ein »Naturereignis mit verheerenden Folgen« – wobei an anderer Stelle betont wird, dass der »human factor« auch hier immer mit eingerechnet werden müsse (vgl. Claessens, 1995, S. 67). Ursprünglich wurde das Wort jedoch verwendet zur Bezeichnung des Wendepunkts im antiken Drama, der frei nach Duden »entscheidenden Wendung zum Schlimmen«. Während also die Katastrophe den Wendepunkt zum Schlimmen beschreibt, verweist der Soziologe Dieter Claessens auf die Möglichkeit der Wendung zum Guten: »Ist ›kat‹ das Vorzeichen für ›hinab‹ (=abwärts), dann muss man hier – auch griechisierend – von ›ana‹ sprechen, vom Hinauf« (Claessens, 1995, S. 69). Folglich stelle die »Anastrophe« ein »unerwartetes erfreuliches Großereignis« dar (ebd.).

Nehmen wir diese Möglichkeit der Wendung zum Guten ernst, so könnten wir fragen: Was, wenn der viel beschworene Wendepunkt, an dem wir uns momentan befinden, gar nicht in die Katastrophe führt? Sondern den Auftakt in etwas – längst (über-)fälliges – Gutes, Besseres darstellt? Und zwar nicht nur für »uns« in Europa, sondern für alle? Im Sinne eines »Guten Lebens für alle weltweit« wie es z. B. das Netzwerk *Care Revolution*² formuliert?

1 Pressemitteilung des deutschen Bundesamts für Bevölkerungsschutz und Katastrophenhilfe vom 7.12.2022, siehe <https://www.bbk.bund.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2022/12/pm-07-bundesweiter-warntag.html>

2 <https://care-revolution.org/>

Was bleibt, ist also die Hoffnung, denn, um nocheinmal aus der Webseite des Bundesamts für Katastrophenhilfe und Bevölkerungsschutz zu zitieren: »Wer weiß schon, was morgen kommt?«

Zu den Beiträgen dieses Hefts:

Der Beitrag von *Judith Noske* und *Angelica Löwe* wurde im Rahmen einer Co-Autorinnenschaft verfasst. Die beiden Autorinnen nähern sich gemeinsam dem, so behaupte ich, Katastrophischen in der Therapie an: der Suizidalität bzw. dem vollzogenen Suizid von Patientinnen. Auch hier spielt der eben besprochene Wendepunkt eine bedeutende Rolle, denn, so die Autorinnen: »Wenn wir mit suizidalen Menschen arbeiten, kommen wir an einen Punkt, bei dem es so laut werden kann oder so still, das wir nicht mehr gut hören können und so leer, dass es nichts zu verstehen gibt« und erst nachträglich Verbindung möglich wird.

Der Beitrag von *Wulf Hübner* befasst sich mit der transgenerationalen Weitergabe von Traumata und dem daraus resultierenden »Verdrängen, Spalten, Verleugnen, Selbstabwertung und Idealisieren«. Es geht also in einem weiteren Sinne um die Abwehr der Katastrophe, da diese Mechanismen letztlich »dem Schutz vor Unerträglichem« dienen und damit dem »Aufrechterhalten einer illusionären Autonomie« – was könnte angesichts der Ohnmacht, die die Katastrophe auslöst, weniger nachvollziehbar sein?

Mit dem Katastrophischen bei C.G. Jung, der das »Katastrophische als Grunddisposition des Psychischen« in den Blick nimmt, befasst sich der Beitrag von *Michael Péus*. Besonders eindrücklich werden hier die Grenzen des Denkens und Beschreibens angesichts der Katastrophe beschrieben: So kann es laut Péus immer nur ein »Hinterherdenken« der Katastrophe als Ausdruck ihrer Verarbeitung geben – oder eben das Vorausdenken, sich Ausmalen in ihrer Befürchtung.

Roman Lesmeisters Essay »Über Ruinen« behandelt gleichsam »die Leiden der zertrümmerten Stadt wie die Leiden des beschädigten, traumatisierten Subjekts«. Angesichts massiver Destruktivität als Ursache derselben gelte es, so Lesmeister, etwas zu tun, »und zwar etwas Haltgebendes, Linderndes, Tröstendes, unbedingt Aufbauendes« – möge dies als Reaktion auf die Katastrophe immer wieder aufs Neue gelingen!

Die Katastrophe der Umwelt- und Klimakrise ist das Thema von *David Porchons* Beitrag. Porchon untersucht die psychischen Mechanismen von Selbsttranszendenz und der Verdrängung von Gewalt im Kontext der Klimakrise. Diese ermöglichen es dem Menschen, den *human factor* der Umweltkatastrophe zu externalisieren bzw. zu verdrängen. Dem stellt Porchon, in Anlehnung an das Jung'sche Konzept des Selbst, die Wiedervereinigung des Menschen mit seiner Umwelt gegenüber.

Mit den vielen Facetten des »Maskentragens« befasst sich *Michael Péus* in seinem *Denkbild* und schlägt dabei eine Brücke zwischen Prämoderne, Moderne und Postmoderne.

Luisa Zoppi setzt sich in ihrem Beitrag mit videogestützter Psychotherapie vor dem Hintergrund der Coronapandemie auseinander und beschreibt dabei anschaulich ihre anfänglichen Zweifel am Onlinesetting. Basierend auf Überlegungen zu analytischem

Feld und Übertragung macht sie schließlich anhand von Fallvignetten deutlich, wie die räumliche Distanz in der Onlinetherapie neue seelische Prozesse ermöglichen kann.

Mit den Traumatisierungen von Joseph Beuys und ihren körperlichen Auswirkungen befasst sich der Beitrag von *Christian Schubert*. Der Autor stellt eine Studie vor, die Leben und Kunst Joseph Beuys' mittels Tiefenhermeneutik, induktiver Kategorienbildung und Identifikation von selbstähnlichen biopsychosozialen Musterbildungen untersucht und sich darüber empirisch dem »fundamentalen Leib-Seele-Problem der Medizin« annähert.

Ursula Wirtz berichtet im Rahmen der Reihe *Jungianische Identitäten* über ihr am »Nein gereiftes Ja« zur Analytischen Psychologie C.G. Jungs. Wirtz beschreibt dabei u. a. sehr eindrücklich das Katastrophische, den »Seelenmord«, in der Therapie mit schwer traumatisierten Menschen. Sie verweist auf den Begriff der Enantiodromie, womit Jung die »Seelenbewegungen heilender Neuorganisation der Persönlichkeit« beschreibt: »Dieser heilende Umschwung in das Gegenteil geschieht in der Regel erst aus der völligen Verlorenheit im Heillosen, dann, wenn man glaubt, völlig am Ende zu sein« und markiert damit – im Unterschied zur Anastrophe – gewissermaßen den Wendepunkt *nach* der Katastrophe.

Um die Behandlung psychotischer Störungen geht es im Beitrag von *Fulvio Marchese et al.* Die AutorInnen stellen eine Langzeitstudie vor, in der mittels eines hermeneutischen Ansatzes eine Vielzahl von Behandlungsmöglichkeiten psychotischer Störungen untersucht wurde. Nicht zuletzt anhand von eindrücklichen Fallbeispielen beschreiben Marchese et al. schließlich die tiefen affektiven Dimensionen und die symbolischen Bedeutungen von Wahnvorstellungen und setzen damit einen Gegenpunkt zur dominanten Behandlungspraxis »der besten Ergebnisse in der kürzestmöglichen Zeit«.

Im letzten Beitrag stellt schließlich *Gunnar Immo Reefschläger* eine Studie vor, die Synchronizitätsphänomene im Zusammenhang mit Psychotherapien und Psychoanalysen untersucht. Reefschläger geht mittels Interviews der Frage nach, ob das Beachten von synchronistischen Momenten einen positiven Einfluss auf den Behandlungsverlauf in Psychotherapien haben kann. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Umgang der Behandelnden mit dem Phänomen wesentlich ist für den Effekt auf die Therapie.

Nicht zuletzt darf ich im Namen der Redaktion an dieser Stelle mit großer Freude Judith Noske als neues Redaktionsmitglied der *Zeitschrift Analytische Psychologie* begrüßen.

Inga Oberzaucher-Tölke, Konstanz

Literatur

Claessens, D. (1995). Katastrophen und Anastrophen. In W. R. Dombrowsky & U. Passero (Hrsg.), *Wissenschaft Literatur Katastrophe* (S. 66–73). Westdeutscher Verlag.

**»Böhmen liegt am Meer«:
Ortlosigkeit und der Wunsch, zugrunde zu gehen**
Nachdenken über die Verzweiflung von Patientinnen
und die Arbeit der Analytikerin¹

Zusammenfassung: *Die innerer Ortlosigkeit entspringende Verzweiflung scheint um einen unsichtbaren Punkt zu kreisen, in dem das Nichts zuhause ist und die ein Erleben zu repräsentieren scheint, wo ein Noch-Nicht an ein Nicht-Mehr direkt angrenzt, ein Erleben, das keinen Raum freilässt, in dem ein Ich überleben könnte. Anhand eines späten Gedichts von Ingeborg Bachmann (»Böhmen liegt am Meer«) und des Nachrufs auf eine junge Patientin reflektieren wir über die Öffnung eines inneren Raums im Analytiker, von wo her auf den Verzweiflungsruf von Patienten Antwort kommt als Containment dieser dem Nichts korrespondierenden Ortlosigkeit. »Böhmen liegt am Meer« durchquert einen unendlichen Raum zwischen Auslöschung und Formgebung. Hier suchen wir von unterschiedlichen Positionierungen aus nach Resonanzen.*

Angelica Löwe entdeckt in der Metaphorik des Gedichts, dass Verzweiflung und Sicherheit koexistieren können. Dies ist möglich durch die Transposition existentieller Verlorenheit in einen Sprachraum hinein, in dem das in Frage stehende Ich ein »Vagant«, überall und nirgends sein kann.

Judith Noske reflektiert die therapeutische Begleitung einer suizidalen Patientin als Prozess der Nachträglichkeit und des Erinnerns. Zwischen der Sehnsucht nach Leben und deren Enttäuschung, der Angst vor und dem Wunsch nach dem Tod hatte die junge Frau ein Gegenüber gesucht, das sie »aushalten« sollte. Was passiert in uns, wenn der Sprachraum so reduziert ist, dass daraus keine Symbolisierung erwachsen kann? Die Bezeugung der Vergeblichkeit gehört trotz tiefster Sehnsüchte zu den Paradoxien, in die uns die Arbeit mit frühverletzten suizidalen Menschen hereinholt. Das Sein und das Nicht-Sein zu denken und zuzulassen, im Anderen und in uns wird hier zur Herausforderung. Der Austausch von inneren Bildern, die die Patientin im Team hinterlassen hatte, ermöglichte allen Beteiligten eine Trauerarbeit, in der neben der Vergeblichkeit eine Verbundenheit erfahrbar wurde, die ihr Leben über den Tod hinaus wahrnehmbar werden ließ.

Schlüsselwörter: *Ortlosigkeit, Verzweiflung, Ingeborg Bachmann, Gedicht, Vagant, Rhythmus, Suizid, Trauer, Arbeit der Analytikerin*

¹ Der vorliegende Text entspricht, von leichten Änderungen abgesehen, dem Doppelvortrag, den die Autorinnen am 1. Juli 2022 in Köln bei der Jahrestagung der DGAP gehalten haben.

Vorbemerkung

Wir wählen bei dieser Veröffentlichung die wenig gebräuchliche Form der Co-Autorenschaft. Die schriftliche Fassung folgt damit der Vortragsform, bei der wir in zwei aufeinanderfolgenden Kurzvorträgen das Thema der Verzweiflung im Kontext des Bachmannschen Gedichts umkreisten, wodurch zwei komplementär aufeinander beziehbare Texte entstanden.

Angelica Löwe Einleitung

Am Beginn steht die Frage, welchen Stellenwert plötzliche Einfälle in unserer analytischen Arbeit haben. Jeder von uns kennt sie, ist dankbar für sie, zuweilen zeigt sich der Einfall in synchronistischer Gestalt.

Während einer Stunde mit einer Patientin, von der gleich die Rede sein wird, fiel mir Ingeborg Bachmanns Gedicht: *Böhmen liegt am Meer* ein; daher möchte ich über Bachmanns Gedicht im Zusammenhang mit der Frage nach seinem plötzlichen Auftauchen sprechen.

Die inneren Orte, an denen wir uns aufhalten, zu denen wir Zuflucht suchen während einer Analyse, können vielfältig sein: Orte des Träumens, der Erinnerung, der Trauer, der Langeweile, um nur einige zu nennen.

Immer neu stellt sich in einer Analyse die Frage, wie die Mischung aus Nähe und Distanz, aus Präsenz und Abwesenheit, Identifikation und Differenzierung (Küchenhoff, 2004, S. 223) zum Patienten beschaffen sein sollte, um in konstruktiver Weise wirksam zu werden und nicht einem destruktiven Pakt anheim zu fallen.

Die Lage, in der ich mich mit der Patientin befand, ließ mich nach einer Art Ausweg suchen. Es ging zum einen um Schutz vor Korrumpierung des eigenen Denkens, um einen Ort, an dem ich meine Beklommenheit, Aggression und Unzulänglichkeit besser ertragen konnte. Dies kann der Raum der Dichtung sein. In den Worten Ruth Klügers: »Die Dichtung mag ein Labyrinth von Irrwegen sein, die jedoch noch immer einen Ausweg, den Weg zur Wahrheit, in Aussicht stellen« (Klüger, 2012, S. 13).

Die Welt der Patientin

Die Patientin, eine Frau in den Vierzigern, war wegen ihrer Todesängste, die ihr nachts den Schlaf raubten, schließlich wegen ihrer suizidalen Neigungen, die sie indirekt ansprach, zu mir gekommen. Sie war frisch, und wie sie sagte, glücklich verheiratet. Sie äußerte regelmäßig: »Wenn es doch schon vorbei wäre, das

Leben!« Einmal sagte ich zu ihr: »Sie wollen also lieber tot sein!« Das wies sie entrüstet zurück. Nein, sie wolle leben, aber dieses Leben, das sie habe, wolle sie eben nicht.

Die innere Welt der Patientin war die eines unerträglichen Arrangements mit Gewalt und Psychoterror. Sie war identifiziert mit einer physisch und psychisch Gewalt ausübenden Mutter, deren Willkür sie sich zusammen mit ihren beiden Schwestern unterwerfen musste und der sie auch als Erwachsene bisher nicht hatte entrinnen können.

Die Art der Patientin, mit mir zu sprechen, war, was die Vokalise anlangt, ein Sprechen von oben herab, bildete sprachlich mimetisch ab, als ginge ein Erwachsener mit erhobener Hand auf ein Kind zu, eine intonierte Drohgebärde also, eine Sprachkaskade, unter der man begraben werden konnte.

Das, was mir die Patientin indirekt mitteilen wollte (ihre Todesangst) und die Art und Weise, wie sie sprach, klafften auseinander, und ich musste mich darauf einstellen, dass der Körper eine andere Sprache sprach als die Worte es vermochten, dass Körper und Sprache zusammen ein Täter-Opfer-Paar bildeten.

Während ihrer Pubertätszeit hatte die Patientin Tagebuch geschrieben und Gedichte verfasst. Sie erzählte mir, dass sie damals in der Lage gewesen war, das Handeln ihrer Mutter in Frage zu stellen. Auf mein Fragen hin brachte sie eines Tages ein Gedicht mit in Form einer langen Klage, die in bemerkenswerter Weise ihr seelisches Leiden darstellte. Diese Lesung versetzte die Patientin jedoch in schwere Angstzustände: sie hatte das Gebot der Mutter verletzt, sie hatte gewagt, ihr seelisches Leben in Abgrenzung zur Mutter zu formulieren. Einen eigenen Ort der Existenz, als Mensch Eigenständigkeit zu beanspruchen, war der Frevel, den zu begehen ihr nicht erlaubt war. Der innere Raum, der sich in der adoleszenten Klage einen Spalt breit geöffnet hatte, sollte zugemauert bleiben, mit Versatzstücken aus den Elementen familiärer Zusammengehörigkeit, deren scheinbare Sicherheit und Unveränderlichkeit in Frage zu stellen der Patientin nicht mehr möglich schien.

Das Gedicht

Böhmen liegt am Meer

*Sind hierorts Häuser grün, tret ich noch in ein Haus.
Sind hier die Brücken heil, geh ich auf gutem Grund.
Ist Liebesmüh in alle Zeit verloren, verlier ich sie hier gern.*

Bin ich's nicht, ist es einer, der ist so gut wie ich.

*Grenzt hier ein Wort an mich, so laß ich's grenzen.
Liegt Böhmen noch am Meer, glaub ich den Meeren wieder.
Und glaub ich noch ans Meer, so hoffe ich auf Land.*

*Bin ich's, so ist's ein jeder, der ist soviel wie ich.
Ich will nichts mehr für mich. Ich will zugrunde gehn.*

*Zugrund – das heißt zum Meer, dort find ich Böhmen wieder.
Zugrund gerichtet, wach ich ruhig auf.
Von Grund auf weiß ich jetzt, und ich bin unverloren.
Kommt her, ihr Böhmen alle, Seefahrer, Hafenhuren und Schiffe
unverankert. Wollt ihr nicht böhmisch sein, Illyrer, Veroneser,
und Venezianer alle. Spielt die Komödien, die lachen machen.*

*Und die zum Weinen sind. Und irrt euch hundertmal,
wie ich mich irrte und Proben nie bestand,
doch hab ich sie bestanden, ein um das andre Mal.*

*Wie Böhmen sie bestand und eines schönen Tags
Zum Meer begnadigt wurde und jetzt am Wasser liegt.*

*Ich grenz noch an ein Wort und an ein andres Land,
ich grenz, wie wenig auch, an alles immer mehr,*

*ein Böhme, ein Vagant, der nichts hat, den nichts hält,
begabt nur noch, vom Meer, das strittig ist, Land meiner Wahl zu sehen.*

(Bachmann in: Höller/Larcati, 2016, S. 17)

Zum Kontext des Gedichts

Für mich ist dies ein aus Verzweiflung entstandener Text mit dem Versuch einer radikalen Neupositionierung. Die Schönheit des Gedichts, seine formale Vollkommenheit, die Rhythmik des Alexandriners, die einen dabei begleitet, mögen diese Verzweiflung nicht auf den ersten Blick erkennen lassen. Die Neupositionierung zeigt das Einbekenntnis eines großen Verlusts, einer dramatischen Einschränkung; von daher der elegische Charakter des Gedichts.

Es ist ein spätes Gedicht von Bachmann; es ist 1964 nach mehrfachen Überarbeitungen entstanden, in einer Zeit, in der die Dichterin eigentlich keine Gedichte mehr schrieb. 1966 erschien es zum ersten Mal in gedruckter Form, danach 1968 zusammen mit drei anderen Gedichten (Höller/Larcati, 2016, S. 16). Äußerer

Anlass des Gedichts waren Bachmanns zwei Pragreisen, die sie Anfang 1964 unternommen hatte. Vorausgegangen war eine Lebenskrise nach einer Trennung und eine damit verbundene schwere Erkrankung, von der sie sich nicht mehr erholen sollte. 1967 traf Ingeborg Bachmann Erich Fried in London und zeigte ihm das Gedicht. Fried sagt: »Ich [hatte] sie in einer Verfassung angetroffen, die dem Inhalt des Gedichtes ziemlich genau entsprach. Einerseits fühlte sie sich... auf einem Tiefpunkt, andererseits sah sie nach diesem »Gescheitertsein«, wie sie es nannte, eine Fülle von Unzerstörtem und Unzerstörbarem und konnte daher, meinte sie, »fast guter Dinge« sein.« (Fried, 1983, S. 7)

Erwähnenswert ist der Hinweis, dass das lyrische Ich nach 1945 ein anderes ist als vor 1945, zumindest in Deutschland und auch in Österreich, wo viele das Jahr des Kriegsendes und Zusammenbruchs als das Jahr Null empfanden und von *tabula rasa* und völligem Neubeginn sprachen.

Um zur Sprache zu kommen, und in der Sprache zur Welt zu kommen bedeutet für Dichter nach '45 immer ein Zweifaches: Selbstvergewisserung einerseits, diese aber angesichts einer Welt, deren Sicherheitsofferten absolut fraglich waren. Es ist diese radikale Fraglichkeit, der Rückzug in eine dunkle, manchmal schwer verständliche Sprache, der Rückzug in Andeutungen, das Sprechen in Chiffren, die das lyrische Sprechen dieser Zeit auszeichnen.

Erich Fried gegenüber verglich Bachmann ihren Zustand »mit dem der beiden Antihelden in Becketts Warten auf Godot, nur daß sie auf keinen Godot warte.« (Ebd., S. 7)

Eine radikale Einbindung in den historischen Kontext zeigt Anselm Kiefers Bild mit dem Titel *Böhmen liegt am Meer* aus dem Jahr 1995, bzw. ein zweites von 1996. (Kiefer, 1996, metmuseum.org). Kiefers Bild zeigt eine eintönige, zerfurchte Landschaft, durch die sich bis zum Horizont ein Feldweg zieht. Kein Meer weit und breit, dafür am wie abgeschnitten wirkenden Horizont der wie eine Halluzination anmutende Schriftzug: *Böhmen liegt am Meer* – als Erinnerung an unwirkliches Wünschen, Zeichen von Utopie. Trostlosigkeit und Leere vermitteln sich dem Betrachter augenblicklich als Bild eines kollektiven Kahlschlags, Kahlschlag als transportierte Geschichte. Hier möchte niemand sein. Eine Landschaft als Sinnbild des Danach: So sieht es aus, sah es immer schon aus und wird es aussehen, wenn alle Schlachten geschlagen, die Schützengräben zugeschüttet sind und die Natur ihr Werk des Vergessens wieder aufgenommen hat. Ein Vergessen, für das in Kiefers Bild der übergroß wuchernde Mohn steht. Ein Danach als Nicht-Ort, das ebenso innere Räume repräsentiert.

Das Bild als Danach erinnert an Dürers versunken dasitzende und dumpf vor sich hinbrütende Melancholia, vor ihr am Boden die ihren Händen entglittenen Geräte. Scheinbarer Stillstand der Zeit, gefrorener Augenblick. Eine Zäsur.

Interpretation

Zwei Szenen: Die erste spielt im Außen, im Kontakt mit der Welt. Gezeigt wird ein Sich-Einfinden in einer harmonischen, ja idyllischen Atmosphäre: Von grünen Häusern und heilen Brücken ist da die Rede, freilich im Conditionalis, weshalb die Realität in der Schwebeliege bleibt. Ein Grund, der trägt, vielleicht auch nicht. Vielleicht ist er nur eine Illusion, die sich aus vordergründigem Harmonieerleben – bzw. dem Wunsch nach Harmonie speist.

Es folgt eine Wendung nach innen, in den Resonanzraum der Weltliteratur, wo Bachmann die Meeresküste Böhmens entdeckt. Dass sie diese in Shakespeares Komödie *Ein Wintermärchen* gefunden hatte, ist literaturgeschichtlich belegt.

Sicherheit, so können wir die Dichterin verstehen, kann es, da »alles Zerstörbare nun schon zerstört sei« (Fried, a. a. O., S. 7) nur noch durch einen inneren Akt, hier durch den Akt literarischer Imagination, geben. Die lediglich erinnernde Verbindung zum literarischen Fundus, der Assoziationsketten in Gang setzt, ist jedoch noch nicht genug. Wie kommt die Dichterin zu einer Stimme, die nicht die Stimmen vergangener Echoräume imitiert?

Bachmanns überraschende, paradoxe Antwort lautet: *Ich will nichts mehr für mich. Ich will zugrunde gehn.* Das Rettende entspringt einem Akt der Selbstentäußerung, der Selbstaufgabe.

Mit diesem Akt sind wir am Wendepunkt des Gedichts angelangt, von dem her das Gedicht in ein Davor und Danach zerfällt.

Das Spiel mit dem doppelbödigen Wort *Zugrundegehen* lässt Assoziationen zu, die für uns im Bereich der Auslöschung und des Todes liegen. Das philosophisch geschulte Ohr hört hier Anklänge an jenen Bereich, wo Grundsätzliches, Grundlegendes abgehandelt wird, was den erkenntnistheoretischen Boden absichern sollte und gerade keine Untergangs- bzw. Todesmetaphorik beinhaltet.

Sören Kierkegaard jedoch verband das zugrundegehende bzw. gegangene Selbst in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* mit Verzweiflung. Bei ihm gelangt das Selbst nur aus der Verzweiflung, wenn es bereit ist, sich aufzugeben. Diese existenzphilosophischen Anklänge sind von Bachmann, die in Philosophie über Heidegger promovierte, mit Sicherheit gewollt.

Erinnern wir uns: *Subjectum* bedeutet so viel wie das Zugrundegelegte, ebenso das Zugrundeliegende; das, von dem her die Transzendentalphilosophie Gewissheiten bezog. Dieser Subjektivität enträt das lyrische Ich in seiner existentiellen Krise, ohne in einer Suche nach Gott eine neue Möglichkeit des sich-Gründens sehen zu können.

Der psychoanalytische Zuhörer wird bei Bachmanns *Zugrundegehen* an Regression denken, die Jungianer denken an Alchemie, an die *Solutio*, in die die *Nigredo* führt, schließlich an die Zustände der *Mortificatio*. Jungianer pflegen auch zu sagen: Das alte Ich stirbt und erhebt wieder neu und anders.

Ich will zugrunde gehen

Zugrund gegangen wach ich ruhig auf und ich bin unverloren.

In diesen Zeilen werden wir vom lyrische Ich alleingelassen, es taucht unter; und erst bei seinem Auftauchen bzw. Erwachen erfahren wir: *und ich bin unverloren*. Was hier wirklich geschehen ist, wird für immer in den Geheimkammern der Literatur verschlossen bleiben.

Beschreiben könnten wir den Vorgang folgendermaßen: Das lyrische Ich verschwindet im unendlichen Raum der Literatur, der für das Meer bürgt, das sich an die Ufer Böhmens schmiegt. Ein Bild ist gefunden. Eine neue Verbindung ist entstanden: Was zuvor getrennt war, ist nun verbunden. Dazwischen aber ist eine Bruchstelle, die nicht als Übergang bezeichnet werden kann, eher schon als Transposition. Ich werde später auf diesen Begriff zurückkommen.

Die neue, im imaginativen Raum erschaffene Verbindung führt für das lyrische Ich zwar zum Zustand des *Unverlorenseins*, aber dieser ist weder als Integration oder Reintegration zu verstehen, vielmehr präsentiert er sich als Verschiebung einer vormals nach Festigkeit suchenden Position in einen ungesicherten Raum hinein. Das Ich lebt von nun an auf schwankendem Grund. Es ist haltlos und wird doch gehalten.

Das Meer ist das neue Medium, der »haltende«, lebenserhaltende Ort von nun an für das Ich: Der feste Boden ist verlassen. Alles Kartographierte, Eingezeichnete, Beschriebene, Benannte, Gültige wird von den salzigen Zungen der ans Ufer rollenden Wellen beleckt, die Schrift verwischt. Das lyrische Ich bekundet, von nun an vom Meer her das Land, die Welt zu betrachten.

Eine klassisch jungianische Deutung im Sinne dessen, dass hier das Ich im Selbst geborgen ist, halte ich für kurzschlüssig, denn das Meer, wie es sich im Gedicht darstellt, ist kein Ort, an dem das Ich zur Ruhe kommt. Statt eines Weges hin zur Zentrierung beschreibt die Dichterin eine Erfahrung, durch die sie in eine exzentrische Positionierung gelangt.

Der durch die Verschiebung gewonnene neue Ort ist einer, den wir als Ort gewonnener Negativität bezeichnen können. Küchenhoff spricht von »primärer Negativität«, die »keine sichere Grundlage [schafft], sondern nur eine immer gefährdete Balance, eine immer neu auszutarierende Schwebel [gestattet]« (Küchenhoff, 2014, S. 223).

Gerhard Schneider kommt, aus anderen Überlegungen heraus, zu einer in diesen Kontext passenden Feststellung, was den Ort der Psychoanalyse anlangt. Sein Vorschlag lautet, »die Psychoanalyse [solle] sich auf ihre nomadische Ortslosigkeit, ihre *Atopie*« besinnen. (Schneider, 2003, S. 226).

Noch einmal zurück zum Gedicht: Das von Bachmann hier beschriebene Leben auf dem Meer zeigt sich als Besitzlosigkeit und Vagantentum, ein Leben der Bohème, wenn man so will. Das zugrundegegangene und auf dem Meeresgrund wiedererwachte Ich zeigt seine Verwandtschaft mit dem Archetyp des ausge-

setzen, bedrohten Kindes (Jung, 1940). Dieses Ausgesetztsein erscheint nun als *Conditio Humana*. Einzig das schwankende Schiff, das trägt, ist noch da. Das auf einem strittigen Meer kreuzt. Wenn Bachmann das Bild des vom Meer nunmehr umschlossenen Böhmens zur Voraussetzung ihrer existentiellen Neuorientierung nimmt, spricht sie von der Kraft der Utopie. Die letzte ihrer Frankfurter Poetik-Vorlesungen aus dem WS 59/60 trägt den Titel: *Literatur als Utopie*. Das utopische Element, so Bachmann, »ist die Macht des Lebendigen in der Literatur«, ihr Licht leuchtet erst, »wenn wir die Suchlampen auslöschen«. In diesem Satz klingt das an, was mit dem Zugrundegehen angedeutet wurde. Für Bachmann ist das Werk des Dichters ist nichts anderes als »verzweiflungsvolles Unterwegssein zur Sprache... und insofern Hoffnung. ...im Bewusstsein dessen, dass es immer nur Stücke sind, die auf das Lebendige der Sprache hinweisen« (Bachmann, 1980, S. 92). Gelegentlich werden wir seiner habhaft, und es schimmert auf in Gestalt einer Chiffre, wie der eines *Böhmen am Meer*. »Literatur als Ausdruck des Lebendigen«, so die Dichterin, entschlüpft uns immer wieder; sie lässt sich nicht einfangen: »Aber seien wir froh, dass sie uns zuletzt entgeht, ...damit sie lebendig bleibt und unser Leben sich mit dem ihren verbindet in Stunden, wo wir mit ihr den Atem tauschen« (ebd., S. 95). Bachmann stellt sich in den Traditionsraum literarischer Produktion als Verarbeitungsstätte von Trauer: als »verzweiflungsvolles Unterwegssein« beschreibt sie ihre Produktionsform.

Transposition

Ich komme auf die Thematik der vorhin angedeuteten Transposition zurück und den Bereich des Verlusts und der Trauer: Julia Kristeva spricht von einem Sprung, wenn sie vom Übergang von Verlusterfahrung hin zur Sprache spricht. Erst die Fähigkeit zur Verneinung [im positiven Sinn, AL] des fundamentalen Verlusts eröffne uns, wie sie sagt, »das Land der Zeichen« (Kristeva, 2007, S. 51). Ein Sprung, kein Übergang also. Sie spricht vom Sprachlernprozess beim Kind, »diesem furchtlos Irrenden, das seine Windel verläßt, um seine Mutter im Reich der Repräsentationen wiederzufinden (ebd., S. 50f.)«. Grundsätzlich bezieht Kristeva sich auf Hanna Segal, geht aber weit sie hinaus, sobald sie über die Sprachfähigkeit des Menschen nachdenkt:

Unsere Begabung zu sprechen, uns für einen anderen in der Zeit zu situieren, könnte nirgends anders existieren als oberhalb eines Abgrunds, von seiner Fähigkeit überhaupt zu dauern bis hin zu seinen grandiosen wissenschaftlichen oder schlicht unterhaltsamen Konstruktionen setzt das sprachfähige Wesen von Grund auf einen Bruch, einen Verzicht, ein Unbehagen voraus. (Ebd., S. 51)

Zurück zur Patientin

Mit meiner Erinnerung an das Bachmannsche Gedicht hatte ich mich an einen Ort zurückgezogen, an dem in Verzweiflung etwas aufgegeben, ein Bruch vollzogen und etwas Neues »im Land der Zeichen« wiedergefunden worden war. Den Sinn der Verzweiflung, so Kristeva, könne man nicht suchen, vielmehr müssen wir erkennen, »dass es Sinn nur von der Verzweiflung her gibt.« (ebd., S. 13). Das Aufbläckern des Gedichts in mir folgte Bachmanns Aufforderung, die »Suchlampen auszulöschen« und mich auf schwankendem Grund einzurichten. Das Gedicht bietet ein Zwischenreich an, wo, im dämmrigen Zwielficht eines Nirgendwo, alles in Frage gestellt, angezweifelt, verneint, umgewertet, neu entworfen werden darf. Eine Zäsur, die keinen Übergang bereithält in eine andere Sicht der Wirklichkeit, geschweige denn in eine bessere Wirklichkeit hinein, aber die Möglichkeit zu einem Neuanfang bietet, der sich aus der Produktivität negativierender Aktivität speist. Utopie verstanden als Schritte in einen möglichen Sinn hinein, der von der Verzweiflung her kommt. Utopie als Bruchstelle.

Auf diese Weise schien ich mich mit dem 17-jährigen, gedichteschreibenden, innerlich aufbegehrenden, verzweifelten Mädchen verbunden zu haben, das sich in der ihr damals zur Verfügung stehenden Sprache zur Benennung ihres Elends ausprobiert hatte.

Noch einige kurze Bemerkungen zum Versmaß, dem Alexandriner. Ich fragte mich, was gerade diese Versform mit meinem Zuhören und Reden mit der Patientin, mit meiner analytischen Arbeit zu tun haben könnte. Beim Alexandriner handelt es sich um ein sechshebige jambisches Versmaß, wobei die Zäsur nach der 6. Silbe besonders auffällt. Diese Zäsur ermöglicht es auf besondere Weise, Paradoxa oder Antithesen Ausdruck zu verleihen, eine Eigenschaft, die den Alexandriner vor allem im Bereich der dramatischen Literatur Verwendung finden ließ.

Im Gegenzug zur vorhin schon erwähnten Vokalise, die kaskadenhaft auf mich herabstürzte und keine Gegenrede duldet, bietet der rhythmische Klangraum des Alexandriners etwas Neues an:

Er enthält Rede und Gegenrede, ein streitendes Prinzip, ein inneres Ringen oder eine Auseinandersetzung mit einem anderen. Der alexandrinisch getaktete poetische Einfall hat, so vermute ich, das analytische Feld mitgeformt. Unsere Art des Sprechens glich zunehmend und für einen längeren Zeitraum nicht selten einem Schlagabtausch, bis es schließlich in einen Dialog münden konnte.

Die Mitte des Verses bildet eine Zäsur – ein dünner, aber wahrnehmbarer Gedankenstrich, eine Atempause. Eine schöpferische Unterbrechung, kurz genug, um keinen Abbruch herzustellen, lang genug, um sich in mögliche Differenz einüben zu können.

Die Begegnung mit der Patientin war darüber hinaus auch eine Suche nach einem basishaften Rhythmus gewesen, jenseits der Worte. Die sensorische Qua-

lität des Gedichts hatte mir geholfen, in gewisser Weise »Seinskontinuität« aufrechtzuerhalten. Ich hatte mich am Rhythmus festgehalten.

Thomas Ogden spricht von der Rhythmikqualität sensorischer Erfahrung, »die zur Seinskontinuität wird.« Diese Rhythmikqualität »verfügt über die Qualität der Begrenzung, die den Beginn der Erfahrung eines Ortes darstellt, an dem man fühlt, denkt und lebt.« (Ogden, 1995, S.56)

Ich möchte zum Abschluss auf die diesen alexandrinischen Rhythmus definierende Zäsur zurückkommen und sie mit Kontinuität einerseits, Bruch im Sinne der Transposition andererseits verknüpfen: Kann es sein, das in ihr – für einen kurzen Moment nur – jene Gebrochenheit aufblitzt, die wir benötigen, um ins Reich der Repräsentationen zu wechseln, um von diesem schwankenden Grund aus unserer eigenen Sinnkonstruktionen ansichtig zu werden?

Judith Noske

Maria

Der vorhergehende Text betonte am Ende den Umschlagpunkt in Bachmanns Gedicht, eine Zäsur, kurz genug, um keinen Abbruch in der Rhythmik der Seinskontinuität zuzulassen, und lang genug, um sich in Differenz einzuüben.

In meiner Arbeit wird es keine Zäsur, sondern ein Abgrund sein, in dem der Rhythmus eines Lebens stehengeblieben ist. Anders als bei Bachmann und in der Arbeit mit der Patientin im vorangegangenen Text konnte Maria, eine 17-jährige junge Frau, keine Sprache finden, und auch die therapeutischen Bemühungen blieben ohne erzählbare Geschichte.

Es wird ein schwerer Text sein, in gewisser Weise eine Zumutung, die der Unerreichbarkeit mancher Patienten und der Möglichkeit des Todes Platz in der therapeutischen Arbeit geben will. Die in einer Zeit- und Ortlosigkeit liegende innere Realität der tief verletzten Jugendlichen wird sich dabei nicht über die Rekonstruktion ihrer Geschichte erschließen lassen, sondern über die Resonanz, die ihr früher Tod im Behandlungsteam hinterlassen hat. Es gab wenig, das in Maria sein durfte und noch weniger, was sie mit uns teilen konnte.

Ich bedaure, dass es mir erst in der Nachträglichkeit gelang, mich der Patientin anzunähern und über seelische Bedingtheiten nachzudenken, die einer konzeptuellen Formgebung so schwer zugänglich sind. Die fachliche und persönliche Auseinandersetzung mit der Thematik im Dialog mit einer geschätzten Kollegin waren wesentlich dabei.

Die folgende Arbeit kann als der nachträgliche Versuch verstanden werden, in der Begegnung mit Maria »Grund« zu finden, eine Antwort auf die Frage, wie wir uns auf Menschen, die nicht mehr sein wollen, einstellen und sie, zumindest ansatzweise, erreichen können. Es wird in uns nicht spurlos bleiben, wenn wir dorthin gehen, wo existentielle Einsamkeit an sehnsüchtige Verschmelzung grenzt,

wenn wir von der Schönheit des Lebens und der Kraft von Entwicklung wissen und gleichzeitig anerkennen müssen, dass es den Tod und die Vernichtung gibt.

Ingeborg Bachmann war eine tief verletzte Seele. Aber sie hat Sprache gehabt, eine Sprache, die ihrer brechenden Stimme Form geben, die Landschaften erschaffen und der Heimatlosigkeit Bilder von Beheimatung entgegensetzen konnte, wenn auch nicht auf Dauer. Bachmann ist relativ früh an einem Unfalltod in Zusammenhang mit ihrer Medikamentenabhängigkeit gestorben.

Als mir Dani, eine Patientin, in einem Nachtdienst wie nebenbei sagt, Maria sei tot, frage ich nicht nach. Maria war vor drei Monaten entlassen worden. Ich versuche, mir Maria präsent zu machen und mir ihren Tod vorzustellen. Es gelingt nicht. Ich suche in unserem Dokumentationssystem nach möglichen stationären Aufnahmen in umliegenden Krankenhäusern, die mir etwas über das, was passiert sein könnte, verraten würden. Ich stoße auf Laborbefunde von Maria, die an vier aufeinanderfolgenden Tagen dokumentiert wurden: Leberwerte über 200, über 1000, über 2000, nicht messbar, ... ,

dann ... nichts mehr.

Marias Tod ist jetzt bei mir angekommen. Ich starre auf den Kumulativbefund des Labors, auf ein stilles, leeres Bett der Intensivstation. Ich kann Maria nicht sehen, sie mir immer noch nicht vorstellen. Ihr Tod ist eine Feststellung, bestehend aus Zahlen in meinem Kopf und abseits davon eine dunkle namenlose Traurigkeit, die ich nicht fassen kann.

Team

Wenn wir einen jungen Menschen verlieren, setzen wir uns im Behandlungsteam zusammen und versuchen, Worte, Sprache zu finden, um über diesen nachzudenken.

Fragmente aus der Nachbesprechung:

Auf der Station kommt mir die neue Patientin entgegen. Ich grüße. Sie schweigt. Ich schaue sie direkt an, kann mich ihr nicht entziehen. Ihr Blick wirkt ängstlich, wütend, beschämt, durchdringend, suchend. Andere PatientInnen, die uns sehen, verlassen den Raum. Ich fühle mich auch nicht wohl und gehe.

Ihr Zimmer war Marias Rückzugsort. Sie war oft dort. Ich wusste nie, ob ich sie in Ruhe lassen oder sie herausholen sollte.

Maria hatte einen burschikosen, muskulösen, schönen Körper. Er war immer in Anspannung. Sie hatte sich »Hate« auf ihren Unterarm geritzt.

Wenn ich Maria erinnern will, fällt mir nur ganz wenig ein.

Wir wollten eine Familiendiagnostik planen. Das war nicht möglich, weil Maria nicht mit ihrem Vater im selben Raum sein wollte. Maria forderte, dass sich die Mutter für sie und gegen den Vater entscheidet. Gekommen ist niemand.

In der Werkstatt hat Maria eine anspruchsvolle Kiste aus Holz mit einem verborgenen Fach konstruiert. Keiner konnte ihr das nachtun. Sie war sehr geschickt.

Maria hat wenig gesprochen. Nur einmal hat sie mir etwas von sich erzählt: Sie hätte Posaune gespielt, wäre mit einer Trachtenkapelle viel unterwegs gewesen. Ihren Musiklehrer hätte sie sehr gerne gehabt. Dann hätte die Mutter ein Verhältnis mit ihm angefangen. Maria hätte daraufhin nie wieder Musik gespielt.

Wenn ich ehrlich bin, war ich immer froh, wenn Maria nicht da war. Ihr Wunsch nach Nähe und gleichzeitig diese Unzugänglichkeit, Abgängigkeiten, Selbstverletzung, Drogen, ihr Einfluss auf andere Jugendliche. Wir waren ständig damit beschäftigt, um sie herum aufzuräumen.

Maria suchte sehr engen Kontakt zu mir. Sie konnte eine Nähe zwischen uns herstellen, der ich mich kaum entziehen konnte. Maria wollte unbedingt, dass ich sie in ihrer betreuten Wohnung nach Entlassung besuche. Ich habe das nicht getan. Ich habe ihr gegenüber Schuldgefühle.

Reflexionen

Im Fehlen von Zukunft, besonders von jungen Menschen, liegt eine Schwere. Da gibt es Schuldgefühle, unerfüllte Hoffnungen, Enttäuschungen und viele offene Fragen. Die gemeinsame Rekonstruktion eines Lebens spiegelt wohl den Versuch des Behandlungsteams wider, sich gegen die Vereinzelung des Todes zu stellen. Eindrücke, die geblieben sind, Erinnerungen und Reflexionen sollen einen Raum eröffnen, in dem der junge Mensch noch einmal sichtbar wird, damit wir uns von ihm verabschieden können. Wenn die Nachbesprechung eine Form gewinnt, die dem Leben und Sterben des jungen Menschen in seiner Nachträglichkeit gerecht wird, spendet das einen gewissen Trost.

Bei Maria war es anders. Es gelang uns auch in der Nachbesprechung nicht, ihre »Geschichte« zu erzählen. Da waren Erinnerungsfragmente, die aneinandergereiht von einem Zuviel oder Zuwenig an Nähe zeugten, aber keine Bedeutung bekamen. Es entstand in uns kein Bild, weder von ihrem Leben noch von ihrem Sterben, das wir der Isolation und Einsamkeit dieser Patientin gegenüberstellen konnten.

Es heißt, man solle in der therapeutischen Arbeit dorthin gehen, wo der Patient ist. Aber wo wollen wir hingehen, wenn wir den Patienten nicht sehen, ihn weder im Außen noch in uns lokalisieren können, wenn er in uns eindringt und gleichzeitig nicht in uns zu halten ist?

Die therapeutische Arbeit mit Maria schien mir in nachträglicher Reflexion ein verzweifelter Versuch, einen Bereich zu betreten, der nicht betreten werden konnte, nicht weil er verdrängt oder abgespalten war, sondern weil er nicht da war.

So sehr wir uns bemühten, unsere integrativen Fähigkeiten reichten nicht aus, um eine nicht erzählbare Vergangenheit, die Verzweigung der Gegenwart und die Möglichkeit einer nicht vorstellbaren Zukunft miteinander zu verbinden. Mir wurde bewusst, dass es uns nicht gelungen war, Maria einen Raum zu geben, in dem sie sein konnte. Umso notwendiger wurde es für mich, in mir einen Raum abzusichern, in dem ich als Analytikerin überleben durfte und meinen Sinn behielt!

Man muss bei sich bleiben können, dort, wo man den anderen nicht erreichen kann. Und...

Die Arbeit der Analytikerin ist, Fragen zu stellen und zu lieben.

Wo bist Du? Maria! Wo ist die junge Frau, die sich zwischen einem turbulenten Woher und einem Wohin verzweifelt entschieden hatte, zu gehen, leise zu gehen, aus dem Leben zu gehen, nachdem sie erfahren musste, dass es für sie kein Land gibt?

Böhmen liegt nicht am Meer!

Wo und wie hätten wir Maria suchen sollen? Wie stellen wir uns angesichts der Unbehautheit eines suizidalen Menschen ein, wie gehen wir mit der Tatsache um, dass sein Sein auch ein Nicht-Sein werden könnte? Müssten wir nicht beides, die Möglichkeiten des Lebens, wie die Möglichkeit des Todes, in uns aufnehmen, um der Realität dieser Menschen gerecht zu werden? Wie sehr würde ich mir wünschen, dass uns die analytische Kunst Gewissheit gäbe, dass der »Angriff auf das Objekts« (vgl. Winnicott, 1969) überlebt werden kann. Aber so ist es nicht.

Mit Maria fanden wir keine Idee von Bezogenheit, kein Konzept, das jenseits von Verschmelzungssehnsucht und Einsamkeit der therapeutischen Beziehung hätte Raum geben können. Es war uns nicht gelungen, Marias verzweifelte Leere, ihre enttäuschte Wut und Liebessehnsucht in uns aufzunehmen, sie zu verdauen, ohne dass diese uns von innen zerstört hätten. Es gibt Kämpfe und Kriege, die nicht gekämpft werden dürfen! Die mit dem suizidalen Raum verbundene Entgrenzung ruft im Gegenzug eine autistische Verdichtung der Grenzen hervor – in uns und in unserem Gegenüber. Bei Maria konnten wir beides nicht ertragen, weder die Verdichtung noch die Entgrenzung.

Was dann?

Was hätten wir besser anders gemacht? Was würden wir auch als außerhalb unserer Reichweite liegend akzeptieren müssen?

Theoretische Überlegungen

1. Verwerfung – komplementär verstanden zum Konzept der projektiven Identifizierung:

Seelisches Leben wird in die Welt übertragen und umgekehrt. Die Welt wird im Kind, wie das Kind in der Welt wird. Beides ist aufs Engste miteinander verbunden. Der Mechanismus der projektiven Identifizierung ist Voraussetzung der Teilhabe und eines gemeinsamen Verständnisses von Wirklichkeit. Psychischer Raum entsteht durch Verbindung und Lösung. Was aber, wenn Verbindungen tödlich sind, weil sie nicht wieder gelöst werden können? Projektionen dürfen nicht zurückgenommen werden und Selbstanteile, die an das Objekt gebunden sind, werden verworfen. Was bleibt, sind psychische Abwesenheiten und Scham.

Maria war voller Scham.

Scham in der Adoleszenz hat eine wichtige interpersonelle Bedeutung. Sie fördert die Selbst/Objekt/ Differenzierung und hat individuierende Kraft. Bei Maria aber schien die Scham in keiner Bezogenheit zu einem Gegenüber zu stehen. Ihre Scham war innerpsychisch eingeschlossen und füllte Leerstellen aus, um dort zu sein, wo sonst nichts (mehr) sein durfte.

Verworfen werden jene Teile des Selbst, die sich selbst und dem Anderen nicht zugemuteten werden dürfen. Verworfen wird das Verwerfliche. Bei Maria trifft die Verwerfung das Selbst. »Ich bin jemand, den es nicht hätte geben sollen, der keinen Platz hat und kein Recht auf Liebe und Leben« (Kläui, 2010, S. 109).

Maria wird zum Abjekt.

Kristeva beschreibt in ihrem Buch *Powers of Horror* (Kristeva 1982/1984) das Abjekt als etwas, das sich weder intrapsychisch noch interpsychisch lokalisieren lässt.

Das Abjekt ist zwischen Subjekt und Objekt situiert und lebt in Rissen, Spalten und Klüften. Es ist außerhalb jeder symbolischen Ordnung, dort, wo Sinn und Bedeutung zusammenbrechen. Anders als die Projektion, möchte das Abjekt das Objekt nicht erreichen, sein einziges Ziel ist, sich gegen das Objekt zu positionieren, indem es radikal ausschließt. Es agiert nicht, es reagiert nicht. Es abreagiert sich, in dem es verabscheut (vgl. Koppenteiner, 2021).

Entwicklungspsychologisch hat das Abjekt seinen Ursprung im vorsprachlichen Stadium der psychosexuellen Entwicklung, in einem präöedipalen »Zwischen«, in dem das Subjekt von einem Chaos an Perzeptionen, Gefühlen und Bedürfnissen dominiert wird. Nicht haltbar, nicht aushaltbar, muss das verworfen werden, das kein Containment finden kann. Das Abjekt weist auf Abwesenheiten

hin, die Bedürfnisse vermuten lassen, die nie zu erfüllen und doch lebenswichtig waren.

In der Interpretation des Bachmannschen Gedichtes wurde der Archetyp des verlassenen Kindes erwähnt, das aus jenem leiblich-mütterlichen, chaotischen, pulsierenden, undifferenzierten intermediärem Raum, den Kristeva als Chora bezeichnet (Kristeva, 1978, zitiert nach Löwe 2020, S. 286f.), herausgeworfen wurde. In diesem Rhythmus, der Seinskontinuität verspricht, liegt der Ursprung des Wunsches. Der Wunsch bereitet psychischen Raum vor, ist Voraussetzung für Übergänge. Das Abjekt ist sein Gegenteil. Es verhindert Übergänge, in dem es Raum auslöscht.

Einen intrapsychischen Raum im Sinne eines Möglichkeitsraum, in dem man sich ausprobieren, verirren, entdecken, vermissen und neu entwerfen kann, gab es bei Maria nicht. Das Mögliche musste vor jedem Realisierungswunsch ausgelöscht werden. Es war unberechenbar und gefährlich, und Enttäuschungen waren unerträglich.

2. »Angrenzung« – komplementär verstanden zum Konzept des Containments:

Bei all unserer therapeutischen Bemühung: Es gelang uns nicht gut, Maria zu containen. Zu heftig war die Wucht ihrer Sehnsucht, das Zerstörerische ihrer Wut, das Unerbittliche im Ausschließen des Dritten. Ich frage mich, ob wir hier das Wort Hass verwenden dürfen. Hass ist auf Auslöschung aus und hält gleichzeitig in Verbindung. Das Jungsche Konzept der *Conjunctio* ist hier nicht hilfreich.

Das Herstellen von Verbindungen im *vas hermeticum* schien in der Arbeit mit Maria weniger ein alchemistisches Opus vorzubereiten als zu einer Bombe zu werden. Es sollte nicht gelingen, die in uns projizierte Zerstörung »weg zu lieben« und größer als das Nichts zu sein. Wir verführten, luden ein, ließen uns ein, verwickelten uns, agierten wie auch Maria agierte, enttäuschten, verletzten, versöhnten und verwickelten uns erneut. Die archetypische Sehnsucht nach Verschmelzung und die Radikalität der Auslöschung waren unendlich groß.

Wir können solche Dynamiken nicht halten und dürfen uns hier nicht überschätzen.
Also kein Containment! Was dann?

Ich möchte hier der projektiven Identifizierung als Begriff des therapeutischen Dialogs das im Bachmann'schen Gedicht verwendete Bild der »Angrenzung« entgegenseetzen.

Das Bild zweier sich berührender Oberflächen taucht in verschiedenen entwicklungspsychologischen Konzepten auf: Esther Bick (1968) und Donald Meltzer (1975) beschreiben in ihrem Konzept der adhäsiven Identifizierung eine narzisstische Abwehr des Selbst, die ihren Ursprung in einer sehr frühen Phase der Ent-

wicklung hat, in der es dem Säugling nicht gelungen ist, ein ausreichend gutes Container-Objekt zu verinnerlichen. Folglich steht dem sich entwickelnden Menschen kein sicherer innerpsychischer Raum zur Verfügung. Fragmentierungs- und Verlustängste müssen durch einen an der Oberfläche klebenden Objektbezug abgewehrt werden. Didier Anzieu (1989) prägt den Begriff des Haut-Ichs in seinem Versuch, eine containende Funktion wahrzunehmen. Thomas Ogden (1995) befasst sich in der autistisch berührenden Funktion mit sehr frühen Formen menschlichen Erlebens. Er beschreibt ein primär sensorisches Erleben, dessen gesunde weitere Entwicklung davon abhängt, eine gewisse Geschlossenheit des Selbst zu erreichen.

Angrenzung meint, bis zu einer Grenze zu gehen und nicht weiter, den Bereich des Anderen nicht zu betreten, der Verführung von Beziehung standzuhalten und nicht vor der Einsamkeit zu fliehen. Angrenzung meint auch, diesseits der Grenze der eigenen Angst, dem eigenen Bedauern, der Ohnmacht und Trauer, der Liebe und dem Hoffen eine Form anzubieten, anwesend zu sein, um zu bezeugen, was ist.

Wir ahnen, wie schwierig das ist. Wir müssen uns halten, in uns halten und es aushalten, um in Gegenwart suizidaler Patienten mit dem ganzen Gewicht der eigenen Vereinzelter Stellung zu beziehen. Kämpfen wir nicht und versuchen wir nicht zu beruhigen! Und manipulieren wir den anderen nicht aus der eigenen Ohnmacht heraus! Nicht das Wollen, das Tun und Planen, nicht das Verhandeln und die vielen Verträge, kein Durcharbeiten, Denken und Deuten – ein Mehr an Gelassen-Sein und anwesender Stille hätten wir mit Maria gebraucht. Wäre uns besser gelungen, das zu verabschieden, was nie da war und das loszulassen, was nicht sein durfte! Wären wir nicht dem ausgewichen, was unweigerlich an unsere therapeutische Verzweiflung und Schuld rührte!

Trauer führt zu Verinnerlichung. Freiheit und Verantwortung können daraus entstehen.

Es sind therapeutische Ziele, die wir uns von unseren Patienten wünschen. Aber dieselbe Forderung gilt auch für uns. Wir müssen den anderen sein lassen können, auch wenn er nicht sein will. Wir müssen unsere Kontrolle über ihn aufgeben.

Die Arbeit der Analytikerin

Wie aber kann es gelingen, in Angrenzung zu gehen, während man den Verzweifelten gleichsam sein lässt und nicht sein lässt um eine Realität zu bezeugen, die eine Sehnsucht und Einsamkeit enthält, die sich nicht beruhigen lassen?

Es braucht ist die Möglichkeit, in Anwesenheit des Anderen in dieser Realität dennoch allein sein zu dürfen. Die Entwicklung dieser Fähigkeit bereitet die gelingende Selbst-/ Objekt-Differenzierung vor.

Die Grenze ist der Ort, wo Berührung und Trennung zusammenkommen, wo Entwicklung, aber auch Verletzung passieren (vgl. Huber, 2003, S. 83–94). In der traumatischen Situation haben wir es gleichzeitig mit einer Verdichtung und Aufhebung der Grenzen zu tun. Hier stellt sich die Fragen nach dem Ich und dem Du in einer viel radikaleren Weise. Wir müssen uns in diesen Grenzbereich einlassen, nicht um über das Durcharbeiten projektiver Identifizierung Entwicklung voranzubringen, nicht um mittels Übertragung/Gegenübertragung intrapsychische Dynamiken besser zu verstehen und dieses Verständnis deutend zu teilen, sondern um in nicht traumatisierender Weise in der Nähe des Patienten (und wohl auch mit sich) alleine zu sein. Dies ist eine Erfahrung, die für den traumatisierten Menschen genauso ungewöhnlich ist wie für die sich über die therapeutische Beziehung definierende Analytikerin.

Eine bezeugende »Grenzposition« zu beziehen könnte aus dreierlei Perspektiven therapeutisch sinnvoll sein:

1. Aus der Perspektive des Patienten:

Über das Gewahr-Werden der Präsenz des Therapeuten, während man als Patient im Nichts ist.

»Es gibt vielleicht doch etwas...«

2. Aus der Perspektive des Analytikers:

Über das Zulassen der existentiellen Verunsicherung im Therapeuten, während man in Anwesenheit zum Patienten bleibt.

Jaques Press spricht vom »identitären Schwindel des Analytikers«: Er lasse sich nicht durch die Projektion des Patienten erklären, sondern entsteht durch Spalten und Risse im Analytiker, in denen das auftauchen kann, was vorher nicht da war (vgl. Press, 2021).

Das Merkuriale zischt hier nicht hin und her, um Wirklichkeit neu zu schaffen, sondern muss, hoch fragil und kaum bemerkbar, selbst erst wirklich werden.

3. Aus der Perspektive einer intersubjektiven Hoffnung:

Über das Wissen um die Möglichkeit plötzlich auftretender »Momente der Begegnung«, während man anwesend ist.

Anwesenheit konstruiert Raum und Zeit. Im Trauma besteht Zeit nur aus dem Moment, dem einen Moment, dem nächsten Moment und dem nächsten. Ver-

gangenheit und Zukunft kollidieren in einer Gegenwart, die nicht zu ertragen ist. Hier kann ich oft nur hoffen: Ich hoffe auf etwas, das meinen Patienten und mich, jeden in seiner Situation, für einen Moment halten kann und hält, damit es ruhig ist und gut.

Stern (Stern, 2004/2018) hat den Begegnungsmoment als ein Ereignis von hoher intersubjektiver Relevanz beschrieben. Hier begegnet das Ich einem Du, in dem es sich selbst in einem Wir findet und weiß, dass »alles« aufgehoben ist.

Begegnungsmomente ereignen sich plötzlich und absichtslos und können nicht gemacht werden. Sie brechen das intersubjektive Feld auf, sind mehr als die Summe ihrer Teile. Sie verbinden Vergangenes und Zukünftiges und tragen das Potential zur Veränderung mit sich. Im Begegnungsmoment ist ein Gefühl von Signifikanz und Verbundenheit erfahrbar, eine Gewissheit um ein Wir, um einen gemeinsamen Grund, der erlöst wie auch verbindet.

Das Wort »zugrunde gehen« hat eine Tiefendimension, in der Ende und Anfang zusammenfallen, der Tod beheimatet ist wie auch der Beginn einer neuen Schöpfung.

Begegnungsmomente tragen das Potential zur Veränderung mit sich. Sie verbinden uns mit einer Matrix, die an einen transzendenten Bereich anschließt. Wir berühren hier Grund:

*Sind hier die Brücken heil, geh ich auf gutem Grund. ...
Zu Grund gerichtet, wach ich ruhig auf.
Von Grund auf weiß ich jetzt, und ich bin unverloren.*

Zitate und Gedanken

Ich habe mit Erinnerungsfragmenten begonnen, die Marias innere Isolation und fehlende Symbolisierungskraft widerspiegeln. Ich möchte mit Zitaten, Sätzen und Gedanken schließen, auf die ich im Dialog mit Angelica Löwe gestoßen bin und die für mich Bedeutung bekamen. Sie berührten etwas, um das herum ich mich sammeln und Sprache finden konnte, wenn es in Auseinandersetzung mit der Thematik für mich schwer wurde:

»Wohin bleiben wir?« (Oliver, 2020, schwarzmilan).

Angelica und ich schauen uns gemeinsam den Film »Der Himmel über Berlin« (Wenders, 1987) an:

Ein Mann möchte sich von einem Hochhaus stürzen und wird von einem Engel gesehen. Ich hoffe, dass der Engel rechtzeitig den Selbstmörder erreichen und

vom Sprung abhalten kann. Der Mann sitzt auf der Kante und schaut in die Tiefe. Der Engel setzt sich neben ihn. Traurig und zärtlich berührt er seine Schulter. Der Mann springt trotzdem. Der Engel sieht still zu. Er weint.

Ich bin betroffen, möchte den Aufprall nicht sehen...

Ich schaue dann doch hin. Es macht einen Unterschied für mich, dass es vor dem Sterben des Mannes eine Berührung gab und der Engel weinte.

Natalia Ginzburg über ihre Beziehung zu ihrem Analytiker: »Was uns fehlte, war Barmherzigkeit.« Sie hatte nach der Ermordung ihres Mannes durch die Faschisten 1945 eine jungianische Analyse begonnen (Löwe, 2021).

»Nicht Trauerarbeit. Es ist ein schweres Verzeihen« (Ricoeur 1998, zitiert bei Küchenhoff 2011).

Es gibt Orte, auch ohne Landkarten und Worte, gesprochene, nicht gesprochene und nicht aussprechbare, an denen man zu Grunde geht. Kämpfe werden gewonnen, gehen verloren oder werden nie gekämpft. Das Leben geht weiter, mit und ohne den Menschen, die in ihm gelebt, gelitten und geliebt haben.

Das Leben hat Kraft, weil es den Tod gibt! Ich weiß nicht, ob ich darin für mich eine Beruhigung finden kann. Aber ich finde, dass das Leben schön ist.

Die Arbeit der Analytikerin ist, für das Leben Zeugnis abzulegen und das Nicht-Sein zu bezeugen.

Angelica Löwe und Judith Noske

Gemeinsames Schlusswort: ein hörendes Herz

Wie verstehen wir die Arbeit der Analytikerin an der von Bachmann angerührten Schwelle zwischen Böhmen und dem Meer, wo Neues entsteht und das Subjekt auf geheimnisvolle Weise »zugrunde geht«? Analytisches Arbeiten führt uns an die Möglichkeiten und Grenzen des Gegenwärtigseins. Als Analytikerinnen sind wir Hörende, hörend nach innen und hörend nach außen (vgl. hierzu Parsons, 2022). In diesem Zusammenhang sei an eine Bibelszene erinnert aus 1. Könige, 3,9, von der die Analytikerin Ofra Eshel (Eshel, 2019, S. 12f.) spricht: Gott erscheint König Salomo im Traum und gewährt ihm eine Bitte. Salomo bittet Gott um ein »hörendes Herz« (*lev sh'mah*). Gott erfüllt Salomos Wunsch, aber mit einer semantisch bedeutsamen Unterscheidung: Er verleiht Salomo nicht ein hörendes, sondern ein weises und verstehendes Herz. Wir können das vielleicht so verstehen, dass Gott den Wunsch nach vollkommener Offenheit, die im Anspruch des *Hörend-Sein-Wollens* anklingt, abschwächt und ihn in die menschliche Fä-

higkeit, Erfahrungen unter der Bedingung von Temporalität zu machen, einbettet.

Verstehen ist immer schon ein Einordnen dessen, was man hört und gehört hat im eigenen Erfahrungshorizont, und in der Weisheit (*chokmah*) klingt bereits das den eigenen Verstehenshorizont Transzendierende an. Im Übergang von hörend zu verstehend liegt eine Kluft, die die Thematik der Nachträglichkeit markiert.

Zwischen diesen Polen bewegten sich unsere Gespräche beim Verfassen unseres Vortrags hin und her, und wir nahmen das Auftauchen des Gedichts als Reverie zum Anlass, zu zeigen, wie komplex und letztlich unausdeutbar analytische Begegnungen sind, und wie lohnend es ist, von dort, wo sich Öffnungen zeigen, Annäherungen an Patienten zu wagen, aber auch wie schwierig es ist, dort in Angrenzung zu bleiben, wo es keine Öffnung gibt. Wenn wir mit suizidalen Menschen arbeiten, kommen wir an einen Punkt, bei dem es so laut werden kann oder so still, das wir nicht mehr gut hören können und so leer, dass es nichts zu verstehen gibt. Wir haben Angst, und es ist unser Herz, das wir schlagen hören. Wir machen uns auf die Suche nach einem »Grund«, der an den Rändern von Lebensrealitäten der Verzweiflung anheimgegeben ist, deren Schwerkraft uns zugrunde gehen lässt.

Vielleicht lassen sich Gedichte als Orte aufsuchen, an denen sich Verzweiflung zeigt, wo sie, gehalten im je eigenen Rhythmus, Übergangsräume schaffen, von denen aus es gelingt, in der Nähe von Verzweiflung zu bleiben und sie auszuhalten.

Ein hörendes Herz wäre so gesehen eines, das in einen undefinierten, von Ortlosigkeit gekennzeichneten Raum hineinhören kann, immer wieder, immer von neuem. Im gegenwärtigen Hören oder erst danach, nachträglich. Es können Bilder, Worte, Rhythmen, Gedichte aufsteigen, wie bei Bachmann oder der Patientin im ersten Teil unseres Textes. Oder es steigt nichts auf, auch nicht, wenn wir auf Grund gehen. Hier haben wir Angst und wehren das Grauen ab. Wir wollen uns nicht niederlassen. Wir lassen uns nicht ein.

Mit Patienten zu sein, sie zu verstehen oder nicht zu verstehen, ist das eine.

Bei Patienten zu bleiben, sie nicht zu hören und nicht zu verstehen ist etwas anderes.

In der Rede und Gegenrede des ersten liegt das Hoffen und die Unsicherheit auf ein Wir.

Im zweiten liegt eine Schwere und eine Trauer, die erst über die Nachträglichkeit eine Verbindung möglich machen.

Beide Bereiche zu umkreisen und denkend zu verbinden, das ist die Kunst, die wir in unseren Diskursen immer wieder von neuem versuchten.

Leben und Tod sind die beiden Pole, an deren Übergang wir uns in unserer Arbeit einfinden, ohne Kenntnis über weitere Entwicklung oder das Ende. Dem Auftauchen von Bildern steht der Untergang des Tatsächlichen entgegen, der Schöp-

fung das Vergehen. Dort wo Integration nicht gelingt, bleibt die Zeugenschaft. Im Gegenwärtig-Sein und -Bleiben liegen Ohnmacht und ein fundamentales Nichtwissen. Hier berührt man die Unverfügbarkeit des Seins. Im Dialog miteinander zu stehen, versöhnt uns mit dieser Ohnmacht und ermöglicht uns weiterzuarbeiten.

Literatur

- Anzieu, D. (1989). *The Skin Ego*. New Haven: Yale University Press.
- Bachmann, I. (1980). *Frankfurter Poetik Vorlesungen*. München: Piper.
- Bick, E. (1968). *The Experience of the Skin in Early Object Relations*. Int. J. Psychoanal., 49 (484–486).
- Eshel, O. (2019). *The Emergence of Analytical Oneness. Into the Heart of Psychoanalysis*. N.Y.: Routledge.
- Fried, E. (1983, 3. Auflage). *Ich grenz noch an ein Wort und an ein andres Land*. Berlin: Friedenauer Presse.
- Hölller, H. und A. Larcati (2016). *Ingeborg Bachmanns Winterreise nach Prag*. München/Berlin: Piper.
- Huber, R. (2003). Das Sein auf der Grenze – wo Berührung und Trennung zusammenkommen. *Analytische Psychologie*, 34 (83–94).
- Jung, C.G. (1940/1985). Zur Psychologie des Kindarchetypus. *GW 9/I*, S. 163–195. Olten und Freiburg: Walter.
- Kläui, C. (2010). Spiegelstadium und Intersubjektivität. Zu Jacques Lacans Theorie des Spiegelstadiums (S. 102–114) in: Dammann, G., Meng, T. (Hg.): *Spiegelprozesse in der Psychotherapie und Kunsttherapie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kiefer, A. (1996). *Böhmen liegt am Meer*. metmuseum.org.
- Klüger, R. (2012). *Der haltbare Satz im Bimbam der Worte: Ingeborg Bachmanns Wahrheit und Dichtung. Eröffnungsrede Bachmannpreis*. Pdf: files.orf.at
- Koppensteiner, D. (2021). Buchrezension: Julia Kristeva-*Power of Horror*. cba.fro.at (cultural broadcasting archive).
- Kristeva, J. (1978). *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Kristeva, J. (1982/1984). *Powers of Horror: an Essay on Abjection*. N.Y.: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (2007). *Schwarze Sonne Depression*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Küchenhoff, J. (2011) Zu den Bedingungen gelingender Trauer. *Psychotherapie-Wissenschaft*, 1(2), 111–116.
- Küchenhoff, J. (2014). Zu den Voraussetzungen und Grenzen produktiver Negativität – eine psychoanalytische Perspektive in *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, hg. von Angehrn und Küchenhoff. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Löwe, A. (2020). »Das Herz träumt zarte Fabeln...« Prozesse unbewusster Kommunikation im analytischen Paar, dargestellt an einem Fallbeispiel. *Analytische Psychologie*, 194/2 (278–301).

- Löwe, A. (2021). »Pietà - Barmherzigkeit«. *Zu Natalia Ginzburgs Psychoanalyse*. Unveröffentlichtes Vortrags-Manuskript.
- Melzer, D. (1975/2008). *Explorations in Autism: A Psychoanalytical Study*. London: Karnac.
- Ogden, T. (1989/1995). *Frühe Formen des Erlebens*. Wien, N.Y.: Springer.
- Oliver, J. F. A. (2020). schwarzmilan in: *Jahrbuch der Lyrik*. Frankfurt a. M.: Schöffling & Co.
- Parsons, M. (2022). *Die Aktivität des Zuhörens in Lebendigkeit in der Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial.
- Press, J., Bobos F., Frommer, J. (2021). *Den Körper erleben. Ein psychoanalytischer Dialog über Psychosomatik*. Gießen: Psychosozial.
- Schneider, G. (2003). Die Zukunft? Plädoyer für eine atopische Grundhaltung in der Psychoanalyse – mit einem Exkurs zu Melvilles Bartleby. *Psyche – Z Psychoanal* 57, 2003, 226–248.
- Stern, D. (2004/2018). *Der Gegenwartsmoment: Veränderungsprozesse in Psychoanalyse, Psychotherapie und Alltag*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Wenders, W. (1987). *Der Himmel über Berlin*. München: Filmverlag der Autoren.
- Winnicott, D. W. (1969). The use of an object. *The International Journal of Psychoanalysis*, 50(4), 711–716.
-

»Bohemia Lies by the Sea«: Placelessness and the Wish to Perish – Thinking about patients' despair and the analyst's work

Summary: *The despair arising from inner placelessness seems to focus on an invisible place that houses Nothing, which seems to represent an experience in which a not-yet directly borders on a not-any-more, an experience that leaves no space in which a self might survive. How can we think about the possibilities of creating an inner home while we are conscious of its negation? Using a late poem by Ingeborg Bachmann (»Bohemia Lies by the Sea«²) and the obituary of a young patient, we will reflect on the opening of an inner space in the analyst from which the patient's cry of despair is answered in the form of a containment of this placelessness that corresponds to Nothing.*

»Bohemia Lies by the Sea« traverses an endless space between extinction and giving form. Here we are looking for resonances from a variety of positions.

In the imagery of the poem, Angelica Löwe finds that despair and security can coexist. This becomes possible by the transposition of existential forlornness into a linguistic space in which the self in question is able to be a »wandering minstrel«, everywhere and nowhere.

Judith Noske reflects on the therapeutic support of a suicidal patient in a process of retrospect and memory. Between longing for life and its disappointment, the fear of

2 In Peter Filkins' translation, see *Darkness Spoken: Collected Poems of Ingeborg Bachmann*, translated by Peter Filkins, Zephyr Press, 2006.

and the desire for death, this young woman was looking for a counterpart who would »bear« her.

What happens to us when the linguistic space is reduced to such an extent that no symbolization can emerge from it? In spite of the deepest longings, the testimony of futility is among the paradoxes that come with our work with suicidal individuals with early traumata. To think and to allow for being and non-being, in the other and in ourselves, becomes a challenge. The exchange of inner images the patient had left the team with allowed a work of mourning for all those involved in which, besides futility, a connection became tangible that allowed her life to be appreciated beyond her death.

Keywords: *Placelessness, despair, Ingeborg Bachmann, poem, rhythm, minstrel, suicide, mourning, the analyst's work*

Angelica Löwe (DGAP, IAAP) lebt in Wien und arbeitet dort als niedergelassene Analytikerin. Ehemalige Redaktionsleitung der Zeitschrift *Analytische Psychologie*.

Im Rahmen des Router-Programms arbeitet sie als Analytikerin und Supervisorin (Ungarn, Bulgarien, China). Sie unterrichtet im internationalen Rahmen und publiziert zu diversen Fachthemen. Zuletzt erschien: *Life and Work of Erich Neumann: On the Side of the Inner Voice*, Routledge 2020.

E-Mail: Angelica.loewe@aon.at

Judith Noske (ÖGAP, IAAP) lebt und arbeitet in der Nähe von Wien, ist Fachärztin für Kinder- und Jugendpsychiatrie, Fachärztin für Allgemeinpsychiatrie, Analytikerin, Lehranalytikerin und Supervisorin.

Sie leitet eine Kinder- und Jugendpsychiatrische Abteilung und arbeitet in eigener Praxis mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. In ihrer Lehr- und Vortragstätigkeit beschäftigt sie sich vorwiegend mit strukturellen Störungen und der therapeutischen Beziehung.

E-Mail: Judith.noske@moedling.lknoe.at

Wulf Hübner

Die Weitergabe der Traumata an die nächste Generation geschieht durch Beschämung.¹

Zusammenfassung: *Freud hat an seiner ursprünglichen Traumatheorie zeitlebens festgehalten. Der Autor knüpft daran an und folgt Freud: schon sehr früh erwehre sich das Individuum einer peinlich empfundenen Zumutung der Außenwelt - einer traumatischen Beschämung - durch Verleugnung. Der Autor skizziert die Metapsychologie der Scham: Verleugnung, Spaltung von Fühlen und Denken, Umwandlung von Scham in Schuld durch eine »Selbstübersetzung«, Errichtung der Introjekte, Integrationskonflikt. Er beschreibt die sich daraus ergebenden klinischen und behandlingstechnischen Probleme und veranschaulicht sie durch Vignetten aus der Literatur und am Schluss durch eigene Behandlungsbeispiele.*

Schlüsselwörter: *Verleugnung, Spaltung, Scham, Introjekte*

Am Ende seines Lebens befand Freud sich in der interessanten Lage, nicht zu wissen, ob das, was er mitteilen wolle, als längst bekannt und selbstverständlich oder als völlig neu und befremdend gewertet werden solle, glaubt dann aber eher das Letztere (vgl. 1940e, S. 59). Diese Ankündigung steht am Anfang eines Fragment gebliebenen Manuskripts vom 2. Januar 1938 mit dem Titel *Die Ich-Spaltung im Abwehrvorgang*. Ihm sei

endlich aufgefallen, dass das jugendliche Ich der Person, die man Jahrzehnte später als analytische Patienten kennen lernt, sich in bestimmten Situationen der Bedrängnis in merkwürdiger Weise benommen hat. Die Bedingungen hierfür kann man allgemein und eher unbestimmt angeben, wenn man sagt, es geschieht unter der Einwirkung eines psychischen Traumas (ebd.).

Im selben Jahr erläutert Freud die psychischen Traumata: Sie »gehören der frühen Kindheit bis etwa zu 5 Jahren an. Eindrücke aus der Zeit der beginnenden Sprachfähigkeit heben sich als besonders interessant hervor; die Periode von 2-4 Jahren erscheint als die wichtigste; (...) die betreffenden Erlebnisse (...) beziehen sich auf Eindrücke sexueller und aggressiver Natur, gewiß

¹ Erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten auf der Jahrestagung der DGAP in Köln 2022. Die Grundgedanken des Vortrags sind ausführlich behandelt und in einen sprachanalytischen Begründungszusammenhang eingebettet in meinem Buch *Sprache und Leib. Eine Epistemologie der psychoanalytischen Praxis* (2018).

auch auf frühe Schädigungen des Ichs (narzißtische Kränkungen)« (1939a, S. 179).

Die Erlebnisse reichen von milderer Formen der Folter, der Überfürsorge und Überwältigung mit Gefühlsäußerungen, emotionaler Kargheit und Ignoranz, dem ignorierenden Schweigen und entwertender Ironie bis zu brutalen sexuellen Handlungen und aggressiven Impulsdurchbrüchen. Immer ist die ganze Person des Kindes von diesen widrigen Botschaften der Erwachsenen betroffen.

Szenen aus einer Alkoholikerfamilie

Ein etwa vierjähriger Sohn beobachtet seinen Vater beim Trinken von Alkohol und dabei, wie dieser langsam die Kontrolle über seine Sprache verliert. Der Sohn fragt seinen Vater ängstlich, warum er so komisch rede. Der Vater antwortet ihm, gereizt, er sei bloß müde. Der Sohn reagiert auf die Mitteilung des Vaters seinerseits mit einer Spaltung, er hält die beiden Inhalte getrennt. Wechselweise könnte nun einer der Inhalte jeweils das psychische Erleben bestimmen: Wenn der Sohn seinem Vater glaubt, dann ist alles gut, der Vater ist bloß müde. Wenn der Sohn seiner eigenen Wahrnehmung und Erfahrung glaubt, dann hat er Angst vor den ihm bekannten Auswirkungen.

»Die beiden entgegengesetzten Reaktionen auf den Konflikt bleiben als Kern einer Ichspaltung bestehen« (ebd.): Das ist »ein Einriss im Ich, der nie wieder heilen, aber sich mit der Zeit vergrößern wird« (1940e, S. 60). Dieser Einriss trennt Fühlen und Denken, der Sohn hört auf, der eigenen affektiven Wahrnehmung zu trauen, um dem geliebten Vater, von dem er abhängig ist, wieder nahe zu sein.

Ganz am Ende der nachgelassenen, unfertigen Schrift *Abriss der Psychoanalyse* ergänzt Freud seine Angabe, dass das kindliche Ich unter der Herrschaft der Realwelt unliebsame Triebansprüche durch die sogenannten Verdrängungen erledige durch die Feststellung, dass das Ich in der gleichen Lebensperiode (mit dem Spracherwerb) oft genug in die Lage komme, sich einer peinlich empfundenen Zumutung der Außenwelt zu erwehren, was durch die *Verleugnung* der Wahrnehmung geschehe, die von diesem Anspruch Kenntnis gäbe (1940a, S. 134). Geht es um Beschämung und um Scham?

Kehren wir kurz zur Alkoholikerfamilie zurück und machen uns ein Bild. Die Situation hat sich ein wenig verändert, die Antwort des Vaters auf die ängstliche Frage seines Sohnes heißt jetzt:

»Ich bin müde, was fragst du so blöd?« Das könnte einmal so verstanden werden, dass der Sohn für seine Frage missbilligt wird, »blöde Frage«, oder verachtend, nach dem Muster »Was bist du wieder blöd?«. Im ersten Fall bekommt der Sohn

Schuldgefühle und Angst vor Strafe, weil er den Vater mit seiner Frage ›verletzt‹ hat. Im anderen Fall ist er beschämt, weil er als ganze Person nichts wert bzw. blöd ist.

Der Vater fühlt sich durch die Frage seines Sohnes ertappt und in seiner Selbstverunsicherung bloßgestellt. Weil er diesen Zustand nicht erträgt, wehrt er ihn verleugnend ab und reagiert aggressiv. Er reguliert sein Selbstwertgefühl, indem er seinen Sohn beschämt.

Die (Bewältigungs-) Reaktionen des Kindes auf (chronisch) widriges Benehmen der Eltern nimmt, so meine ich, notwendig folgenden Verlauf:² Sobald Sprach- und Selbstentwicklung des Kindes es erlauben, übersetzt sich das Kind das widrige elterliche Benehmen in Form einer Gewissheit: *Es muss an mir liegen, dass sie sich so benehmen, ich bin nicht richtig*. Die Scham, nichtswürdig zu sein, ist jedoch nicht aushaltbar. Es leugnet die Realerfahrung und imaginiert Elternfiguren, die sich dem Kind liebevoll zuwenden werden, wenn es sich nur anstrengt, ein gutes Kind, ein besseres Kind zu werden. Darum kann es sich bemühen. Denn mit dem Gefühl, die Eltern seien irgendwie entrückt, ignorierend oder wirklich böse, kann ein Kind nicht leben. Und auch wenn immer wieder kurz aufblitzt, dass das oder die so nicht richtig sind, kann das Kind unmöglich psychisch daran festhalten. So verkehrt das Kind die nicht-aushaltbare Scham, nicht gut genug, schlecht oder falsch zu sein, in Schuld. Diese Selbstübersetzung erzeugt Halbwesen (elterliche Introjekte) auf der psychischen Bühne des Kindes, Halbwesen, gewissermaßen leibnahe Überlebsel der Erwachsenen, die ihre Funktion »fast ohne Veränderung« (Freud, 1939a, S. 224) fortsetzen. Sie verdanken sich den frühesten Identifikationen, den Anverwandlungen. Die Tatsache, dass mehrere koexistieren können, »gestattet vielleicht«, so hatte Freud sich ausgedrückt, »diese psychischen Personen wörtlich zu nehmen« (Laplanche & Pontalis, 1972, S. 221).³ Das ist eine glückliche und bemerkenswerte Formulierung, die darauf hinweist, dass beim Spalten die reflexive Selbstrepräsentanz aussetzt, sodass die Introjekte erlebt werden als ob sie Realität wären (vgl. Beland, 1989, S. 91). Introjekte sind, als kommentierende Erwachsene, psychisch so gut wie real anwesend, und zwar umso konkreter, je schwerwiegender die Traumatisierung war. Wenn Patientinnen und Patienten über ihre Eltern sprechen, ändert sich oft ihr Ton, wird leiser, ängstlicher. Darauf angesprochen, dass die doch gar nicht anwesend sind, sagen sie oft, aber mir kommt es so vor. Manchmal übernehmen diese nicht integrierten,

2 Hier nehme ich Gedanken von Ehlert-Balzer (1996) auf und verallgemeinere sie.

3 Freud gebraucht das Wort ›Überlebsel‹ in einem Brief an Fließ, in dem er bündig darlegt, dass bei der Verdrängung, dem Versagen der Übersetzung, ein Anachronismus bestehen bleibe, »in einer gewissen Provinz gelten noch ›fueros‹; es kommen ›Überlebselzustände‹ (zit. bei Laplanche, 1992 S. 487). Spanisch ›Fuego‹ bedeutet ›Vorrecht‹. Überlebsel sind in diesem Zusammenhang (in dem nicht Verdrängung sondern Verleugnung Hauptmodus der Abwehr ist) psychische Personen mit Vorrechten.

inneren Begleiter passagenweise das Reden und wir hören mehr oder weniger unverstellt die damaligen Erwachsenen.

Ferenczi hat von der traumatischen Progression (1984, S. 522) gesprochen: Das Kind wird vorzeitig zum Experten der Einfühlung in die Erwachsenen und der Deutung ihrer Befindlichkeit, um sich darauf einzustellen, um zu sein, wie diese es (unbewusst) wünschen. Das Kind lebt real mit der phantasierten Schuld, Ursache für die Konflikte zu sein. Und es lebt mit der (notwendigen) Phantasie, die Eltern heil machen zu können. Es entwickelt mit der Zeit Allmachtsfantasien und lebt eine frühreife, illusionäre Autonomie. Das »Ich schafft sich selbstherrlich eine neue Außen- und Innenwelt« (1924b, S. 389), so Freud.

Verdrängen, Spalten, Verleugnen, Selbstabwertung und Idealisieren sind allesamt psychische Aktivitäten. Wir sind handelnde Lebewesen. Wenn wir nicht aktiv, psychisch aktiv sein können, und sei es abwehrend, hören wir auf psychisch zu existieren. Die Abwehr dient dem Schutz vor Unerträglichem, genauer: dem Schutz vor dessen Wiederauftreten. Sie dient zugleich dem Aufrechterhalten einer illusionären Autonomie. Das ist gewissermaßen Sinn der Konstruktion der inneren Welt des Patienten (oder seines Frühstörungsanteils). Deren Statik ist mehr oder weniger instabil, und die vielfältigen neurotischen Stile verstehe ich als Verkleidungen des Gerüsts. Wo scheinbar neurotische Verhältnisse die Szene beherrschen, dienen auch sie dem Aufrechterhalten der Autonomie. Anders gesagt: Die vielfältigen Erkrankungsbilder sind in meinem Verständnis in dem Maß leichte, schwere oder schwerste psychische Erkrankungen, in dem sie einen narzisstischen, einen Integrationskonflikt bewältigen müssen. Es gibt keinen neurotischen Patienten ohne (mehr oder weniger) »primitive« Abwehr, heißt es auch bei Wurmser (2016, S. 10). Selbst- und Integrationsprobleme, so kann man bei Loewald lesen, seien wahrscheinlich noch universaler und noch tiefer liegend als psychosexuelle Konflikte des ödipalen Kerns der Neurose. Sie seien das, was einige den psychotischen Kern unseres Seelenlebens nennen (vgl. Loewald, 1986, S. 370). Je schwerer psychische Erkrankungen sind, desto mehr stehen Scham- und Schuldangst im Zentrum. Und zwar, wie wir sehen werden, in der genannten Reihenfolge, erst Scham und dann Schuld.

Doch zuvor eine terminologische Bemerkung: Solange die Scham uns umgrenzt erscheint, wenn wir uns für eine Unzulänglichkeit, einen Fehler, eine Schwäche schämen, gibt es ein Ich, das sich für etwas schämt. Die Scham ist sagbar. Diese reflexive Distanz verschwindet, wenn das Ich sich in toto seiner selbst schämt. Diese existentielle Schamangst ist, so meine ich, die Angst vor einem objektlosen Zustand. In der Schamangst ist die Scham nicht mehr begrenzt. Es ist die Angst vor einem Zustand, in dem das Ich im konkreten Sinn des Wortes keinen Ort hat. Sie gilt gemeinhin als unsagbar. Patientinnen von mir haben folgende Sätze gefunden: *Ich löse mich auf. Ich müsste mich aus mir herausreißen. Ich weiß nicht wohin mit mir. Ich will vor mir weglaufen...*

Wenn der Patient einem spontanen Impuls zu folgen und sich zu fühlen beginnt, ist er mit einem Introjekt konfrontiert, welches das Geschehen (schematisch gesprochen) mit der Feststellung *Du doch nicht* kommentiert. Die anthropologisch allgemeinste Form der Beschämung ist Ausgrenzung aus der Beziehung zu einem anderen, aus einer Gruppe, oder einer Gemeinschaft. »Ohne das Dazugehören-Wollen kann das Individuum keine Scham empfinden, wenn es moralische Normen verletzt, und keine Empörung, wenn andere sie verletzen«, hat der Sprachphilosoph Tugendhat konstatiert (1979, S. 60). *Du doch nicht* heißt *schäm dich*, und übersetzt: *Dein Wunsch, dich zu fühlen und etwas Eigenes zu sein, oder einer zu sein wie ich (wir), ist anmaßend, du bist es nicht wert*. Das findet überall statt, in Jugendgruppen, im Knast und anderen Institutionen. Immer geht es um den Wunsch dazuzugehören. Die Ablehnung ist so archaisch wie der abgelehnte Wunsch. In der Entwicklung des Individuums ist die Identifikation mit dem – und die Identifikation durch den (vgl. Laplanche, 2014, S. 28) – bewunderten Erwachsenen die ursprünglichste Form der affektiven Bindung an ein Objekt (Freud, 1933a, S. 69). Sie ist primär und hat dann auch die Übernahme der Vorschriften und Verbote, die zum Überich gehören, zur Folge. Schamkonflikte sind die früheren, nämlich Selbst- bzw. Integrationskonflikte.

Der narzisstische Komplex

Dessen Lösung, die Bewältigung der Schamangst, steht im Zentrum des narzisstischen Komplexes, wie ich ihn nennen möchte. Bleibt er ungelöst, kann die Abfolge von Opfern der Scham, die sich zu beschämenden Tätern machen, um ihr zu entgehen, (in der Generationenfolge) nicht unterbrochen werden.

Bei der Beurteilung von impulsiven Auseinandersetzungen steht meist die Aggressivität des Täters im Mittelpunkt. Aber mit deren allgemeiner Erklärung tun wir uns nach wie vor schwer. Wir könnten spekulativ eine angeborene, uns allen inhärente Aggressivität annehmen. Dann wäre »das Destruktive« primär. Wenn wir hingegen davon ausgehen, dass das Ichideal (das archaischere *Leibeserbe*) die frühere Struktur ist, mit der Schamangst als leitendem Affekt, brauchen wir die spekulative Annahme nicht. »Das Destruktive« wäre eine Reaktion auf Schamangst, nämlich deren Abwehr. Die Allgemeinheit dieses ätiologischen Schemas, das mit Beschämung und Schamangst beginnt, ruht auf der begrifflichen Bearbeitung und der Verallgemeinerung der (klinischen) Erfahrung, dass Kinder die Schuld für familiäre Konflikte und das widrige Verhalten der Erwachsenen zunächst bei sich suchen, um der Scham zu entgehen. Ich meine, *sie können nicht anders*. Hier liegt die Quelle der allfälligen Parentifizierung.

Im Metropolitan Museum of Art gibt es einen Skulpturengarten und darin

die Marmorstatue eines Mannes mit seinen Kindern und das Gesicht des Mannes ist von solcher Verzweiflung erfüllt, und die Kinder zu seinen Füßen klammern sich an ihn, flehen ihn an, so scheint es, während er gequält auf die Welt draußen blickt, die Finger beider Hände am Mund, aber seine Kinder haben nur Augen für ihn, und als ich das endlich sah, sagte ich bei mir: Oh.

Ich las die Plakette, auf der stand, dass diese Kinder ihren Vater bitten, sie als Speise zu nehmen, er stirbt im Gefängnis den Hungertod, und diese Kinder wollen nur eines: die Qual ihres Vaters beenden. Sie wären froh, ach, mehr als froh, sich von ihm aufessen zu lassen.

Und ich dachte: Dieser Mann wusste also Bescheid.

Der Bildhauer, meinte ich. Er wusste Bescheid.

Und auch der Dichter, bei dem die Szene beschrieben ist, die hier zum Bild wird. Er wusste es auch.«

Und, auch die Schriftstellerin Elizabeth Strout, die diese Szenerie in ihrem Roman *Die Unvollkommenheit der Liebe* wiedergibt, weiß Bescheid.

Schuld ist leichter zu ertragen als Scham, weil man etwas tun, die Schuld abzutragen versuchen kann. Auch Kain ist aus Scham zum Mörder geworden, er hatte sich durch die Nichtachtung seiner Gaben durch den Herrn so unerträglich beschämt gefühlt (vgl. Bastian & Hilgers, 1989). Sich schuldig fühlen am Zustand der Eltern und der Versuch, sie heil und wiedergutzumachen, sind die einzigen Möglichkeiten des kleinen Kindes, das primäre Objekt wiederzugewinnen und der Schamangst zu entgehen. Man könnte meinen, auf der theoretischen Ebene würde diese Abwehrbewegung kollektiv vollzogen. Lansky (ein Freund von Wurmser) klagt, fast jede große Schulrichtung der Psychoanalyse (wie die klassisch freudianische und die heutige Konflikttheorie, die kleinianische und neokleinianische Schule oder die Selbstpsychologie) würde die Schuldynamik in den Vordergrund rücken, sodass die ans Ichideal geknüpfte Schamdynamik kaum Beachtung fände (vgl. Lansky, 2008, S. 952). In seinem Aufsatz *Spaltung und projektive Identifizierung als Abwehrmanöver gegen Scham* gibt Lansky uns zu bedenken, dass unsere Konzentration auf den Machtaspekt bei impulsiven, aggressiven Übergriffen, den beschämenden psychischen Zustand der Desorganisation und Dissoziation, in dem das impulsive Handeln erfolgte (ebd., S. 946), ausblende. Die »Paranoia der paranoid-schizoiden Position (betrifft) nicht die Angst vor völliger Vernichtung, sondern die Scham angesichts der eigenen Verletzlichkeit gegenüber Ausnutzung, Demütigung, Herabsetzung oder Ächtung« (ebd., S. 954). Um der Scham zu entgehen macht sich das Ich zum Täter, beschämt andere und gewinnt so seine Selbstachtung zurück, so könnte man das Schema dieser Dynamik bestimmen (ebd., S. 948).

Das Übersehen der Scham

Wenn unsere Beurteilung von klinischem Material auf die Schulddynamik fokussiert ist, übersehen wir die Bewegung, in der Scham in Schuld umgewandelt wird. Wie beiläufig und unbemerkt das geschieht, können wir an einem Beispiel aus einer Supervision studieren, das Krejci berichtet:

Eine Patientin, die ihrem Analytiker außerhalb des Settings die Mitteilung hatte zukommen lassen, dass sie ihn liebt, ist rationalisierend mit Überlegungen beschäftigt, wie man Abschied nimmt. Sie hatte gesagt, dass sie es nicht aushält, die Beziehung zu ihrem Sohn, aber auch die zu ihrem Analytiker zu betrauern. (Ihr Sohn vermeidet jeden direkten Kontakt mit ihr.): »Ich bevorzuge Konstruktionen« sagt die Patientin: »Ich habe in der Übertragung zu viel idealisiert. Ich weiß, ich betrüge mich, auch bezüglich meines Sohnes: Er hat nicht nur meine Gene, sondern auch die von seinem Vater, gemischt mit einer starken Persönlichkeit. Da schiebe ich es weg: Es liegt nicht an mir, wobei ich das auch nicht glaube. – Was Sie betrifft, wertere ich mich auch ab: Sieh dir den Altersunterschied an, das, was ich, und das, was er zu bieten hat.« – Analytiker: »Also: Ein Schuldiger muss her.« – Patientin: »Das haben Sie jetzt richtig süß gesagt. Es scheint so. War immer meine Schuld.« (Krejci, 2011, S. 19)

Das Beispiel ist nicht kasuistisch gemeint, es soll verdeutlichen, wie man Spaltungsphänomene in der Übertragung wahrnehmen kann. Wenn man mit dem Konzept der Ichspaltung arbeite, würde man die rationalisierende Verwendung der Sprache als Indiz nehmen, das auf einen abgespaltenen Persönlichkeitsbereich hinweise (vgl. ebd., S. 19). Doch Krejcis Kommentar ist so rätselhaft und verwirrend wie die abschließende Intervention des Analytikers. Sie meint nämlich, in der Sprache der Patientin lasse sich ein »plötzlicher Durchbruch [...] wahrnehmen« (ebd.), bezieht sich dabei aber offenbar nicht auf das Sprechen der Patientin in der therapeutischen Szene, sondern auf die »plötzliche Grenzüberschreitung« (ebd.), die Mitteilung der Patientin außerhalb des Settings. Die Liebeswerbung sei ein Enactment, in ihm äußere sich die Seite der Patientin – ein unintegrierter »amoralischer«, Selbstanteil (ebd., S. 19) –, die den Analytiker verwickeln, verführen und letztlich zu depotenzieren versuche (ebd., S. 20). Die Verwirrung in der Gegenübertragung (ebd., S. 19), sei Folge dieser »Attacke« (ebd.).

Einerseits müssen wir, so Krejci, auf die Sprache unserer Patienten hören, um die Ichspaltung entdecken und unserer Integrationsaufgabe gerecht werden zu können (ebd., S. 20). Andererseits soll der Analytiker in der Lage sein, »die verschiedenen Elemente der Gesamtsituation einschließlich der Gegenübertragung integrierend zu fühlen und zu denken und sich daher *nicht in erster Linie auf den Inhalt des Gesagten* beziehen, sondern auf das, was vor sich geht« (ebd., S. 20, kursiv W. H.), damit die Patientin erleben könne, was sie in der Übertragung –

auch sprachlich – *tue*, auf welche Weise sie die Beziehung zu sich selbst und zum Analytiker angreife und unterbreche bzw. was sie in der analytischen Beziehung inszeniere (ebd., S. 22).

Diese Konzentration auf die Gesamtsituation (Krejci) nimmt die Schuldynamik in den Blick und verhindert gerade, so hat es den Anschein, im Hören auf die *Sprache* der Patientin ihrer ganzen inneren Not gewahr zu werden. Die Patientin beteuert, dass sie in Bezug auf ihren Sohn nicht allein schuld sei. Aber sie kann das nicht fühlen, nur sagen: »Ich bevorzuge Konstruktionen. Ich habe in der Übertragung zu viel idealisiert. Ich weiß, ich betrüge mich...«. »Was Sie betrifft, werte ich mich auch ab: Sieh dir den Altersunterschied an, das, was ich, und das, was er zu bieten hat.« Dieses Statement dokumentiert eine bemerkenswerte (kognitive) Selbstwahrnehmung. Die Patientin weiß, dass sie verleugnet. Sie weiß, dass sie sich ihren Analytiker schöngeredet hat (wie offenbar auch ihren Sohn). Sie weiß, dass sie sich betrügt und beklagt, dass sie nichts zu bieten hat. Aus Angst vor Scham und aus Angst beschämt zu werden, kann sie ihre *Liebesbedürftigkeit* nicht wahrhaben. Doch auch dieser Analytiker hat eine Schuldynamik vor Augen: »Also: Ein Schuldiger muss her.«

Scham bzw. Beschämung taucht in dem ganzen Text nur einmal auf, und zwar in einer allgemeinen Bemerkung über die Folgen einer uneinheitlichen Selbstrepräsentanz. Dann nämlich stoße die »Aufforderung, sich nach innen zu konzentrieren und in sich hineinzuhören, auf Ratlosigkeit und große Beschämung durch die beschädigte, unvollkommene Selbstwahrnehmung« (ebd., S. 17). Das ist nicht leicht zu verstehen. Schämt sich die Patientin, weil sie ihren »amoralischen« Selbstanteil (ebd., S. 20), die triebhaft-ungezügelter Seite ihres Ich (ebd.) verleugnet? Schämt sie sich nicht vielmehr, weil sie an ihrem Selbstwert zweifelt und sich des Analytikers (und seiner Liebe) für nicht würdig hält? Ihre Reaktion: »Das haben Sie jetzt richtig süß gesagt«, verstehe ich als hilflosen Versuch, den Kopf oben zu behalten. Ihr abschließendes: »Es scheint so. War immer meine Schuld«, artikuliert den resignativen Rückzug in die vertraute Selbstbezeichnung, etwas falsch gemacht, Schuld zu haben, um der Beschämung und der Scham zu entgehen.

Man muss bedenken: Das Beispiel aus der Supervision will ein Konzept verdeutlichen und ist nicht Teil eines Behandlungsberichts. Wir wissen nichts vom Kontext und nicht, wie es in der Behandlung nach dieser Szene weitergegangen ist. Wir können nur sehen, dass in dieser Szene (und deren Kommentierung) die Schamproblematik außer Acht geblieben ist beim Analytiker und bei seiner Supervisorin. Noch ein Beispiel:

Eine Patientin hatte nach einer nicht als hilfreich erlebten achtzigstündigen tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapie (ihr Therapeut hatte sie 10 Mal im Laufe eines Jahres vergessen, sie hatte ihn nicht verlassen können, weil niemand sie hätte haben wollen) schließlich bei einem Analytiker (Krause, 2017) eine analytische Psychotherapie aufgenommen, die so wirksam schien, dass sie nach einem

dreiviertel Jahr ihre Arbeit wieder aufnehmen konnte. Er findet sie in der 80. Stunde in folgendem Zustand vor: »Statt zu liegen lief sie im Behandlungsraum auf und ab. Ihre Hände hatten sich selbstständig gemacht, sie rangen miteinander, die Sprache war hochfrequent piepsend, die Atmung schnappend und schnell. Die Augenlider presste sie intensiv zusammen und versteckte das Gesicht immer wieder in den Händen; sie musste laufen, sich anlehnen, setzen und wieder laufen und dabei jeden Blickkontakt vermeiden.

Sie meinte, ihren Lebenspartner, der zur Diagnostik im Krankenhaus weilte, besuchen zu müssen. Weil sie aber selbst schwere Angstzustände im Umfeld von Ärzten erwartete, konnte sie nicht hingehen. Sie erlebte sich als nutzlos und verachtungswürdig, weil sie die Hilfe ihres Geliebten, die sie einstmals in umgekehrter Situation von ihm erfahren hatte, ihrerseits nicht geben könne. Sie konnte nicht sehen, dass er keine Hilfe brauchte und sie, in Kenntnis ihrer Ängste, explizit gebeten hatte fernzubleiben. Nach einer Klärung, in der ich zusammenfasste, *dass offensichtlich niemand sie in diesem Zustand brauchen könne*, änderte sich der Panikaffekt schlagartig in Wut und Verachtung: »Ich hasse schwache, nutzlose Leute«.

Nun ging es ihr besser, aber sie hatte die Seiten gewechselt. Sie war nun mit der Verfolgerin (einem Mutterintrojekt) identifiziert. Dass dies eine andere Person ist, konnte man hören, sehen, spüren und riechen. Die Stimme wurde messerscharf, energiegeladen, sehr viel tiefer. Der Blickkontakt wurde wiederhergestellt, war stechend und intrusiv« (Krause, 2017, S. 459, kursiv W. H.).

Krause versteht das averbale Verhalten der Patientin am Anfang der Stunde als Wiederkehr eines »distress cry«, der bei Babys als Indikator für einen Systemzusammenbruch gelte und sich bei Panikattacken Erwachsener, die eigentlich eine frühkindliche Trennungsangst signalisieren, wiederfände (ebd. S. 455). Doch in dieser Beschreibung bleibt die auf der Hand liegende Scham- und Beschämungsdynamik verborgen. Ich verstehe das Verhalten der Patientin als Ausdruck ihrer Angst, buchstäblich nicht zu wissen, *wohin mit sich*, angesichts ihrer Schamangst nutzlos und verachtungswürdig zu sein, sich ihrem Therapeuten so zu präsentieren in der gefühlten Gewissheit von ihm deswegen fallen gelassen zu werden – in der 80. Stunde. Durch die Identifikation mit dem mütterlichen Introjekt behauptet sie sich.

Was an der Schamangst ist es, dass Freud ihr so wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat? Wurmser schreibt in der Einführung in sein großes Buch *Die Maske der Scham*, verglichen mit ihrem Gegenstück, der Schuld, sei die Scham eine »Zu-kurz-Gekommene« (Wurmser, 2016, S. 11) ein *underdog*; in Literatur, Supervision und Diskussionen in hohem Maße unterschätzt (ebd.). Was am Schreiben über diesen Affekt war es, dass Wurmser dazu gebracht haben mag, einen großen Teil des Materials mehr als zehn Jahre in der Schublade zu lassen (ebd.)?

Seine Antwort ist aufschlussreich: Er habe das Material erst wieder aufnehmen können, als er in der Lage gewesen sei, es mit weniger idiosynkratischer (nur ihn betreffender) Erfahrung anzugehen (ebd.). Er hatte wohl die Befürchtung, so verstehe ich seine Überlegungen im Vorwort zur 1. Auflage 1989, seine Zugehörigkeit zur *scientific community* könnte infrage gestellt werden. Wer deren Normen verletze, durch »ungewöhnliche Akzentsetzung, durch Abänderung der Technik« (Wurmser, 2016, S. XXIX), setze sich selbst der Vereinzelung und damit früher oder später auch einer Form des Schamgefühls aus (ebd.). Der Einzelgänger, der sich mit der Scham beschäftigt, droht – als ob der Begriff selbst dem Stigma der Scham unterworfen wäre (ebd.) – ausgeschlossen zu werden. Manchmal war es ihm in der Diskussion mit seinen Freunden so vorgekommen, als wäre die Erwähnung der Scham nicht »comme il faut« (ebd.). Wurmser muss befürchtet haben, das Trauma könnte sich wiederholen, denn als er etwa sieben Jahre alt war, erfuhr er mit Schrecken von anderen Kindern, dass er unannehmbar sei, weil er zu einer anderen »Rasse« gehöre. Obwohl seine Familie seit drei Generationen in dem kleinen Städtchen lebte, wurden sie doch als Fremde und Eindringlinge behandelt« (Wurmser, 2016, S. 7). Die anderen Kinder hatten ihn als minderwertigen Außenseiter verhöhnt, weil er anders war. »Gegenüber der Alterität des Anderen sind die Abwehrmethoden unabänderlich dieselben«, stellt Laplanche fest: »Versuch der Angleichung, Verleugnung der Differenz, Absonderung, Zerstörung« (1996d, S. 200). Das sind die Folgen eines uralten Geschehens.

Nach dem Sündenfall

Die Geschichte vom Sündenfall gibt über dessen Schema Auskunft: Als Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze. Adam und Eva schämen sich voreinander und vor Gott.

Vor dem Sündenfall waren beide Geschlechter gleichvollkommen. Mit dem Sündenfall ist den Menschen die Aufgabe gestellt, ihre Unvollkommenheit oder, anders, ihre Fehlerhaftigkeit, psychisch zu verarbeiten und den verschiedenen Anderen, den Mann, die Frau, das Kind, als gleichwertiges, gleichunvollkommenes Selbst zu respektieren und nicht als minder zu betrachten zur Verbesserung des eigenen Selbstgefühls. »Wir gehen, gleich, ob Mann oder Frau, mit demselben, nicht aufhebbaren Mangel durchs Leben« (2018, S. 541), hat Frau Rohde-Dachser in einem Aufsatz zur Geschlechterbeziehung formuliert. Scham ist der schlimmste Affekt, weil wir uns damit nicht an den Anderen wenden können. Er beruht ja gerade auf der Hereinnahme der (tatsächlichen oder phantasierten) Abwertung durch den Anderen. Scham bildet wesentlich den Boden von Objektbeziehungsschwierigkeiten, der Not, in der Gegenwart eines Anderen ein eigenständiges Subjekt zu bleiben.

Die erwähnten Introjekte kommentieren jedoch, beschämend oder beschuldigend oder beides, jeden lebendigen Impuls. *Du doch nicht!* Das Selbst ist falsch und das Kind, das dem Gefühl nicht entrinnen kann, wählt die Selbstbeschuldigung als Ausweg. *Es kann nicht anders.* Ein besonderes Merkmal dieser Bewegung ist der versperrte psychische Zugang zu den eigenen Erfahrungen. Das Kind hatte gelernt und der Patient fährt darin fort, die eigenen Wörter ihrer affektiven Bedeutung zu entkleiden, nicht zu fühlen, wovon er spricht. Er würde Unerträglichem begegnen. Fühlen, was man denkt, ist etwas Eigenes. Der Wunsch und der Anspruch, selbst zu Wort zu kommen, würden abermals kommentiert: *Du doch nicht!*

Freud hat diesen Affekt vernachlässigt, im *Wörterbuch der Psychoanalyse* von Laplanche und Pontalis kommt Scham als Stichwort gar nicht vor (ebensowenig wie im *Wörterbuch der kleinianischen Psychoanalyse* von Hinshelwood) und im deutschen Sprachraum ist sie erst mit den Arbeiten von Wurmser Ende des vorigen Jahrhunderts ein eigenes Thema geworden. Seitdem ist eine Flut von Büchern mit dem Thema über uns gekommen, aber in unseren kasuistischen Diskussionen steht immer noch die Frage im Vordergrund, wie Patienten ihre Destruktivität bewältigen.

In einer schon weit fortgeschrittenen, langen analytischen Psychotherapie sage ich zu der Patientin, wie es wäre der (verstorbenen) Mutter in der Phantasie gegenüberzutreten und so etwas auszusprechen wie: Ich bin anders, als Du denkst, ich habe mehr und andere Fähigkeiten, als *Du mir zugebilligt hast, Du hast mich in Vielem nicht verstanden. Die Patientin schweigt – und sagt dann leise, ich kann sie doch nicht so dastehen lassen.* Es stellte sich dann heraus, dass Sie meinen Worten affektiv gefolgt und dann in etwas diffus Unerträgliches geraten war. Sie hatte sich vorgestellt, wie ihre Mutter reagiert – wiederum beschämend.

Ich meine, hier tut sich das Schwerste auf: Das Wahrhaben, dass die Mutter in ihrer Art nicht gut genug gewesen war. Und die Patientin muss sich sagen, auch um meinetwillen hat sie sich nicht geändert. Meine Liebe hat sie nicht geändert. Meine Liebe war nicht genug. Unter diesen Bedingungen ist die Integration der Introjekte, ist Trennung nicht möglich. Wieder haben wir es mit Schamangst zu tun. Einmal mit der Angst, (in ihren Augen) nichtswürdig gewesen zu sein. Und wir müssen ertragen, dass die Erwachsenen sich schämen, wenn wir einen moralischen Anspruch erheben und sie mit ihren Pflichtvergessenheiten, gegebenenfalls mit ihren Vergehen konfrontieren. *Was für eine Anmaßung!* – kommentiert das Introjekt.

Schamangst

Wenn von unserem »psychotischem Kern« die Rede ist, dann geht es um die Schamangst. Von außen könnten wir *formulieren*: Der Patient hat die (pathologische) Überzeugung, dass er gänzlich unwert ist. Können wir *fühlen*, wie das ist? Wohl kaum. Wir würden die Scham nicht aushalten, würden womöglich in eine »Schampsychose« (Wurmser) geraten. Wenn wir es mit einem solchen Patienten zu tun haben, geraten wir in eine brisante Situation. Ohnehin ist es schwer, Schamangst zu erfassen, weil Scham in dieser Ausprägung nicht als ein von uns wahrnehmbarer Affekt hervortritt (vgl. Lansky, 2008, S. 930f.). Alle Arten vegetativer Störungen und körperlichen Missbehagens bzw. Inszenierungen können darauf verweisen.

Wir müssen von der dynamischen Macht der Schamangst theoretisch wissen, um das körpersprachliche Verhalten als deren Ausdruck (zumindest kognitiv) interpretieren zu können. Auch wenn wir die »zugehörigen« Affekte des Patienten nicht (mit-) fühlen können. Aber wir haben unsere Erinnerung:

Wir können nicht vergessen, wo, wann, wofür und vor wem wir uns einmal geschämt haben, und alle Erinnerung steigt in uns auf, geraten wir wiederum in jenes, unser selbst verzehrendes Gefühl, dass uns die Würde nimmt... Wer sich schämt, verachtet sich. (Neckel, zit. Bei: Raub 1997, S. 38)

»Denn die Rosen der Schande glühen in alle Ewigkeit« (Nesser, *Der Tote vom Strand*, 2004, S.161). Die Angst vor dieser Glut ist die Angst, welche die Trennungsangst so unerträglich macht: Es ist die Angst, vom (Liebes-) Objekt verlassen zu werden, weil das Selbst unannehmbar ist. In einer solchen Situation stehen wir auf narzisstisch prekärem, dünnem Eis. Eingefroren, unfähig einer angemessenen Intervention. Wir können diesen Zustand des Patienten nicht deuten! Das ist die Gesamtsituation. Dieser müssen wir Rechnung tragen. Im Einzelfall ist die entfachte Glut mehr oder weniger brennend, und wir können uns besinnen und den eigenen Zustand *anerkennen und aushalten*. Gelingt das, sind wir wieder als hinreichend selbstsichere Person anwesend. Mir scheint, das ist die einzige Möglichkeit, die Schamangst-Beschämungsdynamik zu unterbrechen. Mir scheint auch, dass wir alle brennende therapeutische Situationen kennen und dass wir dazu neigen, sie auszuhalten *und* zu übergehen.

Wie wenn wir in eine Szene geraten wären, in der ein Fünfjähriger, vollkommen außer sich, in die Arme des Erwachsenen stürzt. Die Panik des Sohnes greift ihn an und erschreckt ihn, und er kann sich in den psychischen Zustand des Kleinen nicht einfühlen. Er hält ihn fest in der Umarmung. Von da aus kann, was den Kleinen so schrecklich verstört hat, vielleicht vorsichtig aufgeklärt werden. Wie könnten wir die therapeutische Situation halten?

Unsere Interventionen sollen die Gesamtsituation bändigen. Auf der einen Seite der Patient, der in Gefahr ist, außer sich zu geraten – auf der anderen Seite der Analytiker, der beschreiben kann, was für eine Angst das ist und wo sie herkommt. Ich meine, an dieser Stelle könnten wir unser Wissen teilen. Wir könnten unsere Patienten über die Beschämungs-Scham-Dynamik aufklären: dass Scham ein schlimmes, peinliches Gefühl ist, und wir könnten darauf hinweisen, dass das Reden darüber allgemein schwer fällt, weil es auf eine nicht beschämende Weise geschehen müsse – das ist eine Zusicherung. Dann hätte die Gesamtsituation einen ausgesprochenen Rahmen für beide, und der Analytiker stünde für diesen.

Wenn es um die Entwicklung der psychischen Integrität gehe, sollte unsere Haltung von Objektivität und Neutralität bestimmt sein, rät Loewald (und nimmt die Tradition auf), um dann fortzufahren, dass deren Wesenskern Liebe und Achtung seien. Die Eltern-Kind-Beziehung könne hier als Modell dienen (Loewald, 2017, S. 518). »Diese Liebe und Achtung«, heißt es weiter, »bilden jenes Gegenstück in der (äußeren) ›Realität‹, mit dem interagiert wird, so daß Ich und psychischer Apparat organisiert und reorganisiert werden können« (ebd.). Dabei hat Loewald Patienten vor Augen, bei denen sich das Hauptaugenmerk des Analytikers auf den durch alle Übertragungsverzerrungen hindurch zumindest in Rudimenten sich enthüllenden Kern des Patienten, der deformiert worden sei, richten könne (ebd.). Ich würde das so ausdrücken: Es braucht manchmal eine sehr, sehr lange Zeit, bis Patienten sich trauen, sich und ihrem Therapeuten nahe zu kommen und anzufangen zu fühlen.

Unser bewusster Selbstbezug ist ein sprachlicher.

Wir wurden in eine Familiensprachgemeinschaft geboren und von ihr aufgenommen, uns wurde die geltende Wort- und Körpersprache aneignet. Wir haben die Zweisprachigkeit und uns darin auszudrücken gelernt. Neben dem Verdrängen haben wir auch Verleugnen gelernt und leben, dementsprechend, auf narzisstisch instabilem Boden.

Darin hatte sich auch das Fremde, das Unbewusste der konkreten Erwachsenen, angesiedelt und Wurzeln geschlagen. Von Anfang an waren wir besetzt (und oft schon im Mutterleib und noch davor, als wir als bloße Ideen existierten). Die Wurzeln des fremden Unbewussten umschließen die Reste der Anderen in uns, der Introjekte. Diese sind vielmehr vertraut als fremd. Leibnahe, psychische Verkörperungen der konkreten Erwachsenen, unser Leibeserbe. Laplanches Rhetorik bei seiner Beschreibung neurotischer Verhältnisse scheint mir auch der Dramatik der Lage des Selbst Rechnung zu tragen: Der Trieb stelle für das Ich das Gleiche dar, wie der Schmerz für den Körper (vgl. 1996e, S.217). In stärkerer Ausprägung bedroht der psychische Schmerz die narzisstische Kohärenz, die Autonomie. Die Not, sie aufrecht zu erhalten, treibt uns zum Verdrängen und aber auch zum Verleugnen.

Wir müssen das Unbewusste der Eltern psychisch integrieren, d.h. den unbewussten Anteil unseres eigenen Redens und Handelns umfassender in die zugehörigen Worte übersetzen. Die psychische Integration des Verleugnens der Eltern folgt zunächst einer anderen Bewegung: Die Selbstzerklüftung muss aufgehoben werden. Im Kern ist das ein Wahrhaben, das psychische Anerkennen dessen, was man kognitiv weiß, was man aber nicht fühlen kann, weil es unerträglich erscheint. Das hat zwei Aspekte: das Gewährwerden, dass wir Opfer von verleugneten Abstinenzverletzungen gewesen waren. Und darüber hinaus das Wahrhaben, dass die Eltern Täter gewesen waren. Hatten sie nicht versprochen, Eltern zu sein?

Anders als in der kleinianischen Theorie, in der »[di]e gesamte Struktur der Persönlichkeit um den Neid organisiert ist« (Hinshelwood, 1993, S. 515), bildet sich das Individuum in meinem Verständnis, indem es die Integrations-Konflikte hinreichend bewältigt. Wir kommen zu uns selbst, indem wir die Scham aushalten, was mit uns ist und woher wir kommen. Winnicott hat Recht, dass man sich kein Kind vorzustellen kann, »das in der frühesten Kindheit so vollkommen versorgt wurde, dass die Persönlichkeit, soweit sie zu einem gegebenen Zeitpunkt integriert ist, nicht bei irgendeiner Gelegenheit überfordert wurde« (Winnicott, 2018 S. 257). Wenn die Persönlichkeit überfordert ist, droht sie zu zerspringen. Wir verleugnen aus Scham, und so sind Frühstörungen in meinem Verständnis Schamkrankheiten.

Täter und Opfer

In der an Ferenczi anknüpfenden Tradition beruht die Weitergabe des Traumas auf der »Introjektion des Angreifers«, dessen »Affekte [...] gegenüber dem Opfer (vor allem Aggression und Schuldgefühl)« sich das Individuum *aktiv* zu eigen macht (Ehlert-Balzer, 2000, S. 729). Doch was auf der Ebene der Phänomene – geschlagene Kinder schlagen später ihre Kinder – unstrittig ist, wird dynamisch, so meine ich, erst verständlich, wenn man sich den narzisstischen Aspekt des Traumas vergegenwärtigt. Das gilt auch für die Unmöglichkeit der Trennung vom Introjekt: Dieses muss nicht deswegen erhalten bleiben, weil es »nicht nur gehasst, sondern unbewusst auch geliebt wird« (ebd. S. 730), sondern weil mit der Trennung vom (verleugneten) realen auch das idealisierte Objekt preisgegeben würde. Früh gestörte Patienten tun so, als hätten Sie ein Los in der Tasche, bei dem die Ziehung längst vorbei ist, aber Sie wollen es nicht wegwerfen. Dann bliebe ihnen nichts, nichts außer der Schamangst.

Psychodynamisch betrachtet gleichen sich die Verhältnisse auf Seiten des Opfers und des Täters. »Beide«, schreibt Oliner, – und nun ist von Nazitätern und Überlebenden die Rede –, beide, »leiden an unbewussten Schuldgefühlen. Das Opfer, das die Aggression internalisiert hat, greift aus denselben Gründen zur Abwehr wie das Nicht-Opfer, das die Schuld externalisieren muss« (1996, S. 34f). Doch ich meine, diese Dynamik stellt ihrerseits eine Art Abwehr dar. Denn

Schuldgefühle ohne reale Schuld sind ein psychischer Irrtum, eine Maskierung der Scham und, selbst für die Schuld gilt, dass sie einhergeht mit der Scham, wesentlich eine Norm verletzt zu haben. Die Überlebenden müssen die monströsen Beschämungen durch die Täter um des Überlebens willen verleugnen. Die Täter müssen ihre ungeheuerliche Scham verleugnen, alles Menschliche weggegeben zu haben. Sie haben nicht nur die Opfer dehumanisiert, sondern auch sich selbst. Wenn es heißt, Überlebende hätten durch ihr Schweigen ihre Kinder zu schützen versucht (vgl. Laub, 2000, S. 889), so ist das, meine ich, der kleinere Teil der Wahrheit. Überlebende konnten nicht sprechen, weil sie in Gefahr geraten wären, *sich zu erinnern* und das heißt zu fühlen. Verleugnenkönnen ist auch ein Segen. Die familiäre, häusliche Situation zwischen Überlebenden und ihren Kindern, stelle ich mir vor, war auch geprägt von *Was ist mit Dir?*-Fragen, bis die Kinder verstanden hatten, dass sie keine Antworten bekommen und aufgehört hatten zu fragen.

Wir können uns in die existenzielle Scham der Patienten nicht einfühlen, weil sie traumatisch ist (sie müsste sonst nicht verleugnet werden). Ich glaube, wir verlangen zu viel von uns, wenn wir bereit sein sollen, die katastrophische Wucht des Traumas in uns aufzunehmen, um dann zu versuchen in Worte zu fassen, was *tatsächlich* geschehen ist, wie Grubrich-Simitis es fordert (2007, S. 652). Wir können Extremtraumatisierendes nicht fühlen, aber wir können es kognitiv in Worte fassen und über die Ungeheuerlichkeit sprechen und, soweit unsere Kapazität reicht, uns sinnlich zu vergegenwärtigen versuchen, wie es ist, *wegen der eigenen Wertlosigkeit nirgendwo dazu zu gehören, weder zu den Lebenden noch zu den Toten*.

Die Angst, nirgendwo dazugehören, ist unser »psychotischer Kern«, der gewachsene Fels, an dem die therapeutischen Bemühungen oft zu zerschellen drohen und manchmal scheitern. An der Loyalität zum Introjekt muss festgehalten werden aus Angst vor der traumatischen Scham.

Fairbairn hat die Therapie als Lagerkampf charakterisiert: Die Patienten wollen ihre Therapeuten in ihr Lager ziehen, die Analytiker wollen den Patienten dazu verhelfen, auf ihre Seite zu kommen, auf der die Subjekte ein hinreichend realistisches Verhältnis zu sich und den Objekten haben und sich darüber austauschen können. Kann der Analytiker seinem Patienten dazu verhelfen, sich mit ihm (nicht nur mit seiner Funktion, wie so oft gesagt wird) zu identifizieren oder scheitert er an der Loyalität des Patienten zu den Introjekten? Das ist eine Neuauflage der Bildung des Ichideals, hinter dem sich die erste und bedeutsamste Identifizierung des Individuums, die mit dem Vater der persönlichen Vorzeit, bzw. der Eltern wie es kurz danach in einer Fußnote heißt, verborgen hatte (1923b, S. 257). Damals war das genaugenommen eine unbewusste *Identifizierung durch den Vater /die Eltern* (Laplanche), und das scheint auch für die Neuauflage zu gelten.

Drei Beispiele

Ich werde nun von drei Behandlungen berichten, die eine war vor 20 Jahren, die andere hat mit dem Ende des vergangenen Jahres aufgehört. Schon dieser Rede-weise können Sie entnehmen: Sie ist nicht abgeschlossen worden, sowenig wie die vor 20 Jahren. In beiden Fällen haben die Introjekte gewonnen. Die eine hat fünf, die zweite neun Jahre in Anspruch genommen. In beiden Behandlungen kamen die Patientinnen immer mal wieder in Situationen, in denen sie mit einem Fuß in mein Lager geraten, sich und mir – auf ganz unterschiedliche Weise – also etwas näher gekommen waren, um sich dann wieder in ihren Kosmos zurückzuziehen. Die dritte Behandlung währte insgesamt 15 Jahre, in den letzten 3 Jahren in immer größeren monatlichen bis halbjährlichen Abständen.

Die 50-jährige narzisstisch-masochistische **Frau K.** klagt in der 237. Stunde, dass ihr Kopf ganz voll sei mit Situationen in ihrem Leben, wo sie gern beachtet worden wäre; nach einer Weile, in der ich darauf eingegangen war, sagt sie nachdrücklich: »Ich merke, wie ich mich mit Händen und Füßen dagegen wehre, gegen das Bild ›ich möchte jetzt drankommen‹, ›ich kann es nicht sagen‹«.

Der zweite Ehemann von Frau K. war von ihrem 15-jährigen Sohn mit einem Schuss aus einer Pistole ums Haar tödlich verletzt worden, hätte sie nicht sofort den Rettungswagen gerufen. Seitdem fährt sie beim Ertönen der Martinshörner regelmäßig zusammen und hat die damalige Situation vor Augen. In der 315. Stunde gebe ich ihr wieder einmal zu bedenken, dass ihr dabei immer die Katastrophe vor Augen käme und sie nicht daran dächte, dass das Unfallauto ihren Mann doch gerettet hätte. In der nächsten Stunde berichtet sie, dass ihr auf dem Nachhauseweg gleich zwei Rettungswagen mit Blaulicht begegnet wären. Erst habe sie wieder einen Schreck bekommen, dann an mich gedacht, ob ich die wohl geschickt hätte. Die seien ja wie auf Bestellung da gewesen, und über diesen Gedanken habe sie schmunzeln müssen. »Der Schock ist schneller weniger geworden als sonst«, sagt sie dann, »ich hab' an das gedacht, was Sie gesagt haben«. Und, nach einigem Schweigen und meiner Frage, wie ihr damit zu Mute sei, sagt sie »ich weiß gar nicht, ob ich das gut finde«.

Bis dahin hatte Frau K. sich an vieles erinnert, in ihrem Reden sind die Beziehungen zu den relevanten Erwachsenen deutlicher geworden und was sie mit sich anstellt: »Das Wunschbild meiner Eltern wird zerstört, das merke ich, aber etwas in mir wehrt sich dagegen. Es wird aufgedeckt, dass sie so sind wie sie sind, und wie ich es nicht haben will. Ich stelle sie bloß«. »Heute habe ich mir den ganzen Tag etwas vorgemacht«, »Ich weiß, dass ich den Abschied hier verleugne«. In ihrem Leben draußen hat sich sehr vieles zum Guten verändert, sie hat einen lieben Mann geheiratet, sie haben ein kleine Reihenhaus bezogen und sie hat das erste Mal in ihrem Leben ein eigenes Zimmer und vieles andere mehr, aber sie kann das psychisch nicht wahr haben, kann sich von ihren Introjekten nicht trennen. Ihre, vermeintliche, Autonomie beruht weiter auf der psychischen Handlung Spalten.

In ihren Spontanangaben im September 2011 hatte **Frau B.** gesagt: »Ich kann mich selber nicht gut leiden und behandle mich nicht gut, gucke mit Ekel in den Spiegel, könnte mich im Leben nicht vor einem Partner zeigen.« Weiter klagte Frau B. über »innere Leere« und »Traurigkeit« und dass sie nicht weiß, »wohin mit meiner Wut«. Nach einer »schweren Depression« 2009 war sie in ambulanter und stationärer Therapie gewesen, immer »ging es um meine Mutter«: »Die kritisiert mich in meiner ganzen Person, so lange ich denken kann, war das so, sie ist ein wahnsinnig negativer Mensch – ich kriege meine Zähne nicht auseinander. Ich weiß nicht, wohin mit meiner Wut.«

Das ist im Wesentlichen, strukturell gesehen, neun Jahre lang so geblieben. Wenn es mit ihrer Mutter eine Zeit lang friedlich verlief, schaffte sich Frau B. am Arbeitsplatz eine entsprechende Reizfigur, die sie mit Ignorieren oder Verachten dafür strafen konnte, dass sie so unmöglich war. Auch hier will ich nicht die traumatisierenden Beziehungserfahrungen aufsuchen, sondern nur feststellen, dass auch diese zu einer narzisstisch-masochistischen Abwehr geführt hatten, die Frau B. bis zum Schluss nicht aufgeben konnte. Auch sie war klug, außerdem hatte sie Humor, allerdings einen ziemlich bissigen, und sie hatte im Lauf der Arbeit ziemlich viel davon verstanden, wie sie »tickt«. Wenn unsere Beziehung es erlaubte, konnte ich ihr im akuten Fall sagen, »Sie wissen, Ihr Problem ist nicht die Kollegin und Sie wissen auch, was Sie machen müssen, um die Wogen zu glätten, um wieder gern ins Büro zu gehen.« Frau B. konnte das tun, aber dann entfaltete sich mit ihrer Mutter wieder die sadomasochistische Selbst-Selbst-Objektbeziehung. Im Unterschied zu Frau K. fanden die Auseinandersetzungen real mit der Mutter statt und Frau B. war jedes mal neu erstaunt und enttäuscht, wenn ihre Mutter anders als gewünscht reagierte. »Wenn ich meine Mutter mit irgendetwas konfrontiere, bricht sie in Tränen aus, dann fühle ich mich schlecht«. Frau B. hatte schließlich eine neue Wohnung bezogen und sich dort wohlfühlt, in der Innenstadt weit genug von der Mutter entfernt. Dann erkrankte sie im Frühjahr 2020 an MS. Bis zum Ende des Jahres bearbeiteten wir die Scham, die das bei ihr auslöste – »wenn andere mich so sehen«.

Die attraktive und intellektuell sehr begabte **Frau M.** hatte, manifest, die schlechtesten Anfangsbedingungen: bei einem perversen Vater, der sie und ihre ältere Schwester mit Unterstützung der schizophrenen Mutter sexuell missbraucht hatte. Die Arbeit mit ihr hat am längsten gedauert und war am erfolgreichsten. Es dauerte lange, bis Frau M. nach und nach die erschreckend detaillierten Erinnerungen *sagen* konnte. Immer wieder brach heraus: »Vielleicht bilde ich mir das alles ja nur ein«. Nur ein grausiges Detail: »Ich weiß es jetzt, er hat auch unseren Schäferhund missbraucht. Das war sein Liebling, ich war Nr. 2«. »Immerhin«, hat sie dann nüchtern gesagt, »er hat mich fast so geliebt wie seinen Hund« – das scheint objekthafter als ihre Erinnerung an seinen immerwährenden Satz *Du bist mein Sonnenschein*, was immer mit der furchtbaren Scham zusammen-

gefallen war, ihn verführt zu haben. Während der analytischen Psychotherapie bei mir (zweistündig) holte Frau M. ihr Fachabitur nach, konfrontierte ihren Vater, beendete eine Ausbildung zur Sozialarbeiterin mit einem BA und beantragte Therapiebeihilfe bei der Opferhilfe. Eines Tages entdeckte sie ein Gefühl und war überwältigt von dem Unterschied, den das machte. Aber an das Fühlen der Missbrauchsszenarien wagte sie sich nicht, doch sie bezweifelt sie nicht mehr, hatte gar angefangen, unter geeigneten Bedingungen davon zu erzählen.

Im Mai des vorigen Jahres bekam ich eine Mail: »Ganz kurz möchte ich Ihnen meine herzlichen Grüße senden. Denn immer Mal wieder denke ich an Sie, meine Therapie bei Ihnen und die inneren Bewegungen, die mir bis heute erhalten geblieben sind. Je weiter ich meinen Weg gehe, desto häufiger fällt mir auf, dass ich sehr glücklich darüber bin, genau Sie in meiner Not vor nun etwa 15 Jahren angetroffen zu haben. (Nein, dies ist keine Idealisierung, sondern subjektiver Überblick). Ich habe es endlich geschafft, länger als ein Jahr meine Festanstellung beizubehalten. Es sind nun fast 1,5 Jahre und ich bin entfristet, könnte also theoretisch als Suchttherapeutin hier alt werden. Mal sehen, was das Leben so bringt.«

Einerseits freute mich die Nachricht, andererseits fragte ich mich, wann ihr die Beamtenjacke wohl zu eng werden würde. Anfang Dezember bekam ich dann diese Anfrage: »Lieber Herr Hübner: Können Sie sich vorstellen, mich als Selbstzahlerin zu einem einmaligen psychotherapeutischen Gespräch einzuladen? Ich möchte eine wichtige Entscheidung fällen. Mir geht es in dieser Situation aber zunehmend schlecht. Ich würde gerne besser verstehen, was da in mir passiert. Und nur Sie kennen mich so gut.«

Sie kam und eröffnete mir, sie wolle nach Berlin (in ihre Heimatstadt) umziehen und entfaltete allerlei weitreichende Pläne, bis ich ihr sagte, sie sei wohl gekommen, um von mir zu hören, dass ihr Wunsch, durch das Eintauchen in die lebendige Berliner Szenerie psychisch reicher zu werden, sich womöglich nicht einfach erfüllen würde. Ja, sagte sie, sie fühle sich innerlich so begrenzt. Dann haben wir erörtert, wie es wäre, eine erneute Psychotherapie zu wagen – noch dazu bei einer Frau? Sie hat dann Kontakt zu einer von mir sehr geschätzten Kollegin aufgenommen, die ich ihr vermittelt hatte. Nach zwei Wochen bekam ich eine Mail, Frau M. hatte die Arbeit in der Beratungsstelle wieder aufgenommen und sei aktuell dabei, die Krise zu bearbeiten, ohne impulsiv wegzulaufen. Noch eine Weile später teilte sie mir mit, dass sie zu der Kollegin Kontakt aufgenommen habe.⁴

Die beiden ersten Verläufe könnte man als »negative therapeutische Reaktionen« verstehen, wenn man sich an Freuds Charakterisierung orientiert. Auch bei ihm

4 Anlässlich meiner Frage, ob ich diesen Text veröffentlichen dürfe, hat Frau M. mich wissen lassen, dass sie sich bei der Kollegin inzwischen sehr gut aufgehoben fühle.

geht es um das nicht Wahrhaben von Fortschritten: »nach jeder einschneidenden Lösung versuchte [der Wolfsmann] für eine kurze Weile, deren Wirkung durch eine Verschlechterung des gelösten Symptoms zu negieren« (1918b, S. 100). Der Patient war sich und seinem Analytiker affektiv näher gekommen, seine Selbstbeziehung war etwas reicher geworden. In diesem Moment ist die Zukunft gänzlich offen und, so scheint es, in der Fantasie des Wolfsmanns nicht beeinflussbar. Deswegen reagiert er erst mal mit dem Aufsuchen vertrauter interner Verhältnisse. *Das kann er tun*. Das ist bei Frau K. so, und auch Frau B. reagiert chronisch mit der Beibehaltung der Spaltung und dem Aufsuchen der vermeintlichen Kontrolle. Nie wieder Opfer werden, und sei es dadurch, dass jemand sich zum Opfer *macht*. Ein außerordentlich prägnantes Beispiel habe ich in der Literatur gefunden:

In ihrem Roman *Ein wenig Leben* hat die hawaiianische Autorin Hanya Yanagihara (2017) mit ergreifender Sprachmacht erzählt, wie Liebe und Achtung auf Seiten von Judes Freunden (in einem situierten New Yorker Leben) an seiner Gewissheit, *wenn die wüssten, würden sie mich fallen lassen*, scheitern. Jude (von Padres neben einer Mülltonne gefunden, mit einer exzellenten Bildung aufgezogen, geschlagen und schwerst sexuell missbraucht; das ist nur der Anfang einer Leidensgeschichte, bis es ihn auf's College verschlägt und er drei Freunde fürs Leben findet), Jude kann *gar nicht* von sich sprechen. Diese Sprachlosigkeit, ihre Gründe und die vergeblichen Bemühungen der Freunde, herauszubekommen, was mit ihm los ist, werden uns mit einer atemberaubenden Kraft präsentiert.

Man kann Yanagiharas Roman (oder Märchen, wie sie selber gesagt hat) als Behandlungsbericht lesen, weil er eine Spaltung erleben lassen kann und eine nicht endende Kette negativer therapeutischer Reaktionen: die Darstellungen einer lebendig gefühlten und sinnenfrohen Anwesenheit (des Lebens) hier, die zugleich dessen Abwesenheit dort, auf der Seite des Traumatisierten, ausdrückt. Jude, der von sich als dreckigem Fetzen denkt, schneidet sich und je näher er den lebendigen zugewandten Gesten seiner Freunde und anderer kommt (sein Juraprofessor hat ihn adoptiert), desto tiefer muss er sich schneiden. Schließlich bringt er sich um, um Herr über sein Leben zu bleiben, um nicht noch einmal zum Opfer, nämlich fallen gelassen zu werden.

Aber, um es auf den Punkt zu bringen: Kein Mensch ist falsch geboren. In diesem Satz steckt alles, was wir der namenlosen Scham entgegenen und woran wir uns halten können.

Zum Abschluss noch ein Beispiel, in dem ein Patient anfängt, zu sprechen.

In einer Supervisionsgruppe hat eine Kollegin einen 61-jährigen Mann vorgestellt, einen Sinti, in dessen Familie ein Schweigegebot galt. Sein Vater hatte Mauthausen überlebt und später in seiner Familie ein Terrorregime etabliert, den Patienten, seine Schwester und die Mutter übergangslos verprügelt und anderes mehr. Er hat seinen Sohn zum Dieb ausgebildet. Und – er hat nicht gesprochen, nie auch

nur einen Satz über seine Erlebnisse in Mauthausen. Auch der Patient spricht nicht über seine Kindheit aber er stiehlt bis heute. Zwei Mal war er schon für kurze Zeit im Gefängnis und jüngst ist er wieder erwisch worden. Er kann nicht lesen und nicht schreiben, aber er ist ein freundlicher Mensch, lange schon verheiratet, und seine Frau hält zu ihm, hat ihn dazu bewogen, eine Therapie zu beginnen. Dort beginnt er zu sprechen, z. B. davon, dass er die gestohlenen Sachen in seinen Taschen oder seinem Korb findet, ohne zu wissen, wie sie dort hingekommen sind, er war in den Momenten vollständig dissoziiert. Und er hat begonnen zu sagen, dass er sich schämt. Seine Frau begleitet ihn zur Therapie und einmal hat sie zur Therapeutin gesagt, sie sei so dankbar, weil er auch zu Hause anfangen würde, zu reden. Der letzte Vorfall wird wohl wieder vor Gericht gelangen und die Therapeutin erwartet, dass sie um eine Stellungnahme gebeten wird. Wir waren uns einig, dass sei sehr gut, denn nun wird seine private Geschichte an eine begrenzte Öffentlichkeit gelangen. Der Patient ist seinem Vater treu, wenn er weiter stiehlt. Aber er verhält sich auch wie ein dissoziales Kind. Von Winnicott stammt die Einsicht, dass solches Verhalten von Kindern auch Ausdruck einer Hoffnung sei. Der Hoffnung nämlich, dass jemand eingreift, sie endlich gesehen und in Obhut genommen werden.

Der Wunsch der Kollegin, diesen Patienten vorzustellen, war im Übrigen getragen von dem Begehren, sich mit dieser Geschichte *mitzuteilen*, sie wollte über ihre Behandlung *sprechen*. Ansonsten kommt sie mit dem Patienten gut voran. Am Anfang hatte sie gesagt, der Vater des Patienten hätte die Aggressionen der Täter übernommen und sich seiner Familie gegenüber genauso benommen. Wir haben uns dann darauf verständigt, dass der Vater aus Schamangst geschwiegen und durch seine Aggressionen und Impulsdurchbrüche gewissermaßen chronisch sein narzisstisches Gleichgewicht wiederhergestellt hatte. Er war zum Aufseher im Lager geworden.

Ich möchte es noch einmal wiederholen: Kein Mensch ist falsch geboren. Er war für die Eltern oder seine Erwachsenen nicht richtig. In diesem Satz steckt alles, was wir der namenlosen Scham entgegnen und woran wir uns halten können.

Literatur

- Bastian, T. & Hilger, M. (1989). Scham und Schuld am Beispiel der Genesis. *Psyche – Z Psychoanal*, 44, 12, 1100–1112.
- Beland, H. (1989). Die unbewusste Phantasie. Kontroversen um ein Konzept. *Forum Psychoanal*, 5, 85–98.
- Ehlert-Balzer, M. (1996). Das Trauma als Objektbeziehung. *Forum Psychoanal*, 12, 4, 291–314.
- Ehlert-Balzer, M. (2000). Trauma. In: W. Mertens & B. Waldvogel (Hg.) *Handbuch Psychoanalytischer Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer 727–731.

- Ferenczi, S. (1984[1932]). Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind (Die Sprache der Zärtlichkeit und der Leidenschaft). In: Ders.: *Bausteine der Psychoanalyse Bd. 3: Arbeiten aus den Jahren 1908–1933*. 511–525. Frankfurt a. M., Berlin, Wien: Ullstein.
- Freud, S. (1918b). Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. *GW XII*, Frankfurt a. M. Fischer 1999. 27–157.
- Freud, S. (1923b). Das Ich und das Es. *GW XIII*, 237–289.
- Freud, S. (1933a). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *GW XV*.
- Freud, S. (1939a): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. *GW XVI*, 103–246.
- Freud, S. (1940a). Abriß der Psychoanalyse. *GW XVII*, 63–138.
- Freud, S. (1940e). Die Ichspaltung im Abwehrvorgang. *GW XVII*, 59–62.
- Grubrich-Simitis (2007). Trauma oder Trieb – Trieb oder Trauma: Wiederbetrachtet. *Psyche – Z Psychoanal*, 61, 7, 637–656.
- Hinshelwood, R. D. (1993[²1991]). *Wörterbuch der kleinianischen Psychoanalyse*. Übers. E. Vorspohl. Stuttgart: Verl. Int. Psychoanalyse.
- Hübner, W. (2018). *Sprache und Leib. Eine Epistemologie der psychoanalytischen Praxis*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Laub, D. (2000) Eros oder Thanatos? Der Kampf um die Erzählbarkeit des Traumas. *Psyche – Z Psychoanal* 54, 860–894.
- Krause, R. (2017). Affektlogische Überlegungen zu Seinsformen des Menschen. *Psyche Z Psychoanal* 71, 6, 453–478.
- Kreci, E. (2011). Zur Relevanz von Freuds »Ichspaltung im Abwehrvorgang« als Brückenkonzept für die Erweiterung des Neurosenmodells für die Psychoanalyse. *Psyche – Z Psychoanal* 65, 1, 1–29.
- Lansky, M. R. (2008). Beobachtung zur Dynamik der Einschüchterung: Spaltung und projektive Identifizierung als Abwehr gegen Scham. *Psyche – Z Psychoanal* 62, 10/11, 929–961.
- Laplanche, J. (1996). *Die unvollendete Kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*. Übers. U. Hock. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Laplanche, J. (1996a). Von der Übertragung und ihrer Provokation durch den Analytiker. In: Ders. (1996). 177–201.
- Laplanche, J. (1996e). Masochismus und allgemeine Verführungstheorie. In: Ders. (1996). 202–219.
- Laplanche, J. (2014): Ausgehend von der anthropologischen Grundsituation... In: Bayer, L. & Quindeau, I. (Hg.): *Die unbewusste Botschaft der Verführung*. Gießen: Psychosozial. 17–30.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1972 [1967]). *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Übers. E. Moersch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Laub, D. (2000). Eros oder Thanatos? Der Kampf um die Erzählbarkeit des Traumas. *Psyche – Z Psychoanal* 54, 10/11. 860–894.
- Loewald, H. W. (1986[1980]). *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951–1979*. Übers. H. Weller. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Loewald, H. W. (2017). Zur therapeutischen Wirksamkeit der Psychoanalyse. *Psyche – Z Psychoanal* 71, 6, 506–545.
- Nesser, H. (2004[2000]). *Der Tote vom Strand*. Übers. G. Haefs, München: btb.
- Oliner, M. (1996). Äußere Realität. Die schwer fassbare Dimension der Psychoanalyse. *Jahrb. Psychoanal.* 37, 9–43. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Raub, M. (1997). Scham – ein obsoletes Gefühl? In: R. Kühn, M. Raub & Titze (Hg.): *Scham – Ein menschliches Gefühl*. 27–43. Darmstadt: Westdeutscher Verlag.
- Rohde-Dachser, Ch. (2018). Wie sich die Geschlechterbeziehung in den letzten 100 Jahren verändert hat und warum es so schwierig ist, darüber innerhalb der Psychoanalyse ins Gespräch zu kommen. *Psyche – Z Psychoanal* 72, 7, 521–548.
- Strout, E. (2018[2016]). *Die Unvollkommenheit der Liebe*. Übers. S. Roth. New York: Penguin Randomhouse.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Winnicott, D. W. (2018). Die Psychologie der Verrücktheit. Ein Beitrag der Psychoanalyse. *Psyche – Z Psychoanal* 72, 4, 254–266.
- Wurmser, L. (2016). *Die Maske der Scham*. Frankfurt a. M.: Klotz.
- Yanagihara, H. (2017). *Ein wenig Leben*. Übers. S. Kleiner. München: Hanser.
-

The transmission of trauma to the next generation happens through shame

Summary: *Freud had held on to his original theory of trauma all his life. The author takes this up and follows Freud. Very early on, the individual resists an embarrassing imposition from the outside world – a traumatic shame - through denial. The author outlines the metapsychology of shame: denial, splitting of feeling and thinking, transformation of shame into guilt through a »self-translation«, building of introjects, integration conflict. He describes the resulting clinical and therapeutical problems and illustrates them with vignettes from the literature, at the end by own case examples.*

Keywords: *denial, splitting, shame, introjects*

Wulf Hübner, Dr. phil., Dipl.-Psych., Studium Literaturwissenschaft, Soziologie und Philosophie in Hamburg und Konstanz, Hochschulass. für Philosophie in Hamburg, Zweitstudium Psychologie. Lehranalytiker der DPG. Psychotherapeut in freier Praxis in Hamburg. Aufsätze zur Allgemeinen Verführungstheorie, zur Theorie der Symbolisierung, zur Behandlungstechnik und zum Verständigungsproblem zwischen Psychoanalyse und Neurowissenschaften. Buchveröffentlichung: 2018: *Sprache und Leib*, Brandes & Apsel.

E-Mail: wulfhuebner@web.de

Michael Péus

Prometheus – Epimetheus – Pandora

Das Katastrophische bei C. G. Jung

Zusammenfassung: C. G. Jungs Denken war zeitlebens geprägt von der Sorge um das Schicksal der individuellen Seele, um die Zukunft von Menschheit und Menschlichkeit. Die schließlich von unintegrierten sowie auch unintegrierbaren Sphären des Psychischen selbst ausgehenden Gefahren besitzen für ihn alarmierendes katastrophisches Potential. Der Mythos von Prometheus, Epimetheus und Pandora lässt auf eine das Wesen des Katastrophischen prägende archetypische Dynamik stoßen, deren Kern als sich immerwährend neu ereignender Verlust des Vertrauens in Denken und Vernunft bestimmbar ist. Jung, von dieser Dynamik persönlich zutiefst affiziert, rang um die Möglichkeit des »Logos« und des »Dialogos«, von Übersetzbarkeit und Übertragbarkeit durch seinen »Weg der Mitte«, durch De-Identifikation, Selbstreflexion und konstruktives Zweifeln.

Schlüsselwörter: Katastrophe, Prometheus, Vernunft, Bewusstseinsprozess, Subjekt

Persönliche Vorbemerkung

Im Laufe der Auseinandersetzung mit dem Katastrophischen bei Jung, das mich schon seit Jahren beschäftigt, stieß ich zufällig auf folgende mahnende Tafel, die in einer Ausgabe von 2016 den politischen Gedichten Bertold Brechts vorangestellt ist:

Bertold Brecht (1898 bis 1956) hat sich in die Kämpfe seines Jahrhunderts begeben mit bedeutenden Mitteln: Vernunft und Dichtkunst. Er verfügte über sie in höchstem Masse. Statt ihn des großen Vertrauens wegen, das er in beide setzte, zu schmähen, sollten wir es uns selbst zu eigen machen in den Kämpfen unserer Zeit.
(Brecht, 2016, S. 3)

Mögliche Schmähung wegen großen Vertrauens in die Vernunft und die Dichtkunst, dieser Passus löste in mir eine unmittelbare und in diesem Ausmaß unerwartete Betroffenheit aus, und ich spürte, dass diese Worte den inneren Ort betrafen, von welchem aus ich gerade dabei war, das Katastrophische verstehen und in Sprache fassen zu wollen. Das Objekt meiner Bemühungen, das Katastrophische, machte sich unmittelbar als ein Riss zwischen mir und meiner sonst mit spontaner,

meist freudiger Hingabe erledigten geistigen Arbeit bemerkbar. Und der Gedanke an die bloße Möglichkeit, *wegen Vertrauens in die Vernunft Schmähung zu erleiden*, rief eine Art von Scham hervor – Scham, mein Vertrauen in die »virtus« (Tüchtigkeit, Tapferkeit, Tugend) dieser meiner Arbeit und damit in meine Vernunft, in mein Denken nie *grundsätzlich* in Frage gestellt zu haben. War es denn bisher nur naives Vertrauen in deren *Tüchtigkeit* im Sinne geistiger Disziplin und objektiver Fähigkeit, der Sache intellektuell auch gewachsen zu sein, nur naives Vertrauen in die »*Tapferkeit*« von Denken und Vernunft als ihrer Fähigkeit, »in den Kämpfen *unserer Zeit*« – und wer wollte diese leugnen – Mut, Schlagkraft und Ausdauer zu entwickeln, und war es schließlich nur naives Vertrauen in deren *Tugend* im Sinne der moralischen Legitimität eines *Nachdenkens* in Zeiten, wo einzig Fühlen und Einfühlen in das Leiden all der zahllosen Opfer und, dadurch unmittelbar motiviert, entschlossenes Handeln, allenfalls Ver-handeln, Anpacken, »Mitkämpfen« draußen, dort am Ort des Geschehens, gefragt und anerkannt scheinen. Zeiten, in denen ein »*Nachdenken über...*«, sofern es nicht unmittelbar *vor Ort* sichtbare Zeichen setzt und Wirkungen hat, *keinen* Ort und keine Zeit mehr beanspruchen kann: Denken hat buchstäblich keine Zeit mehr, die Zeit des Denkens ist im Zuge der Katastrophe bereits vorbei. Das »Nach« des Nachdenkens ist mit ihrem faktischen Eintreten notwendig ein *Nach-Denken*, ein dem Unausdenkbaren, Unvorhersehbaren, Unbegreifbaren und Unglaublichen *Hinterherdenken*. Und die distanzierte Position eines »*Denkens über ...*« steht angesichts des Zwangs zu fühlender und handelnder Reaktion im Verdacht, »neurotischer Abspaltung« (vgl. Jung, 1934/1995, § 807/808) und narzisstischen, selbstbespiegelnden und selbstberuhigenden Handlungersatzes, ja gar elitären Darüber-hinweg-Denkens aus der sicheren Vogelperspektive des philosophischen Elfenbeinturms.

Ich bin inzwischen *eingeholt*, nicht nur von einer, sondern von mehreren sich akkumulierenden Katastrophen. Sie sind meinem Nachdenken voraus und zugleich bin ich mitten darin. Bei dem Wort »Einholen« sehe ich eine Fahne oder ein Segel – aus dem stolzen Flattern im Wind herausgenommen. Wind aus dem Segel geistiger Aktivität nimmt die *Schmähung des Vertrauens in die Vernunft und in die Dichtung* – ist damit das eigentlich und zutiefst Katastrophische, das ultimativ zu Fürchtende und zu Verhindernde bereits umrissen? Und liegt die Lösung darin, dass wir uns dieses Vertrauen in den Kämpfen unserer Zeit wieder »zu eigen machen«? Und wie kann das geschehen?

Prometheus, Epimetheus und Pandora

Gehen wir weit zurück bis in die mythischen Anfänge einer menschengerechten Vernunft, dorthin, wo sie die »virtus« nicht nur besaß, sondern auch in »titanischen« Kämpfen notwendig brauchte, dann stoßen wir auf eine Gestalt, die nach der Art ihres Denkens benannt ist: Pro-metheus, der Vor-Denkende, »der zum Voraus

Wissende«, der »Vorsorgende« (vgl. Kerényi, 1984, S. 170). Vor-gedacht und gemäß diesem Vordenken auch ins Werk gesetzt, hat Prometheus nichts weniger als das Menschengeschlecht selbst – aus Ton und Wasser soll er die ersten Menschen geformt haben, ein allein aus Männern bestehendes »Geschlecht«, das seine Existenz folgerichtig allein prometheischer *Herstellung* und mitnichten biologischer Zeugung und natürlichem Wachstum verdankte. Auch wo Prometheus nicht selbst die Mann-Menschen erschaffen hat, z. B. in Platons Protagoras, versorgt er sie mit allem Existenznotwendigen – zuallererst mit dem kultur-schaffenden Feuer –, er ist für sie der Vor-Sorgende schlechthin (Platon, 1990, 320c – 322a, S. 115ff.). Bei Aischylos sagt Prometheus von sich:

Mit kurzem Wort erfahre alles in eins gefasst: Was Menschen wissen, von Prometheus haben sie's. (Aischylos, 2020, V. 500, S. 25)

Schließlich sei er der »Einzige«, der sich den Plänen des Zeus, der die Menschen zugunsten eines neuen Geschlechts »vertilgen« will, »entgegenstellt« (ebd.). Weil er sich der Menschen »erbarmte«, erleide er schreiendes Unrecht, werde von Zeus »mitleidlos so zugerichtet« (ebd.). Diese Worte spricht er unmittelbar, nachdem ihn Hephaistos an eine hohe Felswand am äußersten östlichen Rand der damaligen Zivilisation, den Kaukasus, anschmiedete (a. a. O., V. 1 – 10). Es war die Strafe für seine »Menschenfreundlichkeit«, die ihren Höhepunkt im Frevel des Feuer-raubes erreichte. Vorausgegangen war, dass Prometheus Zeus bei der Zuteilung der Opfergaben betrogen hatte, worauf dieser den Menschen das ihnen vormals zugestandene Feuer wieder entzog. Prometheus gelang es, vom göttlichen Feuer eine Flamme im Innern einer Narthexstaude heimlich wieder zu den Menschen zurückzuschaffen. Seitdem leuchteten des Nachts wieder die Herd- und Lagerfeuer der Menschen zu den Höhen des Olympos hinauf, was den »hochdonnernden Zeus (...) am Herzen fraß und seinen Sinn ergrimme« (Hesiod, 2021, V. 569, S. 47).

Titanische, unbestechlich vorausschauende, vorsorgende, und in entschlossenster Verantwortlichkeit für die Menschheit agierende, kein Risiko und kein Selbstopfer scheuende Vernunft – »Prometheus«, ein Segen für die Menschen! Simone Weil (1909–1943), französische Mystikerin und Philosophin, war zutiefst berührt von Aischylos' Drama und sah in der Geschichte des gefesselten Prometheus die »Spiegelung der Passion Christi in der Ewigkeit.« Prometheus sei »das Lamm, dem seit der Gründung der Welt die Kehle durchgeschnitten wurde« (Weil, 1985, S. 105/106).

Aus olympischer Vaterperspektive sind die Titanen aber im Gegenteil »die sündigen Ahnen der Menschheit« (Kerényi, 1984, S. 164). Schon im Namen liegt etwas, was man mit Jung eine *Selbstdurchkreuzungstendenz* nennen könnte (Jung, 1946/1995, § 523). Hesiod berichtet nämlich in seiner Theogonie, Urvater Ura-

nos habe den Namen *Titanen* aus den Elementen »*tita*inein« = »*sich recken*« und »*tisis*«= *Strafe*« entstanden gesehen und den Titanen-Titel daher als Scheltwort und Wortspiel verwendet (Hesiod, 2021, V. 569, S. 47). Darin liegt: Die Titanen – und so vor allem auch Prometheus – stehen für eine Form des »Sich-Reckens«, d.h. einer Form selbstüberschätzender Anmaßung, welcher die Bestrafung bereits implizit ist. Die Anmaßung besteht in der Aufhebung der Grenzen zwischen menschlichem und göttlichem Wissen. Wo menschlicher Vernunft ihr Gefälle, ihre Differenz zur göttlichen nicht mehr bewusst ist, wo dieser entscheidende Unterschied vernachlässigt oder bewusst getilgt wird, zeigt sie sich in ihrer titanischen Qualität, die daher auch stets mit Gefahren verbunden ist, die der Mythos auf abschreckende Weise vor Augen führt.

Wenig abschreckend allerdings ist auf den ersten Blick *Pandora* mit ihrem schönen, verheißungsvollen Gefäß; Pandora, die »Alles Schenkende«, von allen tonangebenden Göttern und Göttinnen auf Zeus' Geheiß in Teamarbeit erschaffene *erste Frau*, gestaltgewordenes Inbild all dessen, was sinnlich und geistig von einem Mann-Menschen je begehrt werden kann. Pandora, die »drohende List..., wogegen es keine Wehr gibt.« (Kerényi, 1984, S. 172). Sie ist die von Zeus klug erdachte Antwort auf die Anmaßung titanischer Vernunft – und sofern die List des Zeus gelang, der Beweis, dass Prometheus bei aller Fähigkeit zur Vorausschau das Unheil »Pandora« doch nicht voraussehen bzw. verhindern konnte.

Und da kommt der Schattenbruder ins Spiel, der »siamesische Zwilling« des Prometheus, ebenfalls nach *seiner* Art des Denkens benannt: Epimetheus, der Nach-Denkende, der Hinterher-Denkende, »der erst nachträglich Lernende«, der »Unbedachte« (Kerényi, 1984, S. 170). Nicht Prometheus würde auf den Trick hereinfallen, das wusste Zeus, sondern sein Bruder Epimetheus – und so schickten die Olympier ihr betörendes Unheil zu ihm – und Epimetheus erlag ihm ganz nach olympischem Kalkül. Er nahm Pandora zur Frau, was bedeutet: Von nun an war die Menschheit zwiegeschlechtlich mit Folgen, die aus Vätersperspektive nur katastrophal für die Menschen sein konnten. Für Hesiod ist Pandora ein den unbotmäßigen Besitz des Feuers kompensierendes »Unheil«. Das, was das Feuer den Mann-Menschen an Vorteilen schafft, nimmt ihnen »das Weib«, indem es in drohender Faulheit und Begehrlichkeit die Früchte seiner Anstrengungen aufzehrt und verschwendet (Hesiod, 2002, S.49). Die Öffnung der Büchse, der alle vorstellbaren Plagen kreatürlichen Lebens entweichen, allen voran Krankheit und Tod, ist nur noch eine die Dramatik nährenden Konkretion einer regressiven, anti-perfektionistischen Dynamik, die Zeus mit Pandora der Sphäre anmaßender titanischer Vernunft injiziert. Von den Göttern kalkuliert und in Vollkommenheit »hergestellt« wie ein heutiger humanoider weiblicher Roboter zur Befriedigung des Gesamtspektrums männlicher Bedürfnisse, schlägt die Schaffung Pandoras Prometheus, der stets auf die realitätsgerechte Perfektionierung des Menschengeschlechts fixiert ist, mit seinen eigenen Waffen: in Gestalt des Epimetheus, dem, der der prometheischen Produktivität stets hinterher denkt, verfallen die trotzigen und stolzen

Prometheer widerstandslos einem Libido-Objekt, welches als die gleichsam erotische Attraktivität des materiell Hergestellten überhaupt gelten kann (vgl. Anders, 2002, S. 24). Mit Pandora tritt ihnen das Produkt ihrer prometheischen Planungs- und Schaffenskraft als von den Göttern vorgehaltenes »animierendes« Spiegelbild in ideeller Vollkommenheit gegenüber und bewirkt die katastrophische Wende, die »Umkehr«. Diese besteht in der Machtergreifung des Hergestellten, des Gemachten, über die Herstellenden, die Macher.

Günter Anders hat dies als »prometheisches Gefälle« gefasst (Anders, 2002, S. 267ff.), als den exponentiell wachsenden Abstand zwischen dem, was prometheische Vernunft technisch erschaffen, zu dem, was der Mensch in seiner kreatürlich-unzulänglichen Konstitution noch verantwortlich handhaben kann. Dieses Gefälle manifestiert sich in *Prometheischer Scham*, der Scham des Schöpfers, des menschlichen Subjekts, »vor der ›beschämend‹ hohen Qualität der selbstgemachten Dinge« (Anders, 2002, S. 23).

Das »Vollkommenste« aller selbstgemachten Dinge, in welchem sich die ästhetische Faszination des Atompilzes über Hiroshima mit äußerstem Schrecken verbindet, ist »die Bombe«. »Unsere« mit der Atombombe einhergehende Omnipotenz ist einerseits – so G. Anders – »prometheisch seit langem ersehnt«, andererseits ist sie eine unerwartete »Zugabe«, durch welche Pandora ihrem Namen – die »Alles Schenkende« – alle Ehre macht. Übermenschlich, »unendlich«, die »Herren der Apokalypse« (Anders, 2002, S. 219) werden wir durch die Macht, unsere Menschlichkeit und Endlichkeit endgültig selbst aufzuheben, uns – zugunsten welchen neuen Geschlechts? – von der Erde zu tilgen. G. Anders sucht hier in seinem warnenden Appell die höchste Zuspitzung, indem er Hesiods Theogonie umkehrt:

»Wir sind Titanen. Mindestens für die mehr oder weniger kurze Frist, in der wir omnipotent sind, ohne von dieser Omnipotenz endgültig Gebrauch gemacht zu haben« (ebd., S. 240). Die »letzten Menschen« sind unsere noch unschuldigen Ahnen. Zu diesen sei die Kluft inzwischen so breit geworden, dass sie »uns bereits fremd zu werden beginnen« (ebd.).

Selbst zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung von Anders' »Antiquiertheit des Menschen« (1956) waren wir nicht derart akut von unserem eigenen »titanischen« Potential bedroht wie gerade heute. Und Anders' Weckruf kam schon damals nicht nur unter dem Eindruck der jüngsten Kriegsvorgänge so grell daher, sondern weil das im tiefsten Sinn Katastrophische in der selbstdurchkreuzenden Dynamik jenes unheilvollen archetypischen Dreigestirns Prometheus-Epimetheus-Pandora besteht. Diese steht dafür, dass sich das Katastrophische jederzeit ereignen kann, da es Vernunft und Denken immer schon *voraus* ist, von ihnen scheinbar nie eingeholt werden kann. Günther Anders spricht von *Apokalypse-Blindheit*, eine der *conditio humana* zutiefst eingeprägte Unfähigkeit, uns das, was wir *herstellen*, auch *vorstellen*, geschweige fühlend erfassen zu können. Im innersten Kern ist diese Blindheit *Unfähigkeit zur Angst*. Nur sie, die Angst, würde, so gedacht, die

Hoffnung (griech. »elpis«) verkörpern, die – wie der Mythos erzählt – an den Innenrändern des pandorischen Gefäßes hängengeblieben sein soll und somit noch menschheitsrettend freigesetzt werden könnte (Kerényi, 1984, S. 171/172). Sofern Scham aber gerade für den »stolzen« und »trotzigen« Titanen (vgl. Anders, 2002, S. 24/25) das gefürchtetste und geächtetste Gefühl überhaupt sein dürfte, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass »wir« selbst im Angesicht einer panisch appellierenden und rebellierenden Weltjugend auch in Zukunft versuchen werden, Angst im pandorischen Gefäß wie den Geist in der Flasche eingeschlossen zu halten. Schließlich sind uns daraus bereits genügend andere kreatürliche Plagen entwichen. Prometheus aber, der Titan in uns, fürchtet nichts.

Unbedenkliche und Bedenkliche – Brechts Gedicht »Lob des Zweifels«

Bertold Brecht hat in seinem Gedicht »Lob des Zweifels« eine moderne Variante des mythischen Brüderpaares geschaffen, die Unbedenklichen und die Bedenklichen, welches wir unmittelbar nach dem Beginn des russischen Angriffskriegs in ständig neuen Akten gegenseitiger Polemik auf der Bühne deutscher und internationaler Öffentlichkeit erleben mussten (Brecht 2016, S. 9):

*Da sind die Unbedenklichen, die niemals zweifeln.
Ihre Verdauung ist glänzend, ihr Urteil ist unfehlbar.
Sie glauben nicht den Fakten, sie glauben nur sich. Im Notfall
Müssen die Fakten dran glauben. Ihre Geduld mit sich selber
Ist unbegrenzt. Auf Argumente
Hören sie mit dem Ohr des Spitzels.
Den Unbedenklichen, die niemals zweifeln
Begegnen die Bedenklichen, die niemals handeln.
Sie zweifeln nicht, um zur Entscheidung zu kommen, sondern
Um der Entscheidung auszuweichen. Ihre Köpfe
Benützen sie nur zum Schütteln. Mit besorgter Miene
Warnen sie die Insassen sinkender Schiffe vor dem Wasser.
Unter der Axt des Mörders
Fragen sie sich, ob er nicht auch ein Mensch ist.
Mit der gemurmelten Bemerkung
Daß die Sache noch nicht durchforscht ist, steigen sie ins Bett.
Ihre Tätigkeit besteht in Schwanken.
Ihr Lieblingswort ist: nicht spruchreif.*

Je stärker die prometheischen Waffenschmiede zum bauchgesteuerten, affektgeleiteten Handeln blasen – und dies läuft meist auf Kampf hinaus –, desto

mehr stehen die epimetheischen Nachdenker in der Not, das Triebgeschehen zu bremsen und Bedenken zu konstruieren, derer es nie bedurft hätte, wäre nicht bereits die Lunte für ein vernichtendes Feuerwerk entzündet worden. So erzeugen diejenigen, die nicht an Fakten glauben, jene, die sich »Fakten« erschaffen – und umgekehrt. Und es erzeugen die bedenkenlos und amoralisch Handlungsbereiten ihr Gegenstück, die exzessive moralische Bedenklichkeit, die auch den Schlächter mit erhobener Axt noch entschuldigt und ihn verständnisvoll gewähren lässt. Diese Dynamik kannten wir schon vor Pandemie und Angriffskrieg in der wechselwirkenden Eskalationsspirale von politisch korrekter Sorge um die Gleich-Gültigkeit von Minderheiten einerseits und der moralischen Gleichgültigkeit derer, die sich »das Maul nicht verbieten lassen«. Der exzessiv Bedenkliche, der eine Entscheidung mehr fürchtet als den Tod, gibt dem Unbedenklichen den Raum, den sich dieser dann nicht mehr nehmen muss.

Die erste und unmittelbare Form katastrophischer Spaltung ist jene zentrifugale, oft explosive Polarisierung des Denkens und der gesellschaftlichen Diskurse, welche die Katastrophe eigentlich konstruktiv und lernend bewältigen sollten, in Vordenker und Nachdenker. Damit wird der vernunftgeleitete Diskurs als solcher und mit ihm der Prozess möglicher Bewusstseinsentwicklung zum Stillstand gebracht. Sobald Pandora ihre Büchse geöffnet hat, wird alles gelobte und aus guten Gründen befolgte Vordenkerische zum geschmähten Vernunftversagen, wird der vormals gefeierte Gestalter gesellschaftlicher Zukunft als persönlich verantwortlich, schuldig oder gar zum Lügner und Betrüger erklärt. Im zweiten Schritt geschieht Entsprechendes mit seiner politischen, religiösen, philosophischen oder wissenschaftlichen Einstellung und ihren kulturellen Quellen. Und in einem dritten Schritt betrifft die Schmähung das Denken und Vernunft selbst, heute oft genug soweit, dass Rationalität *als solche* als lügenhaft und betrügerisch verdächtigt und zugunsten entgrenzter Irrationalität geächtet wird: Das *credo quia absurdum*, die Glaubwürdigkeit von Inhalten, gerade weil sie *nicht* rational sind, ist aus der Sphäre religiösen Glaubens in die vormaligen Territorien theoretischer und praktischer Vernunft eingedrungen. Und es sind zunächst die selbsternannten neuen Vordenker heroischen prometheischen Zuschnitts, welche aus früheren Wahrheiten und Werthaltungen zukünftige Hass- und Feindbilder schaffen und die »Sorgenvollen«, die »Nachtwandler« und »Schwerbedenklichen« – mit diesen Titeln lässt Goethe den Prometheus seinen Bruder schmähen – laut übertönen mit dem Ruf: *Drum, Schmiede! Nur Waffen schafft!* (Goethe, [https://de.wikipedia.org/wiki/Pandora_\(Goethe\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Pandora_(Goethe)))

Der Turm zu Babel und das Ende der großen Erzählungen

Auch die Erzählung vom Turmbau zu Babel enthüllt das Katastrophische als Schicksal von Denken und Sprache. Sie entfaltet die Sprachverwirrung als göttliche Strafe für die prometheische Anmaßung der Gottgleichheit oder -ähnlich-

keit. Diese Strafe trifft die Menschheit in ihrer Substanz, nämlich in ihrem prometheischen Ringen um Wachstum, Fortschritt, Beständigkeit, Sicherheit und Kontingenzbewältigung. Die Sprachverwirrung ist daher *exemplarische Katastrophe*, welche radikal verstanden werden muss: als Totalfragmentierung humaner Verständigungsmöglichkeit, welche weder bei verschiedenen Sprachgemeinschaften noch überhaupt bei Sprache haltmacht. Der archetypische – und das heißt der auch gerade heute realitätsprägende – Charakter der Sprachverwirrung bestätigt sich bis hinein in seine geschichtlich jüngsten Reflexe. Im Nachhall des folgenreichsten und wirkungsstärksten Reflexes befinden wir uns noch immer: gemeint ist die von Jean-Francois Lyotard 1979 verkündete These: »Die große Erzählung hat ihre Glaubwürdigkeit verloren ...« (Lyotard, 2019, S. 99). Nach Lyotard diskreditiert die Katastrophe von *Auschwitz* die traditionellen Argumentationssysteme und die Gültigkeit universalistischer Diskurse. Deren Anspruch auf Allgemeingültigkeit und damit die sie konstituierende Rationalität ist gerade durch die Faktizität von Weltkrieg und Holocaust als nichtig entlarvt. Als eine Art Meta-Ebene des Katastrophischen, im Sinne einer den Verbrechen gegen die Menschlichkeit tief inhärenten Konsequenz, zerfällt nach der physischen Vernichtung von Menschen, Städten, Kunstdenkmälern und Bauwerken auch die geistige Architektur einer vermeintlich »aufgeklärten« Menschheit, die damals als »Moderne« einen aufbruchstarken, prometheisch-fortschrittssicheren Charakter zeigte.

Es handelt sich um einen dissoziierenden Prozess, der mit polarisierender Blockspaltung in die großen Gegensätze beginnt – man erinnere nur die »Achse des Bösen« (2002) nach dem symbolischen Fall der »babylonischen« Zwillingstürme –, und der allmählich ein unübersehbares Ausmaß zunehmender sozialer und weltanschaulicher Spaltungen generiert – Verschwörungsmymen, radikale und fundamentalistische Ideologien und ihre politisch »korrekten« Kompensationen). Das bedeutet: Der Prozess wiederholt sich in überschaubaren Zeitabständen in immer derselben Dynamik, obwohl bzw. gerade *weil* das kollektive Bewusstsein eine solche Wiederholung in epimetheischer Blindheit für »ausgeschlossen« und die notwendige Angst für sicher *eingeschlossen* hält. Und der Prozess ist durch die sich wiederholenden kollektiven Schockwellen ein solcher stetiger dissoziativer Progredienz. Deren bedrückendste, nach Lyotard schon längst eingetretene Konsequenz scheint mir in seiner Aussage zu liegen:

Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren. (Lyotard, 2019, S. 106)

Lyotards Satz beinhaltet eine Schichtung des Katastrophischen, sofern der faktischen physischen Zerstörung zunächst der destruktive Rückschlag auf Denken und Sprache folgt, das sogenannte »Ende der grossen Erzählungen«. Man könnte dies mit Blick auf die Jung'sche Energetik als regressive Dynamik deuten. Doch damit nicht genug, stellt der *Verlust der Sehnsucht nach der verlorenen Er-*

zählung, d. h. der Verlust des *Bewusstseins* des Verlusts, m. a. W. *das Vergessen des Vergessens*, eine weitere Eskalationsstufe des Katastrophischen dar. Diese »lebt« – unter entschlossener Aufrechthaltung der Leugnung »titanischen Untergangs« – nur noch von Kompensationsformen wahrer Lebendigkeit, von virtuellen Inszenierungen und Pseudoformen von Angst und Hoffnung. Ohne Sehnsucht nach dem wirklich Verlorenen keine Hoffnung auf seine Rückkehr und kein Handeln, welches sich von dieser Hoffnung nährt.

Kafka – die Faust im Wappen

Auch wenn kaum eine bedrückendere Version des Katastrophischen vorstellbar scheint, Franz Kafka gelingt in seiner Erzählung »Das Stadtwappen« eine Steigerung. In ihr schildert er den babylonischen Turmbau auf eine Weise, die die zerstörerische Dynamik der pro- und epimetheischen Gegenkräfte in unübertrefflicher Tiefe erfasst. Denn das »Wesentliche des ganzen Unternehmens« sei »der *Gedanke*, einen bis an den Himmel reichenden Turm zu bauen. Neben diesem *Gedanken* ist alles andere nebensächlich« (Kafka, 1970, S. 352, Hervorhebung M. P.). Dieser Gedanke prometheischer Zukunftssicherheit beinhaltet die völlig selbstverständliche Gewissheit, dass sich das Wissen der Menschheit kontinuierlich steigern wird und auch die Baukunst in einem endlosen Fortschrittsprozess begriffen sei. Kraft dieser Gewissheit ging, so Kafkas Erzählung, »die damals herrschende Meinung ... sogar dahin, *man könne gar nicht langsam genug bauen*« (ebd.). Kurz: Je länger die Menschen zögern und gar »davor zurückschrecken, die Fundamente zu legen« (ebd.), desto sicherer können sie sein, dass das *jetzt Erdachte*, welches kommenden Generationen nicht genügen und – falls baulich begonnen – von ihnen wieder eingerissen werden würde – mit einem irgendwann »vervollkommenen Wissen« vollendet werden wird. Das von Kafka angelegte Paradox besteht also darin, dass es gerade die prometheische Zukunftsgewissheit ist, welche ein epimetheisch-nachdenkerisches Zögern, ein Zurückschrecken vor dem Beginnen nicht nur rechtfertigt, sondern geradezu erzwingt – oder, nach Brecht:

Mit der gemurmelten Bemerkung

Daß die Sache noch nicht durchforscht ist, steigen sie ins Bett.

Ihre Tätigkeit besteht in Schwanken.

Ihr Lieblingswort ist: nicht spruchreif.

Stephane Mosés stellt Kafkas Version des Turmbaus an den Beginn seines Werkes »Der Engel der Geschichte«, in welchem er die geschichtsphilosophischen Positionen von Franz Rosenzweig, Walter Benjamin und Gershom Scholem synoptisch und mit Fokus auf den Zeitbegriff nachzeichnet (Mosés, 1994, S. 7ff.). Das kafka'sche Paradox betrifft im Kern die Vorstellung eines linear unendlich in die

Zukunft laufenden Zeitstrahls, sofern gerade die scheinbar unendlich zur Verfügung stehende Ressource »Zeit« und mit ihr ein unendliches Fortschrittspotential nicht nur zu einem Stillstand, sondern zu einer fatalen kollektiven Regression führt: Was sich immerfort steigert, ist zwar tatsächlich die »Kunstfertigkeit«, aber damit auch »die Kampfsucht«. Der Verlust des Turmbaus als einigendem Zukunftsziel – allzu großem Vertrauen in die Selbststeigerungskräfte menschlicher Ratio geschuldet – lässt im Handlungsvakuum immer mehr soziale Konflikte schwelen und aufflammen, an welchen sich die gesellschaftlichen Ressourcen verzehren und erschöpfen. Die fast nietzscheanische »ewige Wiederkehr« des *fortschrittlichen Auf-der-Stelle-Tretens* führt nicht mehr zur Sehnsucht nach der großen Erzählung (dem gemeinsamen Bau des himmelhohen Turms), sondern:

Alles was in dieser Stadt an Sagen und Liedern entstanden ist, ist erfüllt von der Sehnsucht nach einem prophezeiten Tag, an welchem die Stadt von einer Riesenfaust in fünf kurzen aufeinanderfolgenden Schlägen zerschmettert werden wird. Deshalb hat auch die Stadt die Faust im Wappen. (Kafka, 1972, S. 353)

Es ist die prometheische und epimetheische Dynamik – im blinden Vertrauen auf die Zukunft *nicht* zu handeln –, welche zur Katastrophe führt. Die Katastrophe besteht mehr noch als in der irgendwann eintretenden faktischen Zerstörung, mehr noch als in dem *Verlust der Sehnsucht* nach der vor-katastrophischen Einheit und Ganzheit, in der *Sehnsucht nach dieser Zerstörung*. Die Faust Gottes straft nicht, sondern erlöst die Menschen von einer vor- und nachdenkerisch selbstverschuldeten Sinn- und Sprachzerstörung. Dem »Stadtwappen« wurde ursprünglich vom Nachlassverwalter und Freund Max Brod – wohl kaum zufällig – Kafkas aphoristische Erzählung *Prometheus* unmittelbar vorangestellt. Kafka zählt vier Sagen auf, welche »von Prometheus berichten«. Die erste beinhaltet die allgemein bekannte Version von Prometheus' Qual:

... und die Götter schickten Adler, die von seiner immer wachsenden Leber fraßen. (ebd., S. 351)

Die zweite berichtet, Prometheus habe sich »im Schmerz vor den zuhackenden Schnäbeln immer tiefer in den Felsen« gedrückt, »bis er mit ihm eins« wurde (ebd.). Die dritte Sage schildert, wie in den Jahrtausenden sein Verrat von den Göttern, vom Adler und ihm selbst *vergessen* worden sei, und in der vierten sind die Götter und der Adler des »grundlos Gewordenen müde« geworden:

Die Götter wurden müde, die Adler wurden müde, die Wunde schloss sich müde. Blieb das unerklärliche Felsgebirge. – Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muss sie immer wieder im Unerklärlichen enden. (ebd., S. 351/52)

Hier geht es ebenfalls um die »Zerstörung«, um das Ende der Qual, welches sich aber in unendlicher Langsamkeit in Jahrtausenden als regressiver Prozess vollzieht – Prometheus drückt sich in die Felsen hinein, wird mit ihm eins. Was von ihm bleibt, ist das »unerklärliche Felsgebirge«.

Der totale Fortschrittsglaube hat sich selbst aufgezehrt, damit aber auch jegliche »denkbare«, »sinnvolle« menschheitliche Entwicklung. Die Parabeln Kafkas mahnen uns mit dem Paradox: Wenn sich die Vernunft in die Zukunft hinein vervollkommenet, gibt es denkend keinen Weg dorthin, da dieser Gedanke das Vertrauen in das hier und jetzt zu Denkende bzw. schon in der Vergangenheit Gedachte im Keim zerstört. Der Gedanke an eine sich in die Zukunft hinein vervollkommene Vernunft verlangsamt, stellt still und macht schließlich alles bisher denkend, handelnd, künstlerisch und »kunstfertig« Geschaffene rückgängig.

Carl Gustav Jung, prometheischer Mahner und Warner

Ich lasse diesen Versionen des Katastrophischen eine der bewegendsten und dramatischsten Mahnungen Jungs folgen, die jetzt unter der Fragestellung gelesen werden kann, auf welche der entfaltenen Ebenen sie sich am ehesten bezieht:

Ist er (der Mensch, M.P.) der Versuchung, sich seiner Macht zur Inszenierung des Weltuntergangs zu bedienen gewachsen? Ist er sich bewusst, auf was für einem Wege er sich befindet und welche die Schlussfolgerungen sind, die er aus der Weltlage und seiner eigenen seelischen Situation ziehen müsste? Weiß er, dass er den lebenserhaltenden Mythos vom inneren Menschen, den das Christentum für ihn aufbewahrt hat, im Begriffe steht zu verlieren? Vergegenwärtigt er es sich, was auf ihn wartet, wenn diese Katastrophe eintreten sollte? Kann er sich überhaupt vorstellen, dass dies eine Katastrophe bedeuten würde? Und weiß schließlich der Einzelne, dass *er* das Zünglein an der Waage ist? (Jung, 1957/1995, § 586)

Jungs warnende Appelle wiederholen sich, wie ich zeigen werde, jahrzehntelang in derselben Eindringlichkeit und Dramatik, und dies unabhängig, ob eine Weltkatastrophe gerade vorbei ist oder eventuell bevorsteht (u. a. 1918, 1932, 1932, 1946, 1957). Und wenn Jung formuliert:

»Die gigantischsten Katastrophen, die *uns* bedrohen, sind keine Elementarereignisse physischer oder biologischer Natur, sondern psychische Ereignisse« (Jung, 1934/1995, §302),

dann scheint das Katastrophische als Grunddisposition des Psychischen im Blick zu sein, was bedeutet: Konkrete, kollektivpsychisch bedingte Katastrophen stehen vermöge dieser katastrophischen Disposition je schon und auch zukünftig immer *bevor*. Eine solche »prometheische« Voraussicht und habituelle Vorsicht möchte möglicher Schmähung der – in diesem Falle *psychologischen* – Vernunft

vorbeugen, möchte ihr den Vorwurf eines epimetheisch rückwärtsorientierten oder blind-naiven *Nach*-Denkens ersparen. Und zugleich wird in Jungs spätester Mahnung aus dem Jahr 1957 deutlich: Im Bewusstsein, durch all seine vernunftgeleiteten Anstrengungen verheerendste Entwicklungen *nicht* verhindert zu haben (siehe unten), geht es ihm hier um die Eskalationsstufen des Katastrophischen, wie ich sie im Satz von Lyotard und bei Kafka angedeutet sehe: Wenn schon konkrete Katastrophen und ihre verlustreichen Folgen auf physischer und psychisch-geistiger Ebene offenbar unvermeidbar sind, dann ist es umso dringender, das Bewusstsein dieses Verlusts und damit die *Sehnsucht nach dem Verlorenen* zu erhalten, dies auch als dringende Vorsorge gegen die drohende *Sehnsucht nach der Zerstörung, nach einer Erlösung aus Sinn- und Sprachlosigkeit, die nur noch destruktiv erfolgen kann*. Jungs Mahnung versucht, den Einzelnen in seiner Verantwortung für diese ultimativ katastrophalen Folgen – die Folgen widerstrebender Sehnsüchte – wach zu rütteln und wach zu halten.

Dass sich der lebenslang an den Felsen eines unerklärlichen Zeitgeistes geschmiedete und durch dessen katastrophisches Potential gequälte Jung sich zutiefst mit Prometheus identifizierte, geht aus seiner Biografie und seiner Ausgestaltung des Themas in »Psychologische Typen« fraglos hervor. Carl Spitteler hat in seinem »Gleichnis« *Prometheus und Epimetheus* einen Prometheus geschaffen, der Jung entspricht: Es ist der Introvertierte, »der grausamen Herrin Seele und ihrer anscheinenden Willkür« verfallene Seher und Denker (Jung, 1921/1995, §284), verurteilt, »seine Gegenwart und seine Beziehung zu ihr« zu opfern, »um eine ferne Zukunft vorausdenkend zu schaffen« (ebd., §282). In seiner Autobiografie schreibt er: »In die Zeit der Beschäftigung mit den Bildern des Unbewussten fiel mein Entschluss, »mich von der Zürcher Universität ... zurückzuziehen« (Jaffé, 1975, S. 1975). Es war ihm nicht mehr möglich, in dieser Welt wissenschaftlichen Intellekts weiter zu wirken. Das Unbewusste hatte ihn »sozusagen sprachlos gelassen« (ebd.). »Höherer Vernunft folgend« gab er seine akademische Karriere auf:

Ich spürte, es war etwas »Großes, das mir widerfuhr, und ich baute auf dem auf, was mir sub specie aeternitatis als wichtiger erschien. Ich wusste, es würde mein Leben ausfüllen, und ich war um dieses Zieles willen zu jedem Wagnis bereit.« (ebd., S. 197/198)

Dennoch: Es blieb »eine Wut auf das Schicksal«, auf den verlorenen Professorentitel, »und es tat mir in vieler Hinsicht leid, dass ich mich nicht auf das Allgemeinverständliche einschränken konnte« (ebd.). Im Innern Jungs hatte Prometheus über Epimetheus gesiegt, über einen Epimetheus, dessen Bestimmung es ist, »in die Wünsche und Erwartungen der Welt« hinein aufzugehen. Carl Spitteler lässt Epimetheus einen Engel bitten: »Und so es dir gefällt, so gib mir ein Gewissen, das mich lehre ›Heit‹ und ›Keit‹ und jegliches gerechte Wesen« (Spitteler, zit. nach Jung, 1921/1995, § 282). Einen solchen Epimetheus sieht Jung als Wunsch-

bild eines Königs, der den Menschen genehm ist: »stets in Übereinstimmung mit der allgemeinen Erwartung, stets mit Erfolg, da er alle Wünsche erfüllt«. Doch ohne Verbindung zu seiner individuellen Seele erstarrt der Herrscher schließlich in Einseitigkeit, »Selbstgerechtigkeit« und im »unerschütterlichen Vertrauen in seine allgemeine Gültigkeit und sein unzweifelhaftes »Recht«« (ebd.). Epimetheus ist für Jung geradezu die Hypostase »allgemeiner Gültigkeit«, der allgemeinen Gültigkeit »großer Erzählungen« und »ewiger Wahrheiten«. Die Gefahr geht weniger vom trotzig-stolzen Titanen Prometheus aus, der geleitet von seiner inneren Wahrnehmung die Herrschenden herausfordert, sondern katastrophisches Subjekt ist Epimetheus in seiner seelenlosen, fremdbestimmten, fraglosen Selbstgefälligkeit. Er ist exemplarischer Exponent Apokalypse-blinden Vertrauens in eine sich in alle Zukunft hinein vervollkommnende, heilbringende Vernunft.

Exkurs: Der katastrophische Zirkel

Findet die Katastrophe statt, versetzt sie das Subjekt in einen völlig gegenläufigen Zirkel, für dessen Erkenntnis sie aber gerade blindmacht. Sie scheint uns zunächst »sehend« zu machen: »Wie Schuppen fällt es von unseren Augen«, wenn sich der zukunftsichere Vordenker beschämt als der »nachträglich Lernende« erweist und uns die Falle stellt: jetzt, gerade jetzt inmitten der Katastrophe, wüssten wir doch, was getan werden müsse. Karl Jaspers hat unübertrefflich formuliert, was dann wirklich geschieht:

»Wo von vielen etwas getan werden soll und niemand eigentlich weiß, worum es sich handelt und wohin es geht, und jeder ratlos ist, was er wollen soll, entfaltet sich die Verschleierung der Ohnmacht.« (Jaspers, 1975, S. 69/70)

Diese Sätze dokumentieren: *nach* der Katastrophe ist *vor* der Katastrophe. 1932 war es die Beschämung über den verlorenen Krieg, die noch im »Volkskörper« schwärende Wunde der Ohnmacht mit ihrer schweren emotionalen Aura von Schuld, verlorener Selbstachtung und sprachloser Trauer. Und es ist trotz der von G. Anders diagnostizierten zunehmenden Ferne und Fremdheit, die uns Heutige, uns »erste Titanen«, von den »letzten Menschen«, unseren Ahnen, trennt, hoffentlich noch in Erinnerung: In dem Jahr 1933, das diesen Sätzen von Jaspers folgte, ereignete sich die Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland. Der Deckel von Pandoras Gefäß begann sich zu öffnen – ermöglicht durch einen von Jaspers fast klinisch beschriebenen Zustand kollektiver Dissoziation.

Grundsätzlich ist das Katastrophische wissenschaftlich nur schwer objektivierbar, es ist – wie es Jung für die Psyche selbst herausarbeitete (vgl. Jung, 1946/1995) – kein Objekt unter anderen, sofern es die Bedingungen seiner Erfassbarkeit beeinträchtigt oder gar zerstört.

Jung stellt in seiner Schrift »Über die Psychogenese der Schizophrenie« die Korrelation zwischen den klassisch katastrophischen Bildern und der Destabilisie-

rung des Ich-Komplexes dar. Dessen Störung oder Strukturverlust wird stets in katastrophischen Bildern erlebt:

Es ist als ob die Fundamente der Psyche nachgäben, als ob eine Explosion oder ein Erdbeben ein normal gebautes Haus auseinanderrissen. Sollier hat uns eine lebendige Beschreibung dieser »troubles cénesthésiques« gegeben, die mit Explosionen, Pistolenschüssen und anderen lauten Geräuschen im Kopf verglichen werden. In der Projektion erscheinen sie als Erdbeben, kosmische Katastrophen, als das Herabfallen der Sterne, die Spaltung der Sonne, das Auseinanderbrechen des Mondes, die Verwandlung von Menschen in Leichen, das Gefrieren des Universums usw. (Jung, 1939/1995, § 522)

Träume, betont Jung, können ähnliche Bilder von großen Katastrophen produzieren. Traumbilder zeigen alle Stadien persönlicher Desintegration.

Dass auch das Umgekehrte gilt, ist alles andere als banal, sondern erkenntnistheoretisch höchst relevant: So wie das Subjekt dissoziativ auf das sinnlich erfahrbare äußere Katastrophische reagiert, so manifestiert sich umgekehrt die »Zerstörung« des Subjekts in katastrophisch-archetypischen Bildern. Das Alptraumartige, da im normalen Alltagsbewusstsein Unvorstellbare, Undenkbare oder gar Unmögliche äußerer Zerstörung evoziert zunächst Zweifel an der Realität des Geschehens (man erinnere sich an die wegen ihrer Irrealität unzählige Male medial präsentierten Bilder von »9/11«). Erweist sich der Alptraum als Wirklichkeit, kommt es je nach persönlicher Resilienz, Auffassungs- und Verarbeitungskapazität zur Auflösung bisheriger Welt- und Selbstbilder und zu Symptomen der Entfremdung bis hin zur wahnhaften Umdeutung der Realität, wie im Verlauf der Covid-Pandemie auf bedrückende Weise zu beobachten war.

»...ist mit dem menschlichen Geist alles in Ordnung?«

Ich bin mir keineswegs sicher, dass das, was ich hier sage, nicht auch fiktiv ist. Ich weiß nicht genau, was schiefgelaufen ist, aber ich habe ein starkes und höchst unbehagliches Gefühl, *dass etwas schiefgelaufen ist und dass es sogar noch schlimmer kommt.* (Jung 1936/1995, § 1321, kursiv M. P.)

Hier *zweifelt* einer bei sonst fast prophetischer Sicherheit seiner Intuition und seines Gefühls dennoch an seiner Wahrnehmung und Verständnisfähigkeit, einer, von dem damals viele erwarteten, er müsse es doch *wissen* – es ist C. G. Jung in einem absolut bemerkenswerten Vortrag, welchen er in englischer Sprache an der Tavistock Clinic in London gehalten hat. Datum: 14. Oktober 1936. Der Vortrag sei nach Angaben seiner Tochter Marianne Niehus-Jung während einer Schiffsreise von den Vereinigten Staaten nach England verfasst worden (ebd., Fußnote,

S. 604) – als sei diese offene und persönliche Auseinandersetzung mit dem Thema »Psychologie und nationale Probleme« – so der unscheinbare Titel eines den Nationalsozialismus psychologisch entlarvenden Vortrags – nur in dieser Ortlosigkeit, im Fluss dieses Übergangs zwischen »Archipelen« der freien Welt möglich. In jener zweifelnden Unsicherheit unbehaglichen Gefühls meldet sich, wenn auch sehr subtil, der katastrophische Zirkel, der epimetheische »Rückschlag« des Katastrophischen auf den Nachdenkenden selbst als einem den beunruhigenden Entwicklungen – »etwas ist schiefgelaufen« – *Hinterher*-Denkenden. Ich empfehle diesen ungemein aktuellen Vortrag dringend zur Lektüre, denn er dokumentiert die verblüffende Übereinstimmung der Vorkriegssituation von vor über 90 Jahren und unserer heutigen Vorkriegssituation vor dem Februar 2022. Der Vortrag ist u. a. zugleich eine Demonstration Jungs, wie er die persönlich emotionale Befangenheit im katastrophischen Zirkel aufzulösen und damit den drohenden Zweifel an seiner Selbst- und Außenwahrnehmung abzuwenden versteht.

Jung hatte bereits nach dem Ersten Weltkrieg anhand von auf kollektiver Ebene deutbaren Träumen eine beunruhigende *Symptomhaftigkeit* des kollektiven Bewusstseins in Deutschland festgestellt, welche »den Beginn einer nationalen Regression widerspiegeln« (ebd., § 1322). Und er habe bereits 1918 in seiner Schrift »Über das Unbewusste« (Jung, 1918/1995, § 17) vor der »blonden Bestie« Nietzsches (Genealogie der Moral) gewarnt, die sich in »unvermeidlicher Gewalt-samkeit« erheben werde. Er habe diesen »unbewussten Ausbruch«, der unvermeidlich eine »Abrechnung mit den Juden« bedeuten würde, gefürchtet – doch, wie die nachfolgenden Ereignisse leider gezeigt hätten, habe er ihn »*nicht genug gefürchtet*. Dieses Eingeständnis epimetheischer Blindheit und Unentschiedenheit wird unmittelbar kompensiert durch eine Schuldverschiebung auf das »Man« damaligen deutschen, von »Kriegspsychologie« umnebelten Kollektivbewusstseins:

»Ich brauche nicht zu sagen, dass man mich überhaupt nicht anhörte. Der Nebel der Kriegspsychologie war einfach zu dicht« (Jung 1936/1995, § 1322).

Lyotard sah den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust als Zäsur, als das *Ende der großen Erzählungen*. Der vorliegende Text zeigt: Jung ortet dieses Ende bereits im Ausgang des ersten Weltkriegs und schließt von dorthin auf die sich psychologisch anbahnende zweite Menschheitskatastrophe des Jahrhunderts – man darf auch vorwegnehmend sagen: er prognostiziert sie klinisch als zu erwartende Entwicklung kollektiver Pathologie:

Es war damals eine Welt des Wohlstands, eine, die an das glaubte, was man mit den Augen sehen und mit den Ohren hören konnte, und daran, was der Rationalismus und der philosophische Positivismus zu sagen hatten. ... Es schien fast so, als wenn der Mensch und seine Ideale die Erde besitzen und sie in Weisheit und zum Nutzen aller Völker regieren würden. Der Weltkrieg hat diesen Traum zerstört und die meisten Ideale der vorangegangenen Epoche vernichtet. (Ebd., § 1305/1306)

Rationalismus und philosophischer Positivismus, d.h. prä-katastrophische, prometheisch-zukunftssichere Formen der Rationalität der Zeit vor dem Kriege, werden in defiziente, gefährliche, da in entscheidenden Aspekten *blinde* Formen der Erkenntnis umgedeutet. Mit der Faktizität des Kriegs hatte »*der wohlwollende Gott der Wissenschaft, der so wunderbare Dinge zum Nutzen der Menschen vollbrachte*,« ... »*sein dunkles Antlitz enthüllt*« (ebd., § 1306).

Jung sympathisiert zwar stets mit der *introvertiert*-prometheischen, d.h. die Vorgänge im Unbewussten intuitiv wahrnehmenden oder instinktiv witternden Funktion (vgl. Jung, 1921/1995, § 282 – 285, und Jung, 1975, S. 197), doch ermöglicht ihm gerade die für ihn offenkundige *kollektive Pathologie* seine rettende Identifikation mit der Rolle des psychiatrischen Arztes. Die psychiatrische Perspektive klärt den Nebel kriegspsychologischer Affektivität und emotionaler Infizierung schlagartig auf und befähigt zum *extravertiert*-prometheischen Prognostizieren und Analysieren. Jung *zweifelt* in dieser Rolle noch immer am Geist, aber nicht an dem seinen, sondern *dem* »menschlichen Geiste« im allgemeinen. Aus dieser Nachkriegsstimmung erwuchs sein Zweifel: »...ist mit dem menschlichen Geist alles in Ordnung?« (ebd., § 1306).

Und wir beobachten, wie Jung die Diagnose pathologischer kollektiver Regression der deutschen Kollektivseele vom wahnhaften Philosophieren Nietzsches und seiner »blonden Bestie« auf Formen wissenschaftlicher und philosophischer Rationalität überträgt, die von jeglicher Psychopathologie anerkanntermaßen völlig frei sind. Doch auch diese Formen gelten Jung jetzt nicht nur als insuffizient, realitätsblind und darum gefährlich, sondern auch als symptomatisch im Sinne von pathologisch. Genau hier geschieht nun der Rückschlag, ist der katastrophische Zirkel insofern am Werk, als Jung im Bann zugestandenen Selbstzweifels das Misstrauen in kollektive Formen der Vernunft schürt und so vom Opfer des Rückschlags gewissermaßen zum »Täter« katastrophischer Infragestellung der Vernunft wird. Der Begriff der »Täterschaft« ist archetypisch dem *Täter Prometheus* nah, der mit seiner vordenkerischen Anmaßung hohe selbstgefährdende Risiken eingeht. Die Frage nämlich, die das kollektive Vertrauen in Jungs eigene Form psychologischer Rationalität gefährden könnte, betrifft die Legitimierung einer Rationalität, die sich selbst, obgleich inmitten des Katastrophischen gefangen, sich vom katastrophischen Zirkel unbetroffen sieht und aus dieser Perspektive über andere Formen des Denkens und Redens urteilt.

Jung schöpft diese Legitimation einmal gerade aus der gewissermaßen permanent bestehenden Gefahrenlage von Psyche und Geist, aus welcher sich für ihn und seine Psychologie eine Art dauernden Notarzteinsetzes ergibt. So kann man vielleicht auch wagen zu sagen, dass Jung – evtl. tatsächlich affiziert von der kollektiven Projektion der großen prometheischen Persönlichkeit eines Retters und Heilers – gerade mit seinem permanenten Katastrophismus und Alarmismus die eigentlich stillschweigend vollzogene Machtergreifung der Psychologie über philosophische, wissenschaftliche und religiöse Formen der Vernunft begründet

sieht. Sein Wahrheitskriterium ist erklärtermaßen Gesundheit. Ein philosophisches Denken, welches die Gesundheit der Seele schädigt, ist für ihn nicht eigentlich wahr. Wahrheit bewährt sich im von ihr geschaffenen Wohl der Menschheit.

Jungs Fokussierung auf die Pathologien des Denkens – welche schließlich nichts anderes bezweckt, als das Denken vor sich selbst, vor seinen neurotischen, schizoiden und narzisstischen Formen zu schützen – wurzelt aber auch wesentlich darin, dass Jung die strukturelle Dissoziabilität der Psyche und damit verbunden die Disposition unserer westlichen Gesellschaft zu strukturbestimmenden dissoziativen Prozessen bereits früh erkannte und analysierte. Im Zentrum dieser Analyse steht die gesellschaftlich geförderte Abspaltung der in unserer Kultur auf Kosten aller anderen Funktionen einseitig und nahezu ausschließlich favorisierten und entwickelten *Denkfunktion* und ihre entpersönlichende Instrumentalisierung (Jung, 1921/1995, § 101ff.).

Wenn Jung nicht in erster Linie die Nazi-Ideologie und Nazi-Gewalt, sondern u.a. auch *das Philosophieren Hegels* – damals und bis heute weitgehend eine der Weltanschauungen mit höchstem kollektivem Konsens und damit als eine der »größten Erzählungen« anerkannt – für den »elementaren Einbruch des Unbewussten in den abendländischen Bereich der Menschenvernunft« verantwortlich macht (Jung, 1946/1995, § 361), ist dies wohl ein kaum zu übertreffendes Beispiel für die Schmähung prä-katastrophischen Denkens. Jung diagnostiziert *nach* dem zweiten Weltkrieg und *nach* dem Holocaust bei Hegel eine »pathologische Bewusstseinshaltung höchster Bedrohlichkeit«, bestehend in der Hybris inflationierter »Ineinssetzung des philosophischen Verstands mit dem Geist schlechthin«. Im Hinblick auf den Mythos: Es ist die »titanische«, gewissermaßen *extravertiert* prometheische Qualität dieses Denkens, die Jung – als *introvertiert* prometheischer Denker – seismographisch identifiziert. Und wenn Jung meint, die Philosophie Hegels habe zum Übermenschen Nietzsches geführt »und damit zur Katastrophe, die den Namen Deutschland trägt« (ebd., § 359), dann ist die verborgene Wirksamkeit dieses archaischen archetypischen Komplexes deutlich belegt. Es sei hier auch nicht verschwiegen, dass Jung in seiner Hegelkritik nicht alleinsteht, wobei aber all jene, die Hegel in ähnlicher Weise kritisieren (Karl Popper, 1945/2013; Jean-Francois Lyotard, 1979/2019, S. 93, Eric Voegelin, 2010, S. 80/81), aus Sicht der Hegelianer mit Jung das Schicksal teilen, Hegel nicht wirklich verstanden zu haben (vgl. Giegerich 2013, S. 297, 307).

Folgende Passage aus dem 1932 in Wien gehaltenen – wir erinnern uns an Jaspers – und 1934 veröffentlichten Vortrag (»Vom Werden der Persönlichkeit«) ist als die ungewöhnlich präzise Prognose dessen zu lesen, was der Weimarer Republik und der Welt unmittelbar bevorstand:

Die gigantischsten Katastrophen, die *uns* bedrohen, sind keine Elementarereignisse physischer oder biologischer Natur, sondern psychische Ereignisse. Uns bedrohen in schreckenerregendem Masse Krieg und Revolutionen, die nichts anderes sind

als psychische Epidemien. ... Das Psychische ist eine Großmacht, die alle Mächte der Erde um ein Vielfaches übersteigt. Die Aufklärung, welche die Natur und die menschlichen Institutionen entgöttert hat, hat den *einen Gott des Schreckens*, der in der Seele wohnt, *übersehen*. (Jung, 1932/1995, §302, kursiv von M. P.)

Hier ist die *Aufklärung* die epimetheisch »geschmähte« Form der Rationalität, welche den der Seele einwohnenden Gott des Schreckens »übersehen« habe. Der einzig begründbare Vorwurf, welcher prä-katastrophischen Anschauungen im Ernst gemacht werden kann, ist dieses »Übersehen«, ist dieser archetypische Topos der »Blindheit«, welcher zur Grunddisposition der Psyche ebenso gehört wie seine Korrelate des Katastrophischen sowie der ewig notwendigen, da nie die Not wendenden oder gar abwendenden Warnung davor.

Wenig später spricht Jung hier von einem »kausalgebundenen Ablauf, der erst mit der Katastrophe zum Stillstand« kommt. »Das Volk sehnt sich immer nach einem Helden, einem Drachentöter, wenn es die Gefahr des Psychischen fühlt, daher der Schrei nach der Persönlichkeit« (ebd., § 303).

Den angedeuteten »kausalgebundenen Ablauf« führt Jung im Vortrag von 1936 differenziert aus. Offenbar ist es ihm ein Anliegen, dem britischen Publikum Antworten auf die bedrohlichen Vorgänge im Deutschen Reich zu geben, Antworten, die die Lage nicht verharmlosen, die aber zugleich eine Grundlage für mögliche, das deutsche Volk entlastende Erklärungen bereitstellen, sofern die »ausgeprägtesten Symptome« in Ländern aufträten, »die wirklich am Krieg beteiligt waren und sich hinterher in einem Zustand entsetzlichen Elends und Chaos befanden« (Jung, 1936/1995, § 1311). Der Kerngedanke von Jungs Analyse besteht in einer befremdend weitreichenden Übertragung individueller psychischer Strukturen und Prozesse auf Kollektive bzw. Nationen: »Nationen, die sich im Zustand kollektiven Elends befinden, verhalten sich wie neurotische oder gar psychotische Individuen« (a. a. O., § 1330). Die psychotische Dissoziation, Desintegration und Verwirrung in den »oberen« Schichten kollektiven Bewusstseins bringt nach Jung eine kompensatorische Reaktion im kollektiven Unbewussten hervor, die – und hier in anderen Worten – »in einem eigentümlichen Persönlichkeitssurrogat besteht, einer archaischen Persönlichkeit, die mit überlegenen instinktiven Kräften ausgestattet ist« (ebd.).

Arzt und/oder Führer – Daimon und Dämon der »Persönlichkeit«

Die *Persönlichkeit*, die sich im Vortrag von 1932 auszeichnet durch eine außergewöhnliche, erworbene Form der Resilienz, dadurch, dass sie »den Schrecken schon hinter sich« hat und »der Veränderung der Zeit gewachsen und unwissentlich und unwillentlich *Führer*« sei (Jung 1932/1995, § 306), kann sich *dämonisch* im Doppelsinn – destruktiv oder, wie Jung deutlicher im thematisch dicht

verwandten Vortrag von 1936 ausführt – wahrhaft heilend in der »mythischen Projektion des Arztes als Zauberer und Erlöser« manifestieren (Jung, 1936/1995, § 1330). Und es drängt sich die Vermutung auf, dass Jung genau diese projektive kollektive Erwartung auf sich gerichtet fühlt, so wie er im Aufsatz über das »Werden der Persönlichkeit« deutlich aus eigener Erfahrung bzw. exemplarisch von sich selber zu sprechen scheint: »Echte Persönlichkeit hat immer Bestimmung und glaubt an sie, hat *pistis* zu ihr, wie zu Gott ... Er muss dem eigenen Gesetz gehorchen, wie wenn es ein Dämon wäre, der ihm neue, seltsame Wege einflüstert« (Jung, 1932/1995, § 300).

Diese Passagen bestimmen *Persönlichkeit* als eindeutig prometheisch, und zwar in introvertierter Weise horchend auf und gehorchend der gleichsam aus der Zukunft rufenden inneren Stimme, den von der Psyche diktierten »Weg ins Unbetretene«, auch wenn er oder gerade *dann*, wenn er mit Konvention und Tradition gefährlich kollidiert. Sie bestätigen Jungs tiefe Prägung durch den Archetypus des (introvertierten) Prometheus, dessen, der verantwortliche Vorsorge für die Menschen übernimmt. Und sie erhellen seinen Glauben, seine *pistis* in eine bzw. *seine* überlegene Vernunft inmitten post-katastrophischen »Nebels«, inmitten des kollektiven Verlusts bestehender Orientierungen, inmitten der Zerklüftung großer Erzählungen in die Archipele unverbundener Sprachspiele.

Die destruktiv dämonische Variante archaischer Persönlichkeit nimmt im Vortrag von 1936 vielleicht nicht zufällig einen größeren Raum ein und wird auf beeindruckende Weise versprachlicht, wenn es heißt: »Im Diktator und seiner oligarchischen Hierarchie nimmt das Staatsgespenst Fleisch und Blut an« (Jung, 1936/1995, § 1337). Jung sieht Hitler, Mussolini und andere »Führer« als Inkarnationen des »Staatsgespenstes«, d. h. als »Persönlichkeiten«, die in der Lage sind, die kollektive Projektion der Massen in ihrem Schrei nach einem Führer, der Macht und Nation verkörpert, anzunehmen:

Sie scheinen den übermenschlichen Mut oder die ebenso übermenschliche Ruchlosigkeit zu besitzen, sich eine Verantwortung aufzubürden, die offensichtlich sonst keiner tragen kann oder will. Nur ein Übermensch könnte mit Fähigkeiten begabt sein, die den Schwierigkeiten der tatsächlichen Situation gewachsen wären. (Ebd., § 1333)

Das ist die Zerrform des heilenden Arztes, eine ruchlose Form von Verantwortungsübernahme, eigentlich ein Raub von Verantwortung, sofern der Führer die Verantwortung der Individuen, welche eigentlich die »Zünglein an der Waage« sein sollten, in unbegrenzte persönliche Macht transformiert. Die Faktizität solcher Ruchlosigkeit, solchen Größenwahns generiert erst den Übermenschen, den Gott. »Gott« ist stets der, der übermenschliche und damit auch nach Bedarf unmenschliche Verantwortung auf sich nimmt. Die Wirkung dieser Übernahme ist für die in Notzeiten regressionsbereiten Individuen meist extrem entlastend. Alles scheinbar notwendige Un- und Übermenschliche darf geschehen, in *seinem*, nicht in ihrem Namen.

Die innere und nur innerlich vernehmbare Stimme des Daimon von 1932 ist 1936 der »großen Geisterstimme«, der Stimme des Dämons gewichen, mit welcher »ausgestattet« sich diese Inkarnation der Kollektivpsyche Gehör der Massen und deren bedingungslosen »lautlosen Gehorsam« verschafft (Jung, 1936/1995, § 1324). Sie beendet alles Reden und Gerede, dessen inflationierende Ausmaße – wie Jung formuliert – gerade in Demokratien den »Zerfall« vorantreiben und zum allgemeinen Chaos existenzieller Not noch das geistige Chaos eines entgrenzten öffentlichen Diskurses hinzufügen (ebd., § 1337).

Erzwungene Ordnung: Das Ende des Geredes und das Ende des Prozesses

Dies ist der äußerst kritische Zeitpunkt in Jungs Darlegungen, wo die Demokratie selbst, wo ein katastrophisch geschwächter und mehr und mehr geschmähter Logos und Dialogos zum an der Katastrophe schuldigen »Epimetheus« erklärt wird. Es ist gewissermaßen die *Geisterstunde* einer potentiell konsenswilligen und -fähigen Welt. Denn die nicht zu unterschätzende Tugend, die aus der Not des Endes allgemeingültiger Argumentationssysteme resultiert, ist die Möglichkeit eines freien Navigierens im Lyotard'schen Archipel der Sprachspiele, ein Diskurrieren, welches sich je seine eigenen Regeln gibt bzw. diese im Navigieren selbst immer neu auffindet und kritisch modifiziert. Jung selbst liefert in seiner Selbstbesinnung ein beeindruckendes und epistemologisch exemplarisches Beispiel für einen solchen klassisch postmodernen Diskurs (vgl. Jung, 1946/1995, § 373). Ich habe in meinem Artikel »Die *Analytische Psychologie* zwischen Selbstbefreiung und Selbstbegrenzung – erkenntniskritische Reflexionen zu C.G. Jungs »Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen« (1946/54)« (Péus, 2018) diesen außergewöhnlichen Denkweg nachgezeichnet, mit welchem auch Jung selbst die Chance geistiger Befreiung und des Navigierens hinein in völliges Neuland wahrnimmt, die im *Ende der großen Erzählungen* liegt.

Es stellt eine weitere Stufe katastrophischer Eskalation dar, wenn diese kreativen, belebenden Errungenschaften »postmoderner«, individuell selbstgesteuerter und selbstverantworteter Diskursivität grundsätzlich zum *Chaos* umgedeutet werden, welches nach Meinung des »Führers« nach dem heilenden Machtwort schreit. Wenn Putin in einer gerade vor zwei Tagen, am 8. Juli 2022, gehaltenen Drohrede vor russischen Parlamentariern das Ende des »totalen Liberalismus« verkündet, geschieht m.E. genau dies (Tagesanzeiger, 9.11.2022, S. 6). Jung: »Im Zustand erzwungener Ordnung (nimmt) alles Gerede abrupt ein Ende« (Jung, 1936/1995, § 1337). Und in den *Theoretischen Überlegungen*: »Selbst wenn es sich um eine große Wahrheit handeln sollte, so wäre die Identifikation damit doch so etwas wie eine Katastrophe, indem sie nämlich die weitere Entwicklung stillstellt« (Jung, 1946/1995, § 425).

Die Identifikation mit »ewigen Wahrheiten« und deren Herrschaft, sei sie nun diejenige des »inkarnierten« Staates im Kontext erzwungener Ordnung, oder auch jedwede fraglos geglaubte, verabsolutierte religiöse, philosophische oder weltanschauliche Doktrin, *stellt die weitere Entwicklung still*. Für Jung ist dies das Realwerden des aus seiner Sicht ultimativ Bedrohlichen, insofern dies das Ende des vernunftbasierten Diskurses, das Ende des kollektiven Bewusstseinsprozesses bedeuten würde. Das »störungsfreie Fließen« des Prozesses in die Zukunft, das Verbinden-, (Hin)übertragen- und (Hin)übersetzen-Können deklariert Jung in einer seiner *daher* wichtigsten Schriften – »Psychotherapie und Weltanschauung« – als die höchste Leitidee, als Gefühlstatsache erfahrbare »Dominante« seelisch-geistigen Lebens. Diese muss gegen alle anderslautenden weltanschaulichen, philosophischen und wissenschaftlichen Theoreme unbedingt und notwendig erhalten und verteidigt werden (Jung, 1927/1995, § 186, vgl. auch Péus, 2020, S. 388f.). Hier hat die Rede der »virtus«, der Tapferkeit der Vernunft, einen konkreten Ort. Man kann die sich hier meldende Zirkularität bejahend formulieren: *Es ist die Idee der Möglichkeit des Übersetzens und Hinübertragens von Uraltem in die Zukunft, welche selbst unbedingt in die Zukunft übersetzt und hinübergetragen werden muss.*

Epilog

Das Ich bewahrt seine Selbständigkeit nur, wenn es sich nicht mit einem der Gegensätze identifiziert, sondern die Mitte zwischen den Gegensätzen zu halten versteht. (Jung, 1946/1995, § 425)

Der Gott bei seinem Hervortreten ruft mich nach rechts und nach links, von beiden Seiten tönt mir sein Ruf. Der Gott aber will weder das Eine noch das Andere. Er will den Weg der Mitte. Die Mitte aber ist der Anfang einer langen Bahn. (Jung, 2019, 137/138, S. 404)

Dieser »Weg der Mitte«, wie ihn die *Theoretischen Überlegungen* aus dem *Roten Buch* wieder aufnehmen, ist Jungs komprimierte und über Jahrzehnte auskristallisierte Antwort auf die Gefahr der Infektion und der Identifikation mit dem Machtwort und denen, die es je verantworten. Nur der Nicht-Identifizierte und solchermaßen »Selbständige« kann das Ende der großen Erzählungen als die Freiheit des Navigierens in Lyotards Archipel der Sprachspiele buchstäblich »erfahren«, eine Freiheit, die sich im stetigen Verantworten des eigenen Prozesses bewährt und erhält. Zu diesem Verantworten gehört wesentlich das wache Bewusstsein für das, was verloren gehen könnte, und das Erhalten, Hinübersetzen und Hinübertragen der »Sehnsucht« nach dem, was vielleicht bereits verloren ist. In Jungs Selbstbesinnung, in der er sich dem Zweifel und möglichen Verzweifeln aussetzt, ist es das Bild des Christophoros, das vor solch »gefährdenden« Tendenzen schützt

(Jung, 1946/1995, § 430). Jung empfiehlt den Lesern, ein solches Bild an die Wand zu hängen und darüber zu meditieren. Auch bei Brecht begleitet und sichert ein Bild an der Wand die »Arbeit« des Denkens: es ist ein sogenanntes »Rollbild« des Malers Kao Chi-Pei, welches »den Zweifler« darstellt. Es soll zwischen der Maske des Dämons Deija und zwei anderen japanischen Masken an Brechts Wand gehängt und ihn durch alle Stationen des Exils hindurch begleitet haben. Hier einige »christophorische« Verse aus diesem wunderbaren, das Vertrauen in Vernunft und Dichtkunst gleichermaßen verkörpernden Gedicht aus dem Jahr 1937 (Brecht, 1967, S. 587f.):

Der Zweifler

Immer wenn uns

*Die Antwort auf eine Frage gefunden schien,
Löste einer von uns an der Wand die Schnur der alten
Aufgerollten chinesischen Leinwand, so daß sie herabfiel und
Sichtbar wurde der Mann auf der Bank, der
So sehr zweifelte.*

Ich, sagte er uns

*Bin der Zweifler, ich zweifle, ob
Die Arbeit gelungen ist, die eure Tage verschlungen hat.*

....

*Ob es nicht vieldeutig ist, für jeden möglichen Irrtum
Tragt ihr die Schuld. Es kann auch eindeutig sein
Und den Widerspruch aus den Dingen entfernen; ist es zu eindeutig?
Dann ist es unbrauchbar, was ihr sagt. Euer Ding ist dann leblos
Seid ihr wirklich im Fluß des Geschehens?*

Literatur

- Aischylos (2020). *Der gefesselte Prometheus. Die Schutzsuchenden*. Stuttgart: Reclam.
- Anders, G. (2002). *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Verlag C. H. Beck.
- Brecht, B. (1967). *Gesammelte Werke* (Bd. 9), hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hauptmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brecht, B. (2016). *Brecht to go – Politische Gedichte von Bertold Brecht*. Berlin: Verlag Neues Leben.
- Giegerich, W. (2013). *C. G. Jung on Christianity and on Hegel. Part 2 of the Flight into the Unconscious*. Collected English Papers, Volume 6. New Orleans, Louisiana: Spring Journal Books.

- Goethe, J. W. von: *Pandora*. Ein Festspiel. ([https://de.wikipedia.org/wiki/Pandora_\(Goethe\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Pandora_(Goethe)))
- Hesiod (2021). *Theogonie*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Jaffé, A. (1975). *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Zürich: Ex Libris.
- Jaspers, K. (1979): *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Jung, C. G. (1918/1995). Über das Unbewusste. In *Gesammelte Werke Bd. 10*(15–42). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1921/1995). Psychologische Typen. In *Gesammelte Werke Bd. 6* Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1932/1995). Vom Werden der Persönlichkeit. In *Gesammelte Werke Bd. 17* (188–211). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1934/1995). Seele und Tod. In *Gesammelte Werke Bd. 8* (443–455). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1936/1995). Psychologie und nationale Probleme. In *Gesammelte Werke Bd. 18/2* (604–621). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1939/1995). Über die Psychogenese der Schizophrenie. In *Gesammelte Werke Bd. 3* (260–281). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1942/1995). Psychotherapie und Weltanschauung. In *Gesammelte Werke Bd. 16* (86–93). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1942/1995). Die Psychologie der Übertragung. In *Gesammelte Werke Bd. 16* (166–329). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (1946/1995). Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen. In *Gesammelte Werke Bd. 8* (183–262). Düsseldorf: Walter.
- Jung, C. G. (2019). *Das Rote Buch. Der Text*. Hrsg. von Shamdassani, S.. Ostfildern: Patmos.
- Kafka, F. (1970). *Sämtliche Erzählungen*. Hrsg. von Paul Raabe. Frankfurt a. M. und Hamburg: S. Fischer.
- Kerényi, K. (1984). *Die Mythologie der Griechen. Band I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten*. München: dtv.
- Liotard, J.-F. (2019). *Das postmoderne Wissen – Ein Bericht*. Wien: Passagen Verlag.
- Mosés, St. (1992). *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag.
- Péus, M. (2018). Die Analytische Psychologie zwischen Selbstbefreiung und Selbstbegrenzung – erkenntniskritische Reflexionen zu C. G. Jungs »Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen« (1946/54). *Analytische Psychologie* 51(2), (370–403).
- Platon (1990). *Protagoras*. In Eigler, G. (Hrsg.) *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch*. Bd.I (83–217). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (
- Popper, K. (2013). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Princeton: University Press.
- Spitteler, C. (2021). *Prometheus und Epimetheus – Ein Gleichnis*. Berlin: Verlag Henricus.
- Voegelin, Eric (2010). *Realitätsfinsternis*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Weil, S. (1985). *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris: Fayard.

Prometheus-Epimetheus-Pandora

C. G. Jungs fight against the catastrophic potential of modern thinking

Summary: *C. G. Jungs thinking is characterized by his concern for the fate of the individual soul, for the future of mankind and humanity. The dangers, which ultimately emanate from the soul itself, have an alarming disastrous potential for him. In the myth of Prometheus, Epimetheus and Pandora an archetypal dynamic can be found, whose core can be determined as the perpetual loss of trust in thought and reason. Jung, deeply affected by this dynamic, struggled with the possibility of logos and dialogue, of translatability and transferability through his «middle path», through de-identification, self-reflection and constructive doubt.*

Keywords: *Catastrophe, Prometheus, rationality, process of consciousness, subject.*

Michael Péus, Supervisor und Lehranalytiker am C.G. Jung-Institut Zürich; eigene Praxis in Einsiedeln, Schweiz; Redaktionsmitglied der Zeitschrift »Analytische Psychologie«. Interessenschwerpunkte: Psychotraumatologie, philosophische Grundlagen der Psychotherapie, Kulturpsychologie, Spiritualität.
E-Mail: praxis@peus.ch

Essay

Roman Lesmeister Über Ruinen

Persönliche Anfänge

Mein Interesse an Ruinen war bereits in frühen Jahren stark ausgeprägt. Ruinen – das waren in der Gegend, in der ich aufgewachsen bin, vor allem die Überreste der mittelalterlichen Burgen, die sich in Vielzahl und optischer Diversität für die meist sonn- und feiertäglichen Ausflüge zur Besichtigung anboten. Ganz in der Nähe, mit der nötigen Ausdauer fast zu Fuß und späterhin leicht per Fahrrad erreichbar, erhob sich, am Berghang auf einem riesigen Sandsteinblock gegründet, die Festung – genauer das, was von ihr übrig war – des Reichsritters Franz von Sickingen. Der war einer der letzten seiner Art und als solcher unrettbar dem frühen gewaltsam herbeigeführten Untergang geweiht. Wie die Übrigen seines Standes fühlte er sich nur dem Kaiser verpflichtet, sympathisierte ansonsten mit der Reformation, kämpfte auf Seiten der Bauern gegen die machthungrigen Fürsten, manchmal auch auf der anderen Seite gegen die aufrührerischen Bauern. Er pflegte Kontakt zu einflussreichen Humanisten der Ära wie Ulrich von Hutten und Erasmus von Rotterdam, beschäftigte sich mit Alchemie und war mit dem in der Schweiz lebenden Paracelsus bekannt. Sein überlieferter Wahlspruch »Allein Gott die Ehr', lieb' den gemeinen Nutz, beschirm' die Gerechtigkeit« klingt bis heute respektabel. Ob der von Sickingen sich immer daran gehalten hat, darf angesichts dessen, was wir über das Treiben der alten Rittersleut' wissen, für einigermaßen zweifelhaft gelten.

Doch zurück zu Sickingens Ruine. Was war es, was mich an ihr anzog? Bedenken wir bei allem, was ich nun anführe, den Effekt der Nachträglichkeit, der kontinuierlichen Überarbeitung oder »Rückprojektion« des später Gedachten auf das ältere, was nicht unbedingt heißt ursprüngliche Ereignis. Diesen Vorbehalt im Sinn, bin ich mir sicher, dass bei meinen frühen Aufenthalten in den alten Gemäuern Phantasien von fröhlichem Burgleben (das ja so fröhlich gar nicht war) oder heldenhaften Schlachten zwischen Rittern in glänzenden Rüstungen so gut wie keine Rolle spielten. Meine Befindlichkeit erinnere ich vorwiegend als bildlos, stumm und rezeptiv. Es war zum einen die Atmosphäre, von der ich mich umgeben fühlte, eine Gestimmtheit, die – und hier gebrauche ich viel später gefundene Worte – Anwesendes und Abwesendes vereinte, also eine *Präsenz von Abwesendem* in sich trug, die sich als »beredt« darbot, ohne sich diskursiv oder imaginativ zu entfalten. Die andere und damit zusammenhängende Erfahrung hatte mit einer

dunklen Empfindung von *Zeit*, besser *Zeitlichkeit* zu tun. Ich benutze selbstverständlich auch hier symbolische Konzepte, die mir erst sehr viele Jahre später zur Verfügung standen. Aber auch darin bin ich mir sicher, dass mich damals in einer Form von Protogedanken das Rätsel der Zeitlichkeit beschäftigte: Wie kann es sein, dass es etwas gegeben hat, was zum Gewesenen geworden ist und doch in die Gegenwart hereinragt? Was also ist Zeit und wie hängt sie mit dem zusammen, was in ihr geschieht? Ich betrachtete die Mauersteine und die Spuren, die menschliches Tun darauf hinterlassen hatte, in einem dumpfen, fast ungläubigen Staunen und mit ganz und gar »sprachlos« gestellten Fragen. Ich bezweifle, dass mich damals in der Hauptsache unzeitgemäß frühe Gedanken an den Tod umgetrieben haben, wenngleich meine Empfindungen solche Referenzen auch eingeschlossen haben mögen, was wahrscheinlich ist. Und ich hoffe, nicht einer maßlosen Selbstüberhöhung anheim zu fallen, wenn ich mir vorstelle, dass mein Staunen angesichts der Ruinen von Sickingens Burg »präontologischer« Art war und sich auf einem Niveau »primitiver Geistestätigkeit« mit den Geheimnissen der Zeitlichkeit von Sein berührte.

Am Beispiel der alten Ritterfeste wird schon klar, dass man gut daran tut, zwei Grundtypen von Ruinen zu unterscheiden: diejenigen, die durch natürlichen und allmählichen Verfall entstanden sind und diejenigen, die ihr Dasein einer eher plötzlichen Gewalteinwirkung verdanken, die auf menschliche Urheberschaft und das heißt allermeist auf kriegerische Destruktivität zurückgeht. Dass diese Unterscheidung zwar sinnvoll ist, aber nicht konsequent durchgehalten werden kann, zeigt noch einmal der Fall der mittelalterlichen Burgen, die nicht nur Opfer der gleichgültig voranschreitenden Zeit geworden sind, sondern im gleichen Maß durch Zerstörung vor allem während des Dreißigjährigen Krieges und der späteren napoleonischen und Befreiungskriege in ihren heutigen »ruinösen« Zustand versetzt wurden.

Da ich einige Jahre nach Kriegsende geboren bin und meine Kindheit in militärisch unbedeutender ländlicher Gegend verbracht habe, ist mir der Anblick der Kriegsrüinen, also in erster Linie der zerbombten deutschen Großstädte erspart geblieben. Ich kenne die Bilder der bis auf die Grundmauern zerstörten Zentren der Zivilisation – nicht nur der deutschen natürlich – ausschließlich von Fotografien und Filmaufnahmen. In den größeren Städten, wohin gelegentlich Verwandtenbesuche führten, war der von ehemaligen Wohnhäusern, Geschäften und Fabrikanlagen übriggebliebene Trümmerschutt bereits weggeräumt. Die hässlichen Reste hatte man abgerissen, die Flächen eingeebnet. Die Frage, warum es in einst regulär bebauten Stadtbezirken so viele irreguläre Lücken, Leerstellen gab, habe ich mir als Kind nicht gestellt. An Erklärungen, die auch, ohne dass eine Frage gestellt worden wäre, hätten gegeben werden können, erinnere ich mich nicht. Woran ich mich erinnere, waren einzig die immer noch sichtbaren Einschusslöcher an manchen der grauen Häuserwände. Soweit sie in für mich erreichbarer Höhe lagen, war ich stets versucht, sie zu betasten, die Hand hineinzulegen in

diese steinernen Wunden. Das habe ich dort, wo es möglich war, getan und tue es bei den glücklicherweise selten gewordenen Gelegenheiten heute noch, wie weiland der ungläubige Thomas, der es nicht fassen konnte, dass da etwas ist...

Nachdem sich meine Erfahrung mit natürlichen Ruinen um die Kenntnis der klassischen Altertümer bereichert hatte, schien mir meine berufliche Lebensaufgabe klar vor Augen zu liegen. Dies umso mehr, als mir nicht entging, dass der besondere Reiz im Umgang mit Ruinen darin liegen würde, diese auszugraben, sie überhaupt erst aus dem Zustand einer mehr oder weniger tief reichenden unterirdischen Verborgenheit ins Licht der Sichtbarkeit zu heben. Einer ebenso ungeplanten wie unerfreulichen Diskontinuität der Biografie war es aber zu verdanken, dass das archäologische Interesse in ein psychologisches umschlug. Dass das eine mit dem anderen irgendwann etwas zu tun haben würde oder vielleicht schon längst zu tun hatte, wäre mir zu diesem Zeitpunkt nicht in den Sinn gekommen. Aber selbst als offensichtlich wurde, dass ich mit der Entscheidung, Psychoanalytiker zu werden, *mutatis mutandis* wieder bei der Ruinen- und Ausgräberleidenschaft angekommen war, hätte ich mir nicht vorstellen können, irgendwann in meiner alltäglichen Praxis mit einer Situation konfrontiert zu sein, in der es so recht gar nichts mehr auszugraben gibt. Und zwar einfach deswegen nicht, weil die vielen menschengemachten Katastrophen psychischer Zerstörung offen zu Tage liegen und vergleichsweise einfach zu erkennen sind, und weil es weniger auf sorgsame Rekonstruktion der Ursachen als auf möglichst schnelle und effiziente Wiederherstellung ankommt. Davon aber mehr am Ende dieser Studie.

Die klassische Ruine als Objekt ikonografischer Selbstbesinnung

Das Interesse an antiken Ruinen entwickelte sich im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. Die Erforscher der Kultur- und Geistesgeschichte entdecken in diesen Epochen ein wachsendes Bewusstsein des geschichtlichen Geworden-Seins. Man will nun genauer wissen, woher man kommt, wie sich die Verhältnisse, unter denen man lebt und an denen man leidet, entwickelt haben und wie sie gegebenenfalls, revolutionär oder anderweitig zu verändern sind. Das Interesse an Altertümern, die man zuvor kaum beachtet oder als Steinbrüche genutzt hat, spaltet sich auf in ein nach historischer Erkenntnis strebendes, das die Archäologie als wissenschaftliche Disziplin hervorbringt, und in ein ästhetisches, das sich in einschlägigen Motiven der zeitgenössischen Genre-Malerei Ausdruck verschafft. Die Mehrzahl der erhaltenen Werke präsentieren die Ruine als ruhigen, beschaulichen Ort der Selbstvergewisserung dessen, der sich da auf einem Sockel sitzend oder an eine Säule angelehnt, sinnend und betrachtend in ihnen aufhält. Die Ruine bietet das geeignete Habitat einer Kontemplation, in der das Subjekt zu sich selbst findet, seiner Herkunft und Vergänglichkeit innwerden kann, ohne

von Panik überwältigt und fortgerissen zu werden. Man gewahrt sich im Strom der Zeit, aber so, dass Vergangenheit und Gegenwart zusammenfließen und als vergegenwärtigte Vergangenheit im milden spätnachmittäglichen Licht der Endlichkeit einen Ruhepunkt bilden, der zum Verweilen einlädt. Inmitten von verfallenen Resten und Bruchstücken, die auch gewaltsam Vernichtetes einschließen, erscheint alles friedlich und heil. Alles ist in Ordnung, so wie es ist. Auch die Ruine ist in Ordnung, nicht trotz ihrer Bruchstückhaftigkeit, sondern dank ihrer. Sie ist Metapher des Mangels, aber eines erträglich gewordenen Mangels, der weder ihr noch ihrem Betrachter schadet. Gerade im Fragmentierten findet die Ruine zur eigenen Ganzheit. Deshalb darf man sie auch nicht beschädigen. Nichts hat mich in archäologischen Anlagen weniger interessiert als die nach wissenschaftlichen Maßstäben exakt rekonstruierten Teile derselben. Meist handelt es sich dabei um Monumente ausgesuchter Sterilität, aus denen jegliche Atmosphäre entwichen ist. Die Ruine als ästhetisches Objekt hat ihr eigenes Maß. Ein Zuviel an wiederhergestellter Intaktheit zerstört die Wirkung, von der ich hier spreche. Ein Zuwenig aber auch. Ein paar Steine, die nur knapp aus dem Erdboden herauschauen, sind, soweit die Umgebung den zu weit getriebenen Mangel nicht kompensiert, ein Fall ausschließlich für die Wissenschaft.

Ich gebe zu, mit meiner Charakterisierung der Ruine als ästhetischem Objekt zuletzt zu sehr in eine Strömung geraten zu sein, die sich der romantischen Verklärung, einer Ruinenidylle annähert und deshalb der Korrektur bedarf. Wovon kann die Korrektur ihren Ausgang nehmen? Aufenthalt in Ruinen initiiert und fördert *Vertiefung*. Vertiefung ins eigene Wesen und dessen Untergründe, die eigene Geschichte, ins eigene In-der-Welt-Sein. Vertiefung ist die Arbeitstechnik der Archäologen wie der tiefenpsychologisch schürfenden Analytiker, wovon bald ausführlicher die Rede sein wird. Beide arbeiten sich mit analytischen Mitteln nach unten. Dem analytischen Vertiefen eignet ein destruktives Moment, weil es eine Arbeit des Zerteilens und Zerlegens ist, weshalb der Archäologe wissen muss, dass jede Grabung den Fundort zunächst einmal in Unordnung bringt, im schlimmsten Fall zerstört, weshalb es sorgfältiger Dokumentation bedarf. Es wäre darüber nachzudenken, ob es sich beim Handwerk des Analytikers genauso verhält und was dies zu bedeuten hätte. Aber nicht genug damit. Die Vertiefung zerstört nicht nur, sie fördert überwiegend Zerstücktes zu Tage. Man stößt auf nicht wieder gut zu Machendes, auf Brandschichten, Spuren verheerender Katastrophen, nach denen nichts mehr so war wie vorher, Unerledigtes, im Vollzug Erstarrtes, »Zeitzeugen«, wie kürzlich jemand die in Zement gegossenen Leichen aus Pompeji nannte. Im Vergangenen findet sich schon das Endliche, das noch vor einem liegt. Kein Wunder also, wenn die vorliegende Ruinenliteratur (vgl. dazu im Überblick Assmann et al., 2002) übereinstimmend den Schluss zieht, dass die Grundstimmung, die über der Ruine liegt, die eigentliche Ruinenstimmung die der *Melancholie* ist.

Ruine und melancholische Gestimmtheit

Es muss einiges Erläuternde gesagt werden, um dem Missverständnis vorzubeugen, die Melancholie sei nichts anderes und nie etwas anderes gewesen als der schwer depressive Zustand, der heute als »major depression« in diagnostischen Manualen geführt wird. Die kulturhistorische Phänomenologie der Melancholie, wie sie in den Standardwerken von Raymond Klibansky et.al. (1992) und László Földényi (1988) geleistet worden ist, zeigt, dass die Gleichsetzung der Melancholie mit einem hochpathologischen Seelenzustand lediglich die Endstufe, man könnte auch sagen die im 19. Jahrhundert erreichte medizinalisierte Schwundstufe einer über zweitausendjährigen wechselvollen Mentalitätsgeschichte darstellt, in der die schwarzgallige Gemütsverfassung einmal wie bei Aristoteles (vgl. Klibansky et al., 1992, S. 59) als auszeichnendes Prädikat aller »großen Männer« galt, und ein anderes Mal, nämlich im christlichen Mittelalter, als eine der sieben Todsünden angesehen wurde, *acedia* genannt, was Trägheit heißt und bedeutet, dass der Melancholische nichts leistet, nicht mitarbeitet an den allgemeinen Optimierungsprojekten zum Vorteil seiner selbst und zu Ehren Gottes. Todsünde? Weil der Melancholiker sich hartnäckig weigert, seinen Frieden mit der Schöpfung zu machen. Weil er nicht daran glaubt, dass die bestehende Welt die beste aller möglichen sei, nicht weil er meint, dass es eine absolut bessere gäbe, sondern davon überzeugt ist, dass auch jede andere so gut oder so schlecht wie die bestehende wäre. Als notorischer Grübler und Skeptiker hält der Melancholiker unbelehrbar daran fest, dass nie alle Gleichungen aufgehen. Er spürt mit untrüglichen Instinkt die Risse, die Widersprüche und Ungereimtheiten in allem Seienden auf und stellt seine skeptische Bilanz den Erfolgsmeldungen und Manien der großen totalisierenden Entwürfe, welcher Art diese auch sein mögen, entgegen. In diesem Sinne betrachtet, verkörpert der Melancholiker dasjenige, was Walter Benjamin den »destruktiven Charakter« nannte (Benjamin, 1977, S. 289f.), was in diesem Fall nicht das Geringste mit der Diagnose einer Persönlichkeitsstörung zu tun hat. Der Melancholiker weiß, dass »Denken traurig macht«, wie George Steiner es so schön ausdrückt (vgl. Steiner, 2006). Deswegen hört er aber mit dem Denken nicht auf. Ausgeschlossen ist nicht, dass solche Traurigkeit in tiefe Schwermut übergeht, anfallsweise oder chronisch. Die kann ruinös werden. Aber der Melancholiker lebt so oder so ruinös, im schattigen Habitat der Ruine, wo sich Trost finden lässt gerade im Untröstlichen.

Man kann also mit Fug und Recht behaupten, dass »der Melancholiker ein Ruinenbetrachter – und vice versa (ist)« (Kirchmann, 2002, S. 313). Daraus folgt allerdings nicht, dass für ihn die fatalen Bestimmungen zutreffen, die insbesondere die daseinsanalytisch ausgerichtete Schule der Psychiatrie unter Federführung Ludwig Binswangers ihm verliehen hat – jedenfalls nicht mit der Einseitigkeit und Ausschließlichkeit, wie dies unter einem rein psychopathologischen Blickwinkel zutreffend erscheinen mag. Binswanger erkennt beim Melancholiker eine grund-

legende Störung des Zeiterlebens in der Weise, dass die Zeithorizonte von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft buchstäblich zusammengefallen, ineinander gestürzt erscheinen und einen Zustand hinterlassen, der einem Leben in der *leeren Zeit* gleichkommt (vgl. Kirchmann, ebd., S. 314ff.; Binswanger, 1960). Leer ist die Zeit, weil der Melancholiker die Vergangenheit als eine Ansammlung von Verlusten, »leeren Möglichkeiten« erlebt und die Zukunft ebenfalls aus Verlusten bestehend imaginiert, die antizipatorisch als bereits eingetretene die Gegenwart beherrschen. Aus dieser inneren Konstellation folgt eine Blockierung jeglichen zukunftsorientierten intentionalen Entwerfens und Handelns, eine durchgehende *Werdenshemmung*, die das charakteristische pathognomische Kennzeichen des melancholisch Kranken ausmacht. Da die erlebte Zeit als leer, die reale Zeit gleichzeitig als unaufhaltsam voranschreitend erlebt wird, gesellt sich zur Werdenshemmung in der Regel noch eine ausgeprägte Todesangst.

Wie man sieht, erzeugt die daseinsanalytische Sicht mit ihrem Bild von eingestürzter Temporalität ganz treffend das Szenario der Ruine. Die Deutung des Zusammenfallens der Zeitdimensionen geht aber in eine ganz andere Richtung als diejenige, die ich weiter oben im stillen Einverständnis mit den Auffassungen László Földénys (1988, 2019), dem zweifellos besten Interpreten der nicht-pathologischen Melancholie, dargelegt habe. Diese fokussiert nicht auf eine Destruktion der Temporalität mit dem Ergebnis der buchstäblichen Entleerung, der Auslöschung und Stagnation, sondern erkennt ein Ineinanderfließen der Zeithorizonte, eine Gleichzeitigkeit als Gegenwärtigkeit von Abwesendem (Vergangenem), die sich gegen mögliche Zukunft nicht verschließt, auch wenn jede mögliche Zukunft wieder in Zerfall, die *mortificatio* ihrer selbst übergehen wird. Die Zeit ist gewissermaßen in sich selbst eingekehrt und, ohne einzufrieren, mit sich zur Ruhe gekommen. Dabei bringt die melancholische Geistestätigkeit typischerweise keine ausgereiften Pläne und weitausgreifenden Konzepte hervor. Ihre bevorzugte Aktivität ist vielmehr die des Brütens und der Gärung im noch Formlosen, Undeutlichen. Und ihr Status ist nicht der eines gehemmten Werdens, sondern ein solcher, der für eine Spanne in sich selber kreisender Zeit vor oder außerhalb des Werdens liegt. Gewiss handelt es sich hier auch um eine von Müdigkeit und »Trägheit« gezeichnete Verfassung des Subjektes, die in Georg Büchners *Dantons Tod* (vgl. Büchner, 1979), dem melancholischen Revolutionär, der sich zur Revolution nicht mehr aufrufen kann, eine vollkommene literarische Verkörperung gefunden hat. Aber Büchners Danton ist nicht leer und erstarrt. Er produziert poetische Reflexionen voller Humor und Selbstironie, die sich in ihrer – zweifellos desillusionierten – Sensitivität und Beweglichkeit grundlegend von der Qualität psychischer Arretierung und Leblosigkeit unterscheiden, die Binswanger berechtigterweise für die pathologische Schwermut konstatiert.

Einige Bemerkungen zu Albrecht Dürers *Melencolia I*

Ein Brüter ist auch das engelartige oder manchmal dämonisch genannte Wesen auf Albrecht Dürers berühmtem Stich *Melencolia I* von 1514 (Abb. 1). Man sieht es ihm an. Gemäß der überlieferten Haltung des *typus melancholicus* den schweren Kopf sinnend auf die Hand gestützt, den Blick in eine unbestimmte Ferne gerichtet, sitzt diese rätselhafte Gestalt in einer rätselhaften Umgebung, die keine Mitte aufweist. Wenn man nun fragt, was diese Darstellung der Melancholie mit einer Ruine zu tun hat, so kann die Antwort nur lauten: Die bildnerische Komposition selbst gleicht einer Ruine, und zwar einer außerordentlich unaufgeräumten. Der Bildraum ist regellos angefüllt mit Objekten, über deren Zueinander nicht einmal der Kunstexperte schlüssige Auskunft zu geben vermag. Da liegt ein Hund neben handwerklichen Geräten und geometrischen Körpern, da führt eine Leiter aufs Dach eines Hauses, an dessen Außenwänden Waage, Stundenglas und Glocke angebracht sind und so fort. Was hat das eine mit dem anderen zu tun? Ist diese dissoziierte Welt eine aufgehende, deren Bestandteile sich bald zur Ordnung fügen werden, oder eine untergehende, die nicht mehr viel braucht, um ihre letzten Bindungskräfte zu verlieren und restlos zu zerfallen? Man blickt nicht durch. Alles ist im Grunde chaotisch und obskur. Der Engel-Dämon ist der geheime Herr dieser Szenerie, und man kann sich sogar vorstellen, dass er diese imaginierend geradezu hervorbringt; dass hinter seinem ebenso nach außen wie nach innen gerichteten Blick Welten vorbeiziehen, Welten, die im Zeitenlauf auf- und untergehen.

Wäre es zu weit hergeholt, Dürers Engel der Melancholie für einen entfernten Verwandten jenes *Engels der Geschichte* zu halten, dem Walter Benjamin anhand einer -zugegebenermaßen recht eigenwilligen – Interpretation eines in seinem Besitz befindlichen und *Angelus Novus* betitelten Engelbildes von Paul Klee zu bleibender Berühmtheit verholfen hat (vgl. Benjamin, 1977, S. 255)? Wir berühren hier einen Aspekt, der vielfach als konstitutiv für die Geistes- und Gemütsart des Melancholikers angesehen wurde: den melancholischen Geschichtspessimismus, die Überzeugung also, wonach die Geschichte der Menschheit nur als Geschichte eines fortwährenden und heillosen Verfalls angemessen zu verstehen sei. Klees Bild nun zeigt ein recht fragiles Engelwesen in Frontalansicht, gleichsam schwebend und mit großen Augen auf etwas schauend, was der Betrachter auf dem Bild nicht sieht und so breiten Raum für Interpretation lässt. Benjamin deutet den Blick des Engels als in die Vergangenheit gerichtet. »Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert« (ebd., S. 255). Gleichzeitig bläst dem Engel ein so starker, vom Paradies ausgehender Sturmwind in die Flügel, dass er diese gar nicht mehr schließen kann und er in die hinter seinem Rücken liegende Zukunft getrieben wird, »während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser*



Abb. 1 Albrecht Dürer: Melencolia I (1514)

Sturm« (ebd., S. 255). Die gewaltige Imagination, die Benjamin hier in wenigen Sätzen entfaltet, zehrt von der Vorstellung, dass der Prozess der Menschheitsgeschichte nur und im Laufe der Zeit immer mehr Ruinen produziert. Natürlich übersteigt diese Vorstellung den *romantischen* Begriff der Ruine als Ort melancholischer Selbstbesinnung bei Weitem und lässt ihn als vergleichsweise harmlos erscheinen. Sie nimmt ihm auch die gemäßigte Zukunftsoffenheit und damit die Hoffnung, dass eine innergeschichtliche und damit innerweltliche Kraft zur Auflösung oder wenigstens Milderung der unheilvollen Dynamik beitragen könnte. Trotz aller möglichen Verwandtschaft – Dürers Engel sieht nicht so aus, als sei er ein Getriebener der Geschichte. Vielmehr scheint er innerhalb dieser recht fest auf seinem Sockel oder worauf sonst auch immer zu sitzen und mehr über den disparat herumliegenden Dingen zu brüten als sich von ihnen in eine Zukunft jagen zu lassen, die nur noch schlimmer ausfallen kann als alles bisher Dagewesene.

Eines der diversen Objekte auf Dürers Stich zieht in besonderem Maß die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich. Das steinerne *Polyeder* in der linken Bildhälfte markiert so etwas wie einen zweiten Brennpunkt der Komposition und scheint in einer herausgehobenen Beziehung zur aus der Bildmitte gerückten Engelfigur zu stehen. Man könnte auf den Gedanken kommen, der Engel meditiere in seiner Versunkenheit speziell über diesen geometrischen Körper, dessen Sinn und Funktion innerhalb der Darstellung bis heute in der Tat am allerwenigsten entschlüsselt ist. Man bescheinigt ihm etwas absolut »Unverdauliches« (Földényi, 2019, S. 66). Es lassen sich da merkwürdige Parallelitäten benennen. Beide »Körper« weisen eine lastende Schwere auf und geben zugleich Hinweise auf deren genaues Gegenteil. Da sind die mächtigen ausgebreiteten Schwingen des Engels, dank derer er sich in einem der nächsten Augenblicke spontan aufrichten und unter Rauschen seines wallenden Gewandes in die Lüfte erheben könnte. Und Földényis intuitivem Spürsinn ist nicht entgangen, dass der massive Steinblock den Anschein erweckt, als fehle ihm irgendwie die Bodenhaftung, die man bei seinem Gewicht erwarten würde; als befinde er sich in einem Schwebezustand, der es ihm leichtmachen würde, abzuheben, davonzufiegen und sich auf eine kosmische Umlaufbahn zu begeben. Was ist die Bedeutung des Polyeders? Földényis Antwort: eine Emanation der Melancholie: »Die Melancholie ist ein riesiger, nie aufzuarbeitender Steinblock. Wie Dürers Polyeder« (ebd., S. 71). Den seelisch-körperlichen Zustand des im klinischen Sinn schwer Melancholischen bezeichnet man landläufig als versteinert. Aber zweierlei kommt hier hinzu. Das Polyeder ist im Urteil der Mathematiker der perfekte, vollkommene geometrische Körper. Es enthält, platonisch gesprochen, in seinen zahlenmäßigen Proportionen die Weisheit des Weltenbaus. Und zumindest Dürers Darstellung zufolge eignet ihm eine unerwartete Leichtigkeit, eine geheime Levitationskraft, die ihm Flügel wachsen lässt. Ließe sich, beide Aspekte zusammengenommen, daraus so etwas wie die »andere Seite« der Melancholie rekonstruieren? Damit meine ich nicht unbedingt ihr Gegenstück, die Manie, obgleich sich in dieser etwas vom Gemeinen in psychopathologischer Erscheinungsweise ausdrücken mag. Was mir in den Sinn kommt, ist der bereits von Aristoteles hervorgehobene Zusammenhang von Melancholie und Genialität, Hochbegabung, geistigem »Höhenflug«. Dass der schwerblütige Melancholiker über einen leichten, volatilen Geist verfügt, ist kein seltenes Phänomen.

Eines noch: Wenn nach Földényi der Stein die Melancholie verkörpert und die Melancholie erwiesenermaßen mehr als andere Charakterprägungen um die Rätsel der Zeitlichkeit kreist, dann ist zu vermuten, dass der Stein selbst in einem dunklen Zusammenhang mit der Zeit steht. Vielleicht leistet dieser Block etwas, was zu leisten im Grunde gar nicht möglich ist, nämlich eine bildlich-symbolische Fassung dessen zu liefern, was man den *harten Kern des Realen* nennen könnte, womit wiederum nichts anderes angesprochen ist als das als Zeitlichkeit verstandene Sein der seienden Dinge. Was dieser Stein »repräsentiert« (ein ganz untaug-

licher Ausdruck), ist *irreduzibel*. Als solcher steht er in geheimer Verwandtschaft zu einem anderen vollendeten geometrischen Körper von allerdings gewaltigeren Abmessungen: der ägyptischen Pyramide, die Jacques Derrida für das einzige nicht dekonstruierbare Objekt hält. Peter Sloterdijk kommentiert: »Sie steht für alle Zeiten unerschütterlich an ihrem Ort, weil ihre Form nichts anderes ist als der undekonstruierbare Rest einer Konstruktion, die dem Plan des Architekten zufolge so gebaut wird, wie sie nach ihrem Einsturz aussehen würde« (Sloterdijk, 2007, S. 35). Als monumentales *Zeit-Zeichen* ist die Pyramide die vollkommene, sozusagen ewige Ruine.

Erinnerung als Ruine – Freuds archäologisches Modell der psychoanalytischen Arbeit

Es wurde bereits festgestellt, dass das Bild der Ruine geeignet erscheint, eine Form des Zeiterlebens hervorzurufen, die nicht, wie die rein psychopathologische Deutung der Melancholie supponiert, einem destruktiven Einsturz der Zeitdimensionen mit den Folgen einer Werdenshemmung und des Lebens in der leeren Zeit entspricht, sondern als Symbolisierung einer Gleichzeitigkeit verstanden werden kann, die Vergangenes und Zukünftiges imaginativ vergegenwärtigt. Was das Zukünftige betrifft, wäre zu ergänzen, dass man hier am ehesten an das *futurum exactum*, das abgeschlossene Futur zu denken hätte, also an das Zukünftige, das schon vergangen ist, das gewesen sein wird. Unter solchen Voraussetzungen lässt sich sicher nicht bestreiten, dass der ruinenaffine Melancholiker durchgehend vergangenheitsbezogen gestimmt ist, was in anderen Worten heißt, dass sein brütendes Denken und Sinnen erstens um den Verlust kreist und dass es zweitens obsessiv mit Erinnerungen beschäftigt ist. Der Blick des Melancholikers ist auf den Mangel gerichtet, der allen Dingen anhaftet, auf das Fehlende und die dadurch erzeugten Lücken und Leerstellen im Seienden. Die schwere Gemüts-erkrankung, die Freud in *Trauer und Melancholie* (Freud, 1916-17g, S. 427ff.) als misslungene Verlustverarbeitung psychodynamisch aufgeklärt hat, stellt nur das pathologische Extrem dieser seelischen Grundverfassung dar. Man darf es psychoanalytisch auch so ausdrücken: Der Melancholiker erinnert sich unentwegt an die verlorenen Objekte, die möglicherweise solche sind, die es nie gegeben hat, die folglich immer schon verlorene waren. Und erinnern kann man nicht nur etwas, was in einer unbestimmten Vergangenheit verloren gegangen ist, sondern – wozu wir kraft unseres Antizipationsvermögens imstande sind – auch an das, was in einer unbestimmten Zukunft gewesen und damit verloren sein wird.

Bleiben wir der Erinnerung auf der Spur. Sie führt uns geradewegs zu Sigmund Freuds epochaler Idee, die Arbeit des Psychoanalytikers in Analogie zu der des Archäologen zu setzen (vgl. dazu Mertens & Haubl, 1996). Freud war fasziniert von der Archäologie als Wissenschaft, die zu seinen Lebzeiten ihre größten Tri-

umphe feierte. Er behauptete von sich, über Archäologie mehr gelesen zu haben als über Psychologie. Archäologie versteht sich darauf, die in oftmals mühsamer Geduldsarbeit ans Tageslicht gehobenen und meist nur in bruchstückhafter Form erhaltenen Funde zur Rekonstruktion historischer Stätten und Ereignisse zu verwenden. Und ganz wie der von Freud bewunderte Heinrich Schliemann, der als Außenseiter und im Gegensatz zu den Fachgelehrten seiner Zeit unbeirrbar an die Realität dessen glaubte, wonach er schließlich erfolgreich suchte, genauso wollte auch er, Freud, seine Arbeit angehen, und genauso sollte es jeder Analytiker nach ihm tun. Aber was genau gilt es im vielschichtigen Seelenboden auszugraben? Das sind in erster Linie Erinnerungen, aufgrund ihres anstößigen Inhalts frühzeitig der Verdrängung anheimgefallene Erinnerungen an Szenen, Vorstellungen oder Wünsche, die zur Rekonstruktion der für die analytische Aufklärung relevanten Teile der Lebensgeschichte benötigt werden. Nun sind solche Erinnerungen nicht immer im gewünschten Maße zu beschaffen, sei es, weil die Widerstände des Analysanden deren Bewusstwerdung nicht zulassen, sei es, weil die kritischen Ereignisse einer Entwicklungsphase angehören, in der die Bildung von Gedächtnisspuren noch nicht möglich war. Folglich muss etwas anderes hinzutreten. Fachkundiges Auffinden und Zusammenfügen der Fundstücke bedürfen der Ergänzung durch eine ebenso fachkundige aktive *Konstruktion* mit dem Zweck, die verbliebenen Lücken zu schließen und so erst das Gelingen einer vollständigen Rekonstruktion zu gewährleisten. Natürlich wird man diesen vom Analytiker vorgenommenen Konstruktionen keine Voraussetzungslosigkeit bescheinigen wollen. Sie beruhen auf einer Mischung aus intuitivem »Erraten« (ein von Freud in diesem Zusammenhang häufig benutztes Verbum), das sich dem vom Analysanden beigebrachten Material anschließt, und spezifischen Schlussfolgerungen, die sich aus der im Spiel befindlichen (ätiologischen, psychodynamischen, entwicklungspsychologischen) Theorie ergeben. Freud sieht an dieser Stelle keine Probleme. Er geht sogar so weit zu behaupten, dass die Konstruktion der Erinnerung dort, wo diese fehlt, in vielen Fällen gleichwertig sei. Auch hier ist es wieder die archäologische Methode, durch die er sein Vorgehen legitimiert sieht. Noch in den späten *Konstruktionen in der Analyse* (Freud, 1937d, S. 45f.) heißt es von den diesbezüglichen Leistungen des Analytikers:

»Seine Arbeit der Konstruktion oder, wenn man es so lieber hört, der Rekonstruktion, zeigt eine weitgehende Übereinstimmung mit der des Archäologen, der eine zerstörte oder verschüttete Wohnstätte oder ein Bauwerk der Vergangenheit ausgräbt. Sie ist eigentlich damit identisch, nur dass der Analytiker unter besseren Bedingungen arbeitet, über mehr Hilfsmittel verfügt, weil er sich um etwas noch Lebendes bemüht, nicht um ein zerstörtes Objekt, und vielleicht auch noch aus einem anderen Grunde. Aber wie der Archäologe aus stehengebliebenen Mauerresten die Wandungen des Gebäudes aufbaut, aus Vertiefungen im Boden die Anzahl und Stellung von Säulen bestimmt, aus den im Schutt gefundenen Resten die einstigen Wandverzierungen und Wandgemälde wiederherstellt, ge-

nauso geht der Analytiker vor, wenn er seine Schlüsse aus Erinnerungsbrocken, Assoziationen und aktiven Äußerungen des Analysierten zieht. *Beiden bleibt das Recht zur Rekonstruktion durch Ergänzung und Zusammenfügung der erhaltenen Reste unbestritten*« (Hervorh. v. Verf.).

Natürlich hätte man sich immer schon mit Fug und Recht fragen können, ob die aus undeutlichen Erinnerungsbruchstücken und theoriegeleiteten Konstruktionen wiederhergestellte individuelle Kindheitsszene tatsächlich mit einer Rekonstruktionsleistung zu vergleichen ist, die aus einigen ungeordnet herumliegenden Trümmerteilen gemäß architektonischen Vorlagen und kanonischen Maßen ein antikes Bauwerk erstehen lässt. Merkwürdig auch, dass Freud in seinen Ausführungen etwas als vorteilhaft für die Arbeit des psychoanalytischen Archäologen herausstellt, was sich für die Brauchbarkeit des Modells als verhängnisvoll erweisen sollte: dass es sich bei dem begehrten Objekt der Ausgrabung um »etwas noch Lebendes«, »nicht um ein zerstörtes Objekt« handelt. Gerade dieses »noch Lebende« bewirkt nämlich, dass dieses Objekt sich bewegt, seinen Ort verändert, auf andere Objekte einwirkt und von diesen beeinflusst wird. Ich spreche hier vom bekannten Phänomen der permanenten Überschreibung von Erinnerungsspuren, die dazu führt, dass wir vergangene Ereignisse nie »im Original«, sondern immer nur unter den Bedingungen nachträglicher Umschrift erinnern. Freud wusste um die Effekte der Nachträglichkeit. Seine Analyse des *Wolfsmannes* (vgl. Freud, 1918b) legt Zeugnis davon ab. Gleichzeitig und ganz unbeeinflusst von dieser Einsicht gab er seine Suche nach der historischen Wahrheit aber nie auf. Strenggenommen muss man dagegenhalten, dass allein der Befund der Nachträglichkeit als organisierendes Prinzip der Gedächtnisfunktion das archäologische Modell der analytischen Arbeit zu Fall bringt.

Es gibt andere Gründe, weshalb sich die moderne Psychoanalyse von Freuds archäologischem Modell analytischer Erkenntnisarbeit mehrheitlich verabschiedet hat (vgl. Mertens & Hau 1996, S. 58ff.). Diese Gründe betreffen weniger innere Widersprüche oder Ungereimtheiten des Modells. Sie haben mehr mit dem Siegeszug eines neuen Paradigmas zu tun, das den analytischen Prozess weniger als Feld der Bewusstmachung von Unbewusstem und Rekonstruktion lebensgeschichtlicher Vergangenheit als ein solches der Beziehungsanalyse, des reparativen Strukturaufbaus (»Nachreifung«) und der Entwicklungsförderung interpretiert. Damit ist das archäologische Modell aber nicht unbedingt widerlegt. Ein älteres Paradigma wird durch ein neues, alternatives nie falsifiziert, sondern immer nur ersetzt. Dazu kommt eine weitere Beobachtung. Trotz aller theoretisch propagierten Fokussierung auf das Hier und Jetzt (der Beziehung, der Übertragung) wird jeder Praktiker bestätigen, dass PatientInnen in Psychoanalyse und Psychotherapie nach wie vor sehr viel Zeit damit zubringen, sich mit ihrer biografischen Vergangenheit zu beschäftigen. Ich würde sagen, sie verhalten sich in dieser Hinsicht ausgesprochen konservativ. Ohne sich für technische Innovationen im psychoanalytischen Grundverständnis sonderlich zu interessieren, stel-

len sie sich und ihrem Gegenüber die alten Fragen. Das sind die Fragen nach den Ursprüngen, nach ihrem Geworden-Sein, ihrer Geschichte, nach den in der Vergangenheit vermuteten Ursachen ihrer gegenwärtigen Probleme und Nöte. Ohne sich im Klaren darüber zu sein, in welche Verlegenheit sie ihre AnalytikerInnen bringen, die sich in keiner Rolle mehr unbehaglicher fühlen können als der des Archäologen, stellen sie die Fragen danach, »wie es damals wirklich war«. Sie fragen nach der Wahrheit ihrer Geschichte und hoffen, in einer noch verschlossenen Tiefe ihres Daseins die Antworten zu finden.

Ist von AnalytikerInnen also doch immer noch Ausgräbergeist gefordert? Ja und nein. Unter dem Anspruch, angewandte *Tiefenpsychologie* zu betreiben hielte ich es für einen voreiligen Schritt, die archäologische Modellbildung vollständig aufzugeben. Gleichzeitig bedarf diese jedoch einer grundlegenden Revision, einer Anpassung, die sowohl die alten Unstimmigkeiten vermeidet wie neue Erkenntnisse mit einbezieht. Ein so zustande gekommenes *neoarchäologisches* Modell sollte Eigenschaften aufweisen, die ich im Folgenden umreißen möchte.

Der erste Schritt des neoarchäologischen Projekts besteht darin anzuerkennen, dass auch Erinnerungen Ruinen sind, und dies umso mehr, je entfernter die Zeiträume liegen, auf die Erinnerungen sich beziehen. Mit dieser Feststellung nimmt man die Parallele zwischen Archäologie und tiefenpsychologischer Vergangenheitserforschung wirklich ernst, denn was mit Spaten und Schaufel ausgegraben wird, sind überwiegend Bruchstücke, Trümmer, Reste. Das von Freud immer wieder herangezogene Vergleichsobjekt Pompeji stellt, was den ungewöhnlich guten Erhaltungszustand betrifft, in der Geschichte der Archäologie eine der wenigen Ausnahmen dar. Dort wo Freud diese Ausnahme benutzt, um per Analogieschluss die psychoanalytische Auffassung zu bekräftigen, wonach im Unbewussten alles in seiner ursprünglichen Form konserviert bliebe, liegt er wiederum falsch. Nur aus einem anderen Grund. Denn was im Unbewussten unverändert erhalten bleibt, sind nicht die Erinnerungen, nach denen ja in der Hauptsache gegraben werden soll, sondern die triebhaften Fixierungen, die basalen affektiven Bahnungen und Objektbeziehungsmuster, die an den Erinnerungen ihre Arbeit verrichten.

Erinnerungen sind nicht nur Ruinen, sondern sie *bleiben* auch dann Ruinen, wenn sie durch neue Funde erweitert und ergänzt werden. Wie es großflächige Ruinenkomplexe gibt, so gibt es auch ausgedehnte Erinnerungskomplexe. Aber etwas fehlt immer – am Bild der Mutter, an der Szene der großen Kränkung, am Ereignis des schmerzlichen Verlustes. Nicht nur das Original, sondern auch die Vollständigkeit ist nicht zu haben. Die Erinnerung ist immer ein Objekt des Mangels.

Der große Unterschied zwischen archäologischer und seelischer Ruinenlandschaft besteht darin, dass die erste räumlich und die zweite zeitlich organisiert ist. Es ist nicht ganz einfach, sich Ruinen als Zeitereignisse vorzustellen. Die imaginäre räumliche Dimensionalität der Vorstellungsbilder lenkt davon ab, dass

Zeitlichkeit die primäre Organisationsform seelischer Realität und seelischen Erlebens ist. Dieser Zusammenhang hat besonders in der Psychoanalyse Jacques Lacans die ihm gebührende Beachtung gefunden. Wie wir wissen, verändern sich Erinnerungen mit der Zeit oder erscheinen in einem veränderten Licht, je nachdem, von welchem Zeit-Punkt aus sie betrachtet oder gefunden werden. Das der Erinnerung inhärente Moment des Unvollständigen enthält den stetigen Verweis auf Verlorenes. Nicht nur, dass sich die Erinnerung auf Verlorenes, Gewesenes *bezieht*. In ihrer Ruinenhaftigkeit ist sie selbst ein Signum des Verlustes. Darin erweist sich ihre Gemeinschaft mit der Melancholie. Wer sich erinnert, befindet sich *volens nolens* in einem melancholischen Modus. Dazu muss das Erinnererte nicht unbedingt von traurigem oder schwermütigem Inhalt sein.

Für psychoanalytische Erinnerungsarbeit folgt aus meinen Darlegungen, dass nichts verfehlter wäre als der Versuch, das ruinenhafte Erinnerungspanorama des Patienten in den Zustand der Vollständigkeit versetzen zu wollen, sei es durch die Suche nach noch mehr oder präziseren Erinnerungen, sei es mittels der von Freud so emphatisch wie unbedenklich befürworteten eigenmächtigen Konstruktion. Das Projekt der vollständigen Anamnese entspringt einem narzisstischen Anliegen und strebt ein ebensolches Ergebnis an: die Herstellung eines in sich schlüssigen Gefüges von Ereigniszusammenhängen, das dem Patienten ein Gefühl imaginärer Identität vermittelt und ihm erlaubt, die Geschichte seines Lebens als einheitlich geordnete Erzählung vorzutragen. Gemessen an der widerständigen Realität des unrettbar Verlorenen und irreversibel Beschädigten erweist sich eine unter solchen Vorzeichen betriebene Rekonstruktion als maniforme Unternehmung, die allenfalls dort ihre Rechtfertigung findet, wo es darum geht, die für die Behandlung des Patienten erforderliche Finanzierung zu erwirken.

Mit dieser kritischen Zurückweisung des Objektivitäts- und Vollständigkeitsanspruchs ist aber nicht im Mindesten gesagt, dass wir uns für die Spuren der Vergangenheit im Leben eines Menschen psychoanalytisch nicht mehr zu interessieren brauchen. Ich sagte es bereits: Menschen, die sich in Analyse begeben, interessieren sich in der Regel für ihre Lebensgeschichte. Und wenn sie sich nicht dafür interessieren, ist dies kein gutes Vorzeichen für den zu erwartenden Verlauf ihrer Analyse. Es geht also nicht darum, sich vom archäologischen Interesse zu verabschieden, sondern diesem eine neue Bestimmung und Ausrichtung zu verleihen. Aber welche und woraufhin?

Die Antwort findet sich entlang der Linien, die im Vorausgegangenen bereits vorgezeichnet sind. Wie die Ruine ist die Erinnerung kein Objekt der Rekonstruktion, sondern der besinnlichen Betrachtung: der Kontemplation. Es kommt nicht darauf an, erinnerte psychische Inhalte zu komplettieren, sondern sie zu durchdringen, und das heißt auf ihre Bedeutung hin zu vertiefen und zu erweitern. Dazu ist es nötig, bei der Erinnerung, so wie sie sich ergibt, zu verweilen. Das imaginative und assoziative Durchdringen der Erinnerungsinhalte kann weitere Erinnerungen zutage fördern. Dies geschieht aber nie mit dem Anspruch auf Vervoll-

ständigung, auch nicht als Annäherung an diese, erst recht nicht mit der Absicht, in den Besitz der historischen Wahrheit zu gelangen. Diese ist nicht zu haben. Die analytische Durchdringung des Vergangenen führt zu einer Vergegenwärtigung, die ganz innerhalb der Sphäre der Subjektivität verbleibt. In ihr schieben sich die Schichten der Nachträglichkeit ineinander, sodass jedes vergangene Ereignis als Bild einer vollendeten Zukunft erscheint – *gegenwärtiges Bild dessen, was in der Vergangenheit gewesen sein wird*. Das ist die innere Logik, derer wir uns bedienen, wenn wir unsere Lebensgeschichte oder Teile derselben erzählen. Und wir sollten uns dieser Logik bewusst sein, wenn wir PatientInnen beim Erzählen ihrer Geschichte zuhören. Mit dieser Herangehensweise befindet man sich in Übereinstimmung mit der Organisationsform seelischer Realität, ohne dieser einen Aussagewert zuzuschreiben, der über die Grenzen dessen hinausführt, was wir wissen können. Das wechselvolle Spiel der Erinnerung macht uns in der Hauptsache mit uns selber bekannt. Darin liegt ihr Wahrheitsgehalt und nicht in der imaginären Wiederherstellung einer vergangenen Wirklichkeit.

Wie die analytische Unternehmung im Ganzen, so ist das Erinnern im Besonderen von einer Melancholie des Abschieds (vgl. Pontalis, 1991) durchzogen: Abschied – nicht nur das Vergangene, sondern auch unsere Vorstellungen von Einheitlichkeit, Vollständigkeit und Abschließbarkeit betreffend. Das Erinnern ist nicht das einzige, aber *ein* Übungsfeld für die Erfahrung, dass die Dinge immer auch noch anders sind. Das liegt nicht nur an den unterschiedlichen Perspektiven, mit denen man sie anschaut. Es liegt auch daran, dass sie unterschiedliche Facetten ihrer selbst, ihres Nicht-identisch-Seins enthüllen, je länger, intensiver, durchdringender man sie anschaut. Die Reihe solcher Entdeckungen ist, wie Freud schon wusste (vgl. Freud, 1937c), prinzipiell unendlich. Das ist der rätselhafte, »riesige(r), nie aufzuarbeitende(r) Steinblock. Wie Dürers Polyeder« (Földényi, 2019, S. 71).

Ruine und Destruktivität

Kann es sein, dass uns das Verweilen in der melancholischen Ruinenstimmung zu weit davon abgebracht hat, auf den Ursprung der Ruine zu achten, der ja so gut wie immer (ich sehe hier von den künstlich errichteten Ruinen ab, die die Parkanlagen des 18. Jahrhunderts zierten) im Werk der Zerstörung liegt? Ruinen dokumentieren die »Arbeit des Negativen« (vgl. Green, 1999). Diese manifestiert sich auf mindestens zweifache Weise: als natürlicher Zerfall und als Ergebnis gewaltsamer Einwirkung, die sowohl von der Natur wie vom Menschen ausgegangen sein kann. Sowohl der natürliche, durch Witterung, Erosion und dergleichen bedingte Zerfall zeigt als charakteristisches Merkmal die Auflösung ganzheitlicher Strukturen und, soweit es sich bei Objekten um organisches Material handelt, die allmähliche Rückbildung zum Anorganischen, Mineralischen. Was die De-

struktionsarbeit der Zeit übrig lässt, ist entweder zerstörtes Anorganisches oder zerstörtes, nämlich in Anorganisches umgewandeltes Organisches. Der zweite Verursachungsfaktor in der Ruinengenesse betrifft zum einen spezifische Formen natürlicher Gewalteinwirkung wie Erdbeben oder Vulkanausbrüche, zum anderen die unübersehbaren, im Stein konservierten Spuren menschlicher und das heißt in der Regel kriegerischer Gewalt. Bereits einleitend habe ich darauf hingewiesen, dass der Erhaltungszustand von Ruinen, sieht man von nachträglich vorgenommener Rekonstruktion und Restaurierung ab, größtenteils auf kriegsbedingte Zerstörung zurückgeht.

Gemäß meiner hier erprobten synoptischen Phänomenologie physischer (archäologisch fassbarer) und psychischer (tiefenpsychologisch fassbarer) Ruinenhaftigkeit drängt es sich an dieser Stelle geradezu auf, den Bezug zu Freuds Konzeption des *Todestriebs* herzustellen. Dessen Dynamik zeichnen genau die Eigenschaften aus, die wir gerade für die Ruinengenesse festgestellt haben: Zerlegung ganzheitlicher Strukturen in immer kleinere Fragmente und Rückführung organischer auf anorganische Substanz (vgl. Freud, 1920g). Die Ruine ist, so besehen, die Schöpfung todestriebhafter Arbeit in und an der Materie – auch dort, wo sich diese Arbeit in der Ablenkung nach außen als menschliche Aggression bemerkbar macht. Von hier aus ist es nur ein Schritt zur Wirkung des Todestriebes in der pathologischen Melancholie, ein Krankheitsbild, von dem Freud sagt, dass es die vom Über-Ich ausgehende zerstörerische Macht des Todestriebes in »Reinkultur« zur Darstellung bringt (Freud, 1923b, S. 283).

Von der Melancholie haben wir bisher als der eigentlichen ruinengemäßen Gestimmtheit gesprochen, einer atmosphärischen Verfassung, der es am besten gelingt, den Verlust, das unrettbar Vergangene im Gegenwärtigen *und* Zukünftigen zu imaginieren und zu durchdringen. Diese Verfassung ergab sich uns als eine des besinnlichen Verweilens, eher unbewegt, leidenschaftslos und frei von destruktiven Dynamiken. Haben wir dieses Bild angesichts der in Stein gebannten Negativität zu korrigieren? Sieht es nicht danach aus, als sei diese brütende, halb träumerische, seelische Vertiefung und Imagination fördernde Melancholie, diese gutartige Melancholie mit einem Wort, eine Art Sublimation, Verfeinerung, Läuterung dessen, was ihr an Destruktionsgeschehen zugrunde liegt, vorausgegangen ist und was die Ruine erst zu dem gemacht hat, was ist sie? Man könnte folglich sagen: In der Ruine und der sie umgebenden melancholischen Gestimmtheit ist das destruktive Wüten des Todestriebes zum Stillstand gekommen, beruhigt und befriedet. Es ist so, als wäre die Tatsache der primären Zerstörung, der Katastrophe und des Untergangs selbst zu einem Inhalt der Erinnerung, einer traurigen, schmerzlichen, wehmütigen Erinnerung geworden, jedenfalls zu einer solchen, die ihren ursprünglichen Schrecken verloren hat.

Die Zeit heilt die Wunden. Sagt man. Für den Fall der Ruine dürfte dies insofern zutreffen, als der Eindruck des Gewaltigen im Maße des zeitlichen Abstands zum einmaligen oder kumulativen Destruktionsgeschehen kontinuierlich nach-

lässt. Wer heute durch die Straßen des antiken Pompeji geht, ist nicht überwältigt vom Nachhall der Katastrophe, die vor rund zweitausend Jahren die Stadt und ihre Bewohner getroffen hat. Er ist vielmehr angetan vom bewundernswerten Erhaltungszustand der Gebäude und Anlagen, beeindruckt von der Ästhetik des Ortes. Den Horror der Ereignisse des Jahres 79 n. Chr. vermitteln allenfalls die in Todesagonie erstarrten Menschenleiber, die man durch Ausgießen der Hohlformen, die ihre aus vulkanischem Material bestehenden Gräber hinterlassen haben, »rekonstruiert« hat – monströse, unheimliche Wiedergänger, gleichsam versteinerte (zementierte) Frauen, Männer, Kinder und Tiere, eine absolute Rarität unter archäologischen Artefakten, die nicht nur durch das, was sie darstellen, sondern genauso sehr durch die Methode ihrer Herstellung das traumatische *momentum* in die Gegenwart transportieren. Vor diesen verrenkten Körpern, die manchmal den Leichen ähneln, die man aus den Gaskammern weggeschafft hat, überkommt uns keine beschauliche Melancholie, sondern ein von Erschütterung und Mitgefühl nur schwach abgedämpftes Grauen.

Was ferner dem Gewährwerden der destruktiven Genese der Ruine entgegenwirkt, ist deren Einbettung in Natur. Landschaft und natürlicher Bewuchs tragen erheblich zur Romantik der Ruinenstimmung bei. Sie generieren die typischen Motive der Ruinenmalerei vergangener Jahrhunderte, die beim Anblick zerstörter alter Heiligtümer, Schlösser und Kirchen an nichts Böses mehr denken lässt. Es gibt Ausnahmen. Der überschattete Mauerrest auf Caspar David Friedrichs *Abtei im Eichwald* von 1810 (Abb. 2) erfährt durch die umgebende Natur keinerlei gefällige Aufhellung. Im Gegenteil. Die abgestorbenen Eichen mit ihren in den verdüsterten



Abb. 2 Caspar David Friedrich: Abtei im Eichwald (1810)

Himmel gereckten Ästen – wie Arme, die verzweifelt nach etwas greifen, was nicht da ist – spiegelt und verstärkt den von Kälte, Verfall und Heillosigkeit kündenden Anblick der Ruine. Die Gesamtatmosphäre des Bildes erinnert an Aufnahmen von Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges mit ihren stehen gebliebenen Fassaden und von Granaten zerfetzten Bäumen unter einem Himmel, der keine Hoffnung mehr gewährt.

Der Einfluss der Natur auf die Ruine kann weitergehen im Sinne einer mehr oder weniger weitreichenden Renaturierung. In einfacheren Worten: Die Natur holt sich zurück, was ihr unter Einsatz kulturell-zivilisatorischer Energien abgerungen worden ist. Die Ruine wächst komplett zu, das Gestein zerbröseln unter der stetigen Krafteinwirkung der jungen Triebe. Interessanterweise offenbart der organische Naturprozess genau darin, dass er kulturell Geschaffenes abbaut, in Zerfall und Auflösung überführt oder sonst wie verschwinden lässt, ein destruktives Element. Es ergibt sich hier die paradoxe Umkehrung dessen, was wir über die Dynamik des Todestriebes gehört haben: Das Organische triumphiert über das Anorganische, so, als würde sich am Ende das Lebendige durchsetzen. Man weiß davon, dass sich die Vegetation der Katastrophenlandschaft des Reaktors von Tschernobyl prächtig erholt hat, die ruinierten zivilisatorischen Hinterlassenschaften überwuchert und in Besitz nimmt. Auch einigen Tierarten soll es dort nachgerade recht gut gehen.

Vorzeitige Ruinen der Gegenwart

Die Ruinen, die sich nicht als Verweilorte melancholischer Besinnung und Seelenvertiefung eignen, das sind die in den zeitgeschichtlichen Kriegen vorwiegend aus der Luft oder mittels schwerer Artilleriewaffen zerstörten Städte. Valentine Cunningham nennt sie in ihrer beeindruckenden Studie über die in den Weltkriegen zerbombten und zerschossenen Metropolen die »vorzeitigen Ruinen« (Cunningham, 2002, S. 105ff.). Luftaufnahmen solcher Stadtansichten ähneln in frappierender Weise solchen archäologischer Ausgrabungsfelder (vgl. Cunningham, ebd., S. 110), was den primären Destruktionscharakter alter wie neuer Ruinen dokumentiert.

Der vorliegende Essay ist verfasst worden unter dem Eindruck des im Februar 2022 von der Russischen Föderation begonnenen Angriffskrieges gegen die Ukraine. Zum Entsetzen der Weltöffentlichkeit – man hätte es seit Syrien und Tschetschenien besser wissen können – scheint eine bevorzugte Strategie der russischen Kriegführung darin zu bestehen, die zivilisatorischen Objekte (Wohnhäuser, öffentliche Einrichtungen, Infrastrukturanlagen) des angegriffenen Landes systematisch zu vernichten, das heißt so gut wie alles, was Menschen zum Leben brauchen, vorsätzlich in Schutt und Asche zu legen.

Die über die Medien verbreiteten Bilder der zerschossenen Wohnhäuser in Mariupol und mittlerweile vielen anderen ukrainischen Städten setzen alle bishe-

rigen Aussagen zur Metaphorik und Ästhetik des Ruinenhaften außer Kraft, und sie durchbrechen insbesondere deren Verknüpfung mit den Imaginationen der Melancholie. Woran liegt das? Es liegt vor allem an der Aktualität, der Unmittelbarkeit, Abstandslosigkeit und der »erschreckenden Plötzlichkeit« (Cunningham, 2002, S. 108) der Zerstörung, die einen abrupten und radikalen Bruch in der Lebensrealität der Menschen erzeugen. Dies hat nicht nur etwas mit der Wirkung moderner High-Tech-Waffen zu tun. Die restlose Zerstörung Magdeburgs im Dreißigjährigen Krieg vollzog sich für die damaligen Menschen genauso plötzlich wie der Untergang Pompejis, ein plötzlich hereinbrechendes, wenn auch kein von Menschenhand verursachtes Ereignis. Die Plötzlichkeit des traumatischen Ereignisses lässt keine Abstandsbildung zu. Die melancholische Verarbeitung, so wie sie im vorliegenden Kontext überwiegend verstanden wurde, braucht diesen wenn auch relativen Abstand.

Die unbewohnbar gemachten Ruinen der zerbombten, rauchgeschwärzten Gebäude, deren intimes Inneres wie ausgeweidet nach außen gekehrt ist (vgl. Cunningham, ebd., S. 112), ist keine Chiffre der in einem Gegenwartspunkt versammelten oder »versiegelten« (vgl. Tarkowskij, 1984) Zeit. Sie ist nicht einmal Chiffre der leeren Zeit. Sie ist Chiffre der im Moment des Traumas stillgestellten, erstarrten, eingefrorenen Zeit. So wie die Zeit in ihr zum Stillstand gebracht ist, bringt sie jede Metaphorik, jede Imagination, jede ästhetische Anmutung zum Stillstand. Sie löscht all dies aus. Was bleibt, ist das hohläugige *caput mortuum* der Gewalt.

Wiederaufbauarbeit

Die destruktive Aktualität der vorzeitigen Ruine erfordert, ja ermöglicht keinen archäologischen Zugang, wie immer man diesen definieren mag. An den Stätten gegenwärtiger oder gegenwartsnaher Vernichtung gibt es nichts auszugraben. Be-graben werden die Leichname der Getöteten. Das andere wird, je nachdem wie sich die Verhältnisse entwickeln, eingeebnet, repariert, wiederhergestellt.

Ist es nicht so, dass Menschen, die sich mit schwerwiegenden Schädigungen der Ich-Struktur in psychotherapeutische Behandlung begeben, uns mit etwas vorzeitig Ruinenhaftem konfrontieren: Bruchstücken, Trümmern lebenswichtiger psychischer Bau- und Funktionselemente, die infolge seelisch-körperlicher Gewalteinwirkung nie zur erforderlichen Reifung gelangen konnten oder zum Zeitpunkt ihres Entstehens bereits gravierend deformiert wurden? Beobachten wir bei diesen Menschen nicht den typischen Entwicklungsstillstand, das Leben in nicht nur der leeren, sondern der eingefrorenen, stillgestellten Zeit, der Zeit der Versteinerung, der Zeit des Traumas? Die Zeit des Traumas ist, auch wenn dieses viele Jahrzehnte zurückliegen mag, immer die aktuelle Gegenwart. Das Trauma, also das, was immer wiederkehrt und nicht assimilierbar ist, ereignet sich in der

Todeszone des ewigen Jetzt. Es gehört nie zum Vergangenen. Es ist hautnah und wie der Raketenbeschuss, der sich in den *flashbacks* wiederholt, von gleichbleibender Vernichtungskraft. Es gibt keinen Abstand, und deshalb gibt es auch keine melancholische Sublimation und Verwindung. Die in ihrer psychischen Leiblichkeit schwer Versehrten sind Kriegsgesopfer, Veteranen der Zivilgesellschaft, die nicht mehr zu gebrauchen sind und die keinen Anschluss mehr finden an die Normalität der regulären Betriebsabläufe. Sie sind Verlierer von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Elternteilen, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Partnern – Auseinandersetzungen, deren exzessive Gewaltförmigkeit ihrem Ursprung nach oft ebenso schwer zu begreifen ist wie die, die zwischen Nationen ausbricht.

Zerbombte Städte sind »gequälte(r) Körper« (Cunningham, ebd., S. 111), und diese äußeren Zeichen des Leidens verweisen natürlich auf gequälte Seelen, auf ein immenses Ausmaß an Schmerz. Ich exemplifiziere die meinen letzten Ausführungen zugrunde gelegte Analogie von reparativer Seelenheilung und Wiederherstellungsmaßnahmen nach Kriegsschäden abschließend und in gewissermaßen weit hergeholter Weise anhand einer volkstümlichen poetischen Schöpfung, mit der ich den Bogen noch einmal zu meinen persönlichen Anfängen zurückbiege. In den Fünfzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts, also bald nach Kriegsende, ist es dem damaligen Mainzer Karnevalisten Ernst Neger, dem »singenden Dachdeckermeister« gelungen, mit einem auf älteren Fassungen basierenden und neu adaptierten Kinderlied die Herzen von Millionen Hörern zu rühren. Das Lied mit dem Titel und Refrain *Heile, heile Gänsje*, das bis heute seine Wirkung nicht verfehlt, handelt zunächst vom Schmerz des Kindes, das sich verletzt hat, und vom Trost der Mutter, der sich erneut bewährt beim Liebesschmerz der erwachsenen Tochter. Schließlich wendet sich der Autor und Sänger in einer letzten von ihm selbst hinzugefügten Strophe dem ruinierten Zustand seiner im Krieg nahezu völlig zerstörten Heimatstadt zu:

Wär' ich einmal der Hergott heut, dann wüsste ich nur eens:
Ich nehm' in meine Arme weit mein arm' zertrümmert' Meenz.
Und streichel es ganz sanft und mild und sag' »Hab nur Geduld!
Ich bau dich widder auf geschwind! Ja, du warst doch gar net schuld.
Ich mach dich widder wunnerschee,
Du kannst, du derfst net unnergeh'n ... Refrain

In intuitiver identifikatorischer Engführung behandelt der Text die Leiden der zertrümmerten Stadt wie die Leiden des beschädigten, traumatisierten Subjekts. Und wie der zertrümmerten Stadt die Aufdeckung der Ursachen ihres beklagenswerten Zustandes nicht hilft, so helfen Deutung und Rekonstruktion auch dem traumatisierten Subjekt nicht. Man muss etwas tun, und zwar etwas Haltgebendes, Linderndes, Tröstendes, unbedingt Aufbauendes. Professionelle Psy-

chotherapeutInnen, die schwer strukturell geschädigte und/oder traumatisierte PatientInnen behandeln, schreiten nicht buchstäblich zur Tat wie die Mutter oder der Herrgott im Lied es tun. Aber ihre Sprache wird aktiver, instrumenteller, immer mehr zur Sprach-Handlung, die den anderen berührt, begleitet, beruhigt, begrenzt usw. Und alle, die mit dieser Praxis vertraut sind, wissen, wie sehr es sie oftmals drängt – man neutralisiert dieses Drängen im Konzept der Gegenübertragung –, darüber hinaus zu gehen und noch mehr zu tun. Nicht unpassend zu den Grundannahmen des Beschädigungs- und Traumatisierungsdiskurses (vgl. Lesmeister, 2021, S. 13–56) erfährt die ruinierte Stadt / das ruinierte Subjekt im Lied den Zuspruch der Schuldlosigkeit. Mainz, die Stadt, konnte nichts dafür, dass sie bombardiert wurde. Die Zuerkennung des Opfer-Status dient hier erkennbar der ideologischen Verleugnung und Selbstentlastung. Ob dies im Fall psychischer Traumatisierung und Ruinenbildung auch so ist, kann nicht immer leicht entschieden werden. Eindeutig entschieden werden kann indessen, dass es mit der Wiedergutmachung im Behandlungszimmer mit Sicherheit nicht so »geschwind« geht wie es der singende Dachdeckermeister seinem Mainzer Stadtsubjekt verspricht. Wir sind halt *nicht* der Herrgott.

Literatur

- Assmann, A., Gomille, M. & Ripple, G. (Hrsg). (2002). *Ruinenbilder*. München: Fink.
- Benjamin, W. (1977). *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Binswanger, L. (1960). *Melancholie und Manie*. Pfullingen: Neske.
- Büchner, G. (1979). *Dantons Tod. Werke und Briefe Band 1* (S. 9–82). Frankfurt a. M.: Insel.
- Cunningham, V. (2002). Zerbombte Städte. Die vorzeitigen Ruinen des Zweiten Weltkriegs. In A. Assmann, M. Gomille & G. Ripple (Hrsg.), *Ruinenbilder* (S. 106–130). München: Fink.
- Földényi, L. (1988). *Melancholie*. München: Matthes und Seitz.
- Földényi, L. (2021). *Lob der Melancholie*. Berlin: Matthes und Seitz.
- Freud, S. (1916–1917g/1999). Trauer und Melancholie. In *Gesammelte Werke, Bd. 10* (S. 427–446). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1918b/1999). Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. In *Gesammelte Werke, Bd. 12* (S. 27–157). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1920g/1999). Jenseits des Lustprinzips. In *Gesammelte Werke, Bd. 13*, (S. 3–66). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1923b/1999). Das Ich und das Es. In *Gesammelte Werke, Bd. 13* (S. 237–289). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1937c/1999). Die endliche und die unendliche Analyse. In *Gesammelte Werke, Bd. 16* (S. 59–99). Frankfurt a. M.: Fischer.

- Freud, S. (1937d/1999). Konstruktionen in der Analyse. In *Gesammelte Werke, Bd. 16* (S. 41–56). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Green, A. (1991). *The Work of the Negative*. London: Free Association Books.
- Kirchmann, K. (2002). Das »genichtete Haus der Zeit«. Ruinen und Melancholie in Andrej Tarkowskij's NOSTALGHIA. In A. Assmann, M. Gomille & G. Ripple (Hrsg.), *Ruinenbilder* (S. 309-339). München: Fink.
- Klibansky, R., Panofsky, E. & Saxl, F. (1992). *Saturn und Melancholie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lesmeister, R. (2021). *Selbst-Schicksale. Psychoanalytische Studien zum beschädigten, leeren und tragischen Selbst*. Gießen: Psychosozial.
- Mertens, M. & Haubl, R. (1996). *Der Psychoanalytiker als Archäologe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pontalis, J.-B. (1991). *Aus dem Blick verlieren. Im Horizont der Psychoanalyse*. München: Peter Kirchheim.
- Sloterdijk, P. (2007). *Derrida ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Steiner, G. (2006). *Warum Denken traurig macht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tarkowskij, A. (1984). *Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und Poetik des Films*. Berlin: Ullstein.

Abbildungsnachweise

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Albrecht_D%C3%9CRer_-_Melencolia_I_-_Google_Art_Project.jpg

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/3/32/Caspar_David_Friedrich_-_Abtei_im_Eichwald_-_Google_Art_Project.jpg/640px-Caspar_David_Friedrich_-_Abtei_im_Eichwald_-_Google_Art_Project.jpg

Roman Lesmeister, Dipl.-Psych., ist Psychologischer Psychotherapeut und Psychoanalytiker in eigener Praxis sowie Dozent, Supervisor und Lehranalytiker (DGAP/DGPT). Er veröffentlicht zur Theoriegeschichte der Analytischen Psychologie, zu Fragen von Selbst und Individuation sowie kulturtheoretischen und klinischen Themen.
Anschrift: Unnastraße 3, 20253 Hamburg
E-Mail: roman_lesmeister@web.de

David Porchon

Gewalt und Verdrängung im Anthropozän

Zusammenfassung: *Dieser Artikel ist eine Diskussion über die psychischen Mechanismen des Handelns im Anthropozän. Er untersucht insbesondere den Mechanismus der Selbsttranszendenz und die Verdrängung von Destruktivität. Unter Rückgriff auf einige Elemente der Erdsystemwissenschaften schlägt er somit vor, die Umweltkatastrophe durch das Prisma der menschlichen Gewalt zu untersuchen.*

Schlüsselwörter: *Anthropozän, Gewalt, Verdrängung, Selbsttranszendenz*

Und nun beten wir für alle, die ein unglückliches Stückchen Autorität besitzen, beten wir für alle, durch die wir die unpersönliche Tyrannei des Staates erleiden müssen. Beten wir, dass sie nicht dazu kommen, den Buchstaben und die Zahl als realer und lebendiger als Fleisch und Blut zu betrachten (.). Mach, dass wir einfachen Bürger nicht dazu kommen, den Menschen mit der Funktion, die er innehat, zu verwechseln. (Gheorghiu, 1965, S.12)

Es gibt eine sehr alte Geschichte, die uns wie so oft von ganz aktuellen Problemen erzählt:

Als er an den Ufern des Rubikon stand, des Flusses, der das zisalpinische Gallien vom Rest Italiens trennt, hielt Cäsar plötzlich an, weil ihm die nahende Gefahr die Größe und Kühnheit seines Vorhabens noch deutlicher vor Augen führte. Er blieb lange an derselben Stelle stehen und wog in tiefem Schweigen die verschiedenen Entschlüsse ab, die sich ihm boten, wog abwechselnd die entgegengesetzten Parteien gegeneinander ab und änderte mehrmals seine Meinung. Er beriet sich lange mit seinen Freunden, die ihn begleiteten, darunter auch Asinius Pollion. Er stellte sich all die Übel vor, die der Überquerung dieses Flusses folgen würden, und all die Urteile, die die Nachwelt über ihn fällen würde. Schließlich hörte er nur noch auf seine Leidenschaft und verwarf alle Ratschläge der Vernunft, um sich blindlings in die Zukunft zu stürzen, und sprach das Wort aus, das so gewöhnlich für diejenigen ist, die sich auf schwierige und riskante Abenteuer einlassen: ›Die Würfel sind gefallen!‹, und überquerte den Rubikon und marschierte so schnell, dass er am nächsten Tag vor Tagesanbruch in Ariminum ankam und die Stadt eroberte. In der Nacht, bevor er den Fluss überquerte, hatte er, wie man sagt, einen

schrecklichen Traum: Es schien ihm, als hätte er mit seiner Mutter inzestuösen Handel getrieben. (Plutarch, 1999, S. 37).

Diese Geschichte ist die Geschichte eines Übergangs, und genauer gesagt der Überschreitung einer Grenze. Cäsar scheint mit einem Randphänomen konfrontiert zu sein, das sich auf Angst bezieht. Am Ufer des Flusses nimmt er die Gefahr auf dem Weg seines Begehrens wahr: »Plötzlich von den Überlegungen getroffen, die ihm die Annäherung an die Gefahr eingab... « (Plutarch, 1999, S. 37).

Der Rubikon könnte ein Symbol für eine Grenze sein, die Cäsars Wunsch von seiner Verwirklichung trennt. Auf der einen Seite des Flusses das Lustprinzip, auf der anderen Seite das Realitätsprinzip. Auf der einen Seite die Fantasie, auf der anderen die Tat.

Bemerkenswert ist, wie Plutarch den Ablauf der Handlung beschreibt: »Endlich hörte er nur noch auf seine Leidenschaft und verwarf alle Ratschläge der Vernunft, um sich blindlings in die Zukunft zu stürzen« (1999, S. 37). Wir erinnern uns: Diese Zukunft ist nichts anderes als der Krieg, in dem es darum geht, etwas Wertvolles wiederzubeschaffen, das Cäsar verloren hatte und was ihm das Konsulat nicht geben wollte oder konnte. Das Überschreiten des Flusses, das blinde Vorpreschen des von seinen Leidenschaften mitgerissenen Subjekts – so definiert Plutarch die psychische Mechanik der Handlung, die zur Katastrophe führt, die hier als Albtraum ausgesprochen wird.

Jung hat uns gelehrt, dass wir Träume und Geschichten sowohl auf der Ebene des Subjekts als auch auf der Ebene des Objekts betrachten können (1928, 1929, 1942). Cäsar ist also gleichzeitig die Armee, der Fluss und die Stadt. Und heute sind wir alle Cäsaren, die mit Grenzüberschreitungen konfrontiert sind, die uns in einen Albtraum führen.

Die Wissenschaft des Erdsystems informiert uns darüber, dass das Überleben der menschlichen Spezies neun planetaren Grenzen unterliegt, die nicht übergangen werden dürfen: Klimawandel, Erosion der biologischen Vielfalt, Stickstoff- und Phosphorzyklen, Bodennutzung, Ozeanversauerung, Wasser, Ozon, Aerosole, neue chemische Einheiten. Von diesen Grenzen sind drei bereits überschritten: die des Stickstoffkreislaufs, die der biologischen Vielfalt und die des Klimas (IPBES, 2019; IPCC, 2022; Rockström, 2009; Steffen, 2018). So scheint es, dass wir so viele Flüsse bereits überschritten haben.

Tatsächlich erscheint die Umwelt- und Klimakrise, die aus dem Anthropozän (Crutzen, 2000, S. 23; Zalaziewicz, 2017) hervorgegangen ist, heute als eine der größten Katastrophen unserer Zeit. Wie der Generalsekretär der Vereinten Nationen, António Guterres, in einem Tweet vom 10. September 2018 betonte: »Climate change is the defining issue of our time – and we are at a defining moment. If we do not change course by 2020, we could miss our chance to avoid the disastrous consequences of runaway.« (Wenn wir den Kurs bis 2020 nicht ändern, könnten wir unsere Chance verpassen, die verheerenden Folgen von

Fluchtbewegungen zu vermeiden. Übers. D.P.). Die Zunahme neu auftretender Krankheiten, von denen COVID-19 ein Avatar ist, wäre eines der weiteren Symptome des Anthropozäns (Robin, 2021; Sansonetti, 2020). Laut WHO »... führen bekannte und vermeidbare Umweltrisikofaktoren zu mindestens 13 Millionen Todesfällen pro Jahr und machen fast ein Viertel der weltweiten Krankheitslast aus.« (WHO, 2007, 2015, 2018). Darüber hinaus sollen Wüstenbildung, extreme Wetterereignisse und Wassermangel jedes Jahr 25 Millionen Umweltvertriebene verursachen (Gemenne, 2009). Im 20. Jahrhundert hat unsere Destruktivität 191 Millionen Menschen getötet (WHO, 2002; Rummell, 1997). Das 21. Jahrhundert wird zu einer Beschleunigung dieser Zerstörung führen (Rosa, 2004). Es scheint, dass kein Fluss mehr breit genug ist, um uns aufzuhalten, und heute stellt sich uns Bewohnern der Hypermoderne eine völlig neue Frage: Wie werden wir uns selbst überleben?

Unsere Zeit scheint in der Tat von einer seltsamen Trennung zwischen zwei Phänomenen geprägt zu sein: Auf der einen Seite wird die Notwendigkeit, die Umweltkatastrophe zu beheben, immer stärker betont, während auf der anderen Seite die anthropogenen Phänomene, die diese Katastrophe verursachen, immer schneller zunehmen (Jancovici, 2017; Jouzel & Denis, 2020). Beispielsweise sind die Kohlendioxidemissionen seit 1979, als die erste *Conference of the Parties* (Vertragsstaatenkonferenz) stattfand, von 336 ppm auf heute über 400 ppm angestiegen (Ramstein & Huel, 2020). Der ägyptische Präsident Abdel Fattah el-Sisi erklärte auf der COP27-Website, dass die Bedrohung nach wie vor ernst genommen werde: »I deeply believe that COP27 is an opportunity to showcase unity against an existential threat that we can only overcome through concerted action and effective implementation.«

Es stellt sich also die Frage: Welche psychischen Mechanismen sind für diese Situation verantwortlich, in der Wissen nicht als ausreichendes kognitives Ereignis erscheint (Bonneuil & Fressoz, 2013 ; Bonneuil, 2017)?

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich hier auf zwei Aspekte des Problems eingehen:

- 1) auf das Phänomen der Selbstexternalisierung oder Selbsttranszendenz von Tatsachen,
- 2) auf die damit verbundene Verdrängung unserer Gewalt.

Selbstexternalisierung/Selbsttranszendenz

Der Baron von Münchhausen steckt in einem Sumpf fest und zieht sich mit der eigenen Hand an seinem Haarschopf aus dem Sumpf. Wie ist dieses Wunder möglich? (Dupuy, 2008). Einer der möglichen historischen Ursprünge der Umweltkatastrophe ist nicht die Tatsache, dass wir im Zentrum der Welt stehen, son-

dern wäre der Moment in unserer Geschichte, in dem »wir glaubten, es zu sein« (Dupuy, 2019; Serres, 1990, 2008). Wenn der Mensch also nicht Herr und Besitzer der Natur ist, wie Descartes glaubte, würde er sich zumindest von ihr erzählen (Descola, 2005). Mit anderen Worten: Die ökologische Krise ist vielleicht vor allem auf eine »Geschichte« zurückzuführen, die sich der Mensch erzählt. Aber was ist diese Geschichte, die sich die Cäsaren der Hypermoderne erzählen?

Das Hauptmerkmal dieser Geschichte ist, dass sie im Grunde fiktiv, konstruiert und nicht der Realität entsprechend ist. Der Begriff »Umwelt« symbolisiert die Grammatik dieser Fiktion (Gunnel, 2009; Leveque et al, 2003). Wie Serres betonte, vertreibt dieser Begriff die Natur aus dem Menschen, der das Zentrum des Kreises dessen, was ihn umgibt, einnehmen würde (1990). In Wirklichkeit ist die Umwelt jedoch nicht um uns herum, sondern in uns (Serres, 1990). Das Konzept der Umwelt, das auf der einen Seite den Menschen und auf der anderen Seite das, was ihn umgibt, dualisiert, scheint tief in unsere Kulturen eingeschrieben zu sein. So wollen Umweltschützer »den Planeten retten«, die Jugend kämpft »für das Klima« und in all diesen Geschichten ist der große Abwesende, der gerettet werden muss, der kleine Anthropos. Indem wir uns außerhalb der Umwelt denken, denken wir uns auch außerhalb der Katastrophe. Das ist das Wunder der Selbstverwirklichung oder Selbsttranszendenz, die Münchhausen benutzte: eine Kraft, die aus dem Menschen kommt und über dem Menschen erscheint. Das Paradoxon der Epoche, in der wir leben, würde also darin bestehen, dass der Mensch gerade deshalb, weil er sich im Zentrum der Umwelt wähnt, aus ihr heraustritt. Es wäre die Logik eines Taschenspielers, die wir erleben, wenn der Mensch hinter der Umweltkatastrophe verschwindet. Nun ist es aber so, dass die Katastrophe in uns ist, dass sie ein Problem darstellt, dass wir es sind, die im Sumpf stecken.

Diese Selbstextrahierung der Katastrophe ist kein neuer Bestandteil unserer Geschichte, sondern mit Gewalt verbunden. In der ältesten bekannten Stadt der Menschheit Catal Höyük wurden Fresken von Lynchmorden gefunden (Hodder, 2014). Auf diesen Bildern erscheint das geopfert Tier als maßlos monströs. Wir können die Hypothese aufstellen, dass diese Fresken eine anthropomorphe Projektion der menschlichen Gewalt darstellen, die der Gemeinde in Form eines Wildstiers droht und gegen die sich die Gemeinschaft verteidigt. Diese Verteidigung könnte durchaus ein Ausdruck der Verdrängung menschlicher Gewalt sein.

Gewalt und Verdrängung

Es scheint, dass in der Geschichte der Menschheit zwei Tatsachen hermetisch verschlossen gehalten werden: 1) Einerseits die »ökozidale« Gewalt des Menschen, 2) andererseits die Gewalt der Klimakatastrophe auf den Menschen. Die Gewalt des Menschen gegen seine Mitmenschen und sich selbst durch die

Klima- und Umweltkatastrophe scheint ein verdrängtes Element zu sein. Der Mensch zerstört die Natur, im Gegenzug zerstört die Natur ihn, aber der Bindestrich, der die Gewalt des Menschen mit dem menschlichen Opfer dieser Gewalt verbindet, scheint verschwunden zu sein. Mit diesem Bindeglied befasst sich das Buch »Weltzerstörung, Selbstzerstörung« (Dieckmann, 1988). Wir wissen, dass die Gewalt, indem sie sich den Menschen entzieht, sich ihnen als Äußerlichkeit aufdrängt (Girard, 1972; Guillebault, 2016). Aus dieser anthropologischen Perspektive der Katastrophe sind der Sturm, das Feuer, die Pest, monströse Tiere (wie der Wildstier von Catal Höyük) allesamt Symbole dieser bösen Kraft, die im Inneren des Menschen stürmt (Girard, 1972). Die Hybris wird immer von der Nemesis bestraft. In diesem Zusammenhang ist der Begriff Pandemie ein Erbe dieses Glaubens, da seine etymologische Bedeutung darauf hindeutet, dass das Böse nicht von Menschen, sondern vom Himmel übertragen wird.

Die Grammatik der Erzählung unserer Geschichte der Umweltkatastrophe, die besagt »Menschen sterben« statt »unsere Aktivität tötet massenhaft Menschen«, veräußert somit die anthropogene Gewalt. Diese Millionen von Toten als unglücklichen und notwendigen Kollateralschaden eines Wirtschaftswachstums zu sehen, würde einige Aspekte der kollektiven Neurose offenbaren, in der sich die Bewohner der Hypermoderne befinden. Es scheint, dass wir, wie Elias (1989) meinte, in unseren hypermodernen Gesellschaften eine Verdrängung der Gewalt auf kollektiver Ebene erleben, eine Blindheit gegenüber der Apokalypse (Anders, 1982).

Eine Reihe von Autoren, hauptsächlich aus dem Bereich der Umweltwissenschaften, haben ebenfalls begonnen, die komplexe, nichtlinear kausale Verbindung zwischen Gewalt und Umweltzerstörung zu untersuchen (Burke & al, 2014; Deboom, 2021; Hecht, 2018; Homer-Dixon, 1999). In dieser Hinsicht warnt Homer-Dixons politische Umwelttheorie vor der Gefahr von Schwellenwertüberschreitungen und Kaskadeneffekten, die selbst die am stabilsten erscheinenden menschlichen Gesellschaften treffen können: »Even in the simplest models, multiple stable states are the rule, not the exception, and behavior can range from extinctions, to stable limit cycles, to boom-and-bust flips between stability regions, even to chaotic behavior.« (Homer-Dixon, 1999, S. 40). Diese Analysen finden in der Ressourcenkrise (oder dem Wirtschaftskrieg), die mit dem Krieg in der Ukraine verbunden ist, ein auffälliges Echo.

Angeblich gibt es drei Faktoren, die zu Ressourcen Spannungen führen: 1) Der Zusammenbruch der Bestände, 2) die steigende Nachfrage und 3) die ungleiche Verteilung der Ressourcen. Diese Ressourcen Spannungen können erhebliche Auswirkungen auf soziale Systeme haben: »These three kinds of environmental scarcity can operate singly or in combination and can produce a variety of negative social effects, including constrained agricultural and economic productivity, increased migration, sharper social segmentation, and disrupted institutions.

These social effects are often interlinked and will, under certain circumstances, generate violent conflict« (Homer-Dixon, 1999, S. 52).

Es scheint, dass die aktuelle Situation diese zirkulären Kausalbeziehungen widerspiegelt, die zu Kaskadeneffekten führen: Der Krieg in der Ukraine führt zu einem Wirtschaftskrieg, der eine Energiekrise auslöst, die wiederum soziale Bewegungen hervorruft. Um Gewalt zu vermeiden, wirken die westlichen Staaten auf die Vorräte ein, indem sie andere Öl- und Gaslieferanten suchen, auf die Nachfrage, indem sie zu einer Reduzierung des Haushaltskonsums aufrufen und auf die sozialen Ungleichheiten durch gezielte finanzielle Ausgleichszahlungen. Energie, die knapp wird, kann zu einer rivalisierenden Ressource werden, wenn ihre Nutzung durch einige die Verfügbarkeit für andere verringert (Homer-Dixon, 1999, S. 44). Es ist daher wahrscheinlich, dass energetischer Stress zu mehr menschlicher Gewalt führt, und zwar in einer Logik des positiven Feedbacks. Wie Homer-Dixon betont: »But scarcities will often make tolerance, generosity, and cooperation less abundant, not more so.« (1999, S. 44). In Frankreich führten die langen Warteschlangen an den Zapfsäulen allein im Oktober 2022 zu mehreren bewaffneten Überfällen (Midilibre, 2022). Hier liegt eine Herausforderung für die Tiefenpsychologie: Wie können wir verhindern, dass die Cäsaren der Hypermoderne in einer gewalttätigen Dekompensation zur Tat schreiten, nur um an Benzin zu kommen, eine wertvolle rivalisierende Ressource, die ihnen durch die Nutzung anderer entzogen zu werden droht?

Aber wir befinden uns nicht mehr in der Zeit Cäsars, sondern in der 25. Stunde, die Virgil Gheorghiu wie folgt definiert hat: »Der Moment, in dem alle Rettungsversuche sinnlos werden, selbst die Ankunft eines Messias würde keine Lösung mehr bringen. Es ist nicht die letzte Stunde, sondern eine Stunde nach der letzten Stunde, die genaue Zeit der westlichen Gesellschaft. Das ist die gegenwärtige Stunde.« Er erklärt, dass in diesem Moment der Geschichte »... die Erde aufgehört hat, den Menschen zu gehören. Die Menschen haben es verlernt, sich wie Menschen zu verhalten...« (Gheorghiu, 1965, S. 64).

Denn schließlich unterscheidet uns etwas grundlegend von Cäsar, und das ist unser Verhältnis zur Angst. Im Gegensatz zu Cäsar weigern wir uns, Angst zu haben, oder anders gesagt, wir haben Angst vor der Angst (Dieckmann, 1988). Diese Angst vor der Angst angesichts des Ausmaßes unserer Destruktivität ist der Grund für ein Gefühl der prometheischen Scham. Es ist dieses Gefühl der Scham, das uns dazu bringen könnte, unsere Gewalt mit einem Ereignis von Vernichtung und Destruktivität zu überdecken. Das ist die Frage, die sich Anders (1995) stellt, wenn er sich fragt, wo die Ruinen von Hiroshima sind. Dies ist eine Möglichkeit, sich mit der Maßlosigkeit unserer Macht zu arrangieren.

Denn ein weiterer Aspekt der Gewalt im Anthropozän liegt in der Technik und gehorcht ebenfalls den Mechanismen der Selbstverleugung und Verdrängung: Das Ausmaß der Technisierung ist eng mit dem Ausmaß der menschlichen Destruktivität verbunden. In seiner berühmten Analyse der existenziellen Struk-

turen der Technik stellt Anders die Frage, ob der Mensch als veraltetes Einzelstück in eine Welt aus Maschinen fortschreitet. In der Hypermoderne würde sich das menschliche Subjekt in einer Welt befinden, in der es sich seinen Produkten unterlegen fühlt, obwohl es sie selbst hervorgebracht hat (ebd., S. 61). Anders fasst diese seltsame kognitive Spirale, die dem Phänomen der Selbsttranszendenz gehorcht, mit den Worten zusammen: Wir sind kleiner als wir selbst (Anders, 1964). Dieses Phänomen führe zu einem Überhandnehmen der Technik und einem Rückgang der Individuation innerhalb der subjektiven und sozialen Konstruktionen selbst: »Der Platz, der dem Ich gelassen wird, ist sehr eng, er wird jeden Tag ein bisschen enger, je mehr das technische ça sein Reich ausdehnt.« (Anders, 1964, S. 89). Wir können unsere Epoche, das Anthropozän, also nicht außerhalb der Instrumente denken, die sie beherrschen. In dieser Welt erscheint der Mensch als Saboteur seines eigenen Erfolgs. Anders charakterisiert die Situation des zeitgenössischen Menschen folgendermaßen: »Sein Elend hat eine Anhäufung von Instrumenten zur Folge, die eine Anhäufung von Elend zur Folge haben.« (Anders, 1964, S. 64). Dieser historische Zustand des modernen Menschen, den Günther Anders als die Zeit des Endes bezeichnete, konfrontiert den Menschen mit dem Aufschub seiner Existenz. »Wem verdanken wir unser Leben?« Dem »Glück, noch nicht getötet worden zu sein« (Anders, 1964, S. 71).

Diese Geschichte von Cäsar zeigt im Grunde, wie sehr der Ödipuskomplex vielleicht vor allem ein Machtkomplex (Dieckmann, 1995) ist. Als Freud den Ödipuskomplex zum ersten Mal erwähnt (Freud, 1921), scheint er dies auch zu betonen, denn für ihn ist es nicht der Rubikon, sondern der Vater, der ein Hindernis darstellt: »Der Vater steht im Weg.« Heute stellen sich der Tiefenpsychologie neue Fragen. Welche Flüsse können uns heute dazu bringen, unseren Lauf zu stoppen? Wie können wir die neuen Formen von Depressionen überwinden, die mit prometheischer Scham und der Hypothek der Zukunft verbunden sind? Die Frage nach der Gewalt, der Destruktivität und dem Schatten ist in jeder Psychotherapie zentral. Wir verbringen unsere Zeit damit, uns selbst und andere zu bekriegen. Kann Gewalt etwas Begründendes sein? Zumindest erzählt uns das die Geschichte von Odysseus. Keine Odyssee ohne den Krieg von Troyes. Keine Analyse ohne ein anfängliches Trauma. Und wie Odysseus muss auch der Patient der Hypermoderne sich an den Mast binden und den Mut aufbringen, sich dem Geheul seiner inneren Sirenen zu stellen. Der analytische Akt könnte ein Akt des Anhaltens am Flussufer sein, ein Opfer der eigenen Gewalt, ein Nichttakt, der vor allem dem *Primum non nocere* gehorcht. Die Aufgabe der Psychoanalytikerin und des Psychoanalytikers besteht so gesehen darin, dem Betroffenen zu ermöglichen, seine Geschichte und seine Gewalt zu hören, indem er sie erzählt. Durch die Verletzung kann die Gewalt eine gründende Wirkung haben und etwas Neues entstehen lassen. Dieses Etwas ist die Ordnung. Denn das Gegenteil von Krieg ist nicht Frieden, sondern Ordnung. Und diese neue Ordnung, diese neue psychische Ordnung nennt Jung das Selbst: eine Vereinigung oder vielleicht eine

Wiedervereinigung des Menschen mit dem, was ihn umgibt. Im Grunde ist die Tiefenpsychologie eine Einladung, sich durch Geschichten, die unsere Schatten aufdecken, zu vereinen. Denn wie Hölderlin in seinem Gedicht *Patmos* betonte: Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch.

Alle Geschichten, sowohl die sehr alten als auch die gegenwärtigen, verdienen es, erzählt zu werden, um nicht in Destruktivität zu versinken.

Literatur

- Anders, G. (1964). *L'obsolescence de l'homme*. Paris: Encyclopédie des nuisances.
- Anders, G. (1995). *Hiroshima ist überall*. München: Beck.
- Burke, M. & al. (2014). Climate and conflicts. *Annual Review of Economics*, 8/2014.
- Bonneuil, C., Fressoz, J.-B. (2013). *L'événement Anthropocène*. Paris: Seuil.
- Bonneuil, C. (2017). Capitalocène : Réflexions sur l'échange écologique inégal et le crime climatique à l'âge de l'Anthropocène. *EcoRev'*, 44 (1), 52–60.
- Crutzen, P. J. (2002). *Geology of Mankind: «The Anthropocene»*, *Nature* (415).
- DeBoom, M. (2021). Climate Necropolitics: Ecological Civilization and the Distributive Geographies of Extractive Violence in the Anthropocene. *Annals of the American Association of Geographers*, 111(3), 900–912. DOI: 10.1080/24694452.2020.1843995.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture* (Vol. 1). Paris: Gallimard.
DOI: 10.3917/deba.114.0086.
- Dieckmann, H. (1988). *Weltzerstörung, Selbsterstörung*. Zürich: Walter.
- Dieckmann, H. (1995). *Komplexe: Diagnostik und Therapie in der analytischen Psychologie*. Berlin: Springer.
- Dupuy, J.-P. (2008). *La marque du sacré*. Paris: Carnets Nord.
- Dupuy, J.-P. (2019). *La guerre qui ne peut pas avoir lieu: Essai de métaphysique nucléaire*. Desclée de Brouwer.
- Elias, N. (1989). *La civilisation des moeurs*. Paris: Pocket.
- Freud, S. (1921). Massenpsychologie und Ich Analyse. In: ders. *GW XIII*, 73–161, Frankfurt a. M.: Fischer (1968).
- Gemenne, F. (2009). L'environnement, nouveau facteur de migration ? Dans Christophe Jaffrelot éd., *L'enjeu mondial: Les migrations* (pp. 137–145). Paris: Presses de Sciences Pol.
- Gemenne, F. (2019). *Atlas de t'Anthropoceneene*. Paris: Presses de Sciences Pol.
- Gheorghiu, V. (1965). *La 25me heure*. Paris: Caudron.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Guillebault, JC. (2016). *Le tourment de la guerre*. Paris: L'iconoclaste.
- Hecht, G. (2018). Interscalar Vehicles for the African Anthropocene : On Waste, Temporality, and Violence. *Cultural Anthropology*, 33(1), 109–141.
- Hodder, I. (2014). *Religion at Work in a Neolithic Society: Vital Matters*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Homer-Dixon, T. (1999). *Environment, scarcity, and violence*. Princeton: University Press.
- IPBES. (2019). *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*.
- IPCC. (2022). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [H.-O. Pörtner, D. C. Roberts, M. Tignor, E. S. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Löschke, V. Möller, A. Okem, B. Rama (eds.)]. Cambridge, University Press. Cambridge, UK and New York, NY, USA, 3056 pp., doi:10.1017/9781009325844.
- Jancovici, J.-M. (2017). *Le changement climatique expliqué à ma fille*. Paris: Seuil.
- Jouzel, J. Denis, B. (2020). *Le climat: Parlons vrai*. Paris: Ed. François Bourin.
- Lewis, S. L., Maslin, M. A. (2016). « Defining the Anthropocene », *Nature*, 2015, n° 519, p. 171. DOI: 10.1038/nature14258.
- Plutarque. (1999). *Vies Parallèles*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ramstein, G., Huel, S. (2020). *Le climat: En 100 questions*. Paris: Tallandier.
- Robin, M.-M. (2021). *Les fabriques des pandémies: Preserver la biodiversité, un impératif pour la santé planétaire*. Paris: La Découverte.
- Rockström, J. & al. (2009) A safe operating space for humanity. *Nature*, (461), 472–475.
- Rosa, H. (2004). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Rummel, R.-J. (1997). *Death by government*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Sansonneti, P. (2020). *Covid-19 ou la chronique d'une émergence annoncée*. Cours au collège de France du 16 mai 2019.
- Serres, M. (1990). *Le contrat naturel*. Paris: Pommier.
- Serres, M. (2011). *La guerre mondiale*. Paris: Pommier.
- Steffen, W. & al. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 115(33), 8252–8259.
- WHO. (2002). *Rapport mondial sur la violence et la santé*. WHO.
- WHO. (2007). Prévenir la maladie grâce à un environnement sain: une estimation de la charge de morbidité imputable à l'environnement: *Résumé*. OMS.
- WHO. (2015). *Protéger la santé face au changement climatique: Evaluation de la vulnérabilité et de l'adaptation*. WHO.
- WHO. (2018). *Un défenseur de la santé dans le monde face aux changements climatiques, à la pollution et à la résistance aux antimicrobiens: disponible sur le site de l'OMS*: <https://www.who.int/publications/10-year-review/health-guardian/fr/index1.html>.
- Zalasiewicz, J & al. (2017). The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations. *Anthropocene*, (19), 55–56.

Violence and Displacement in the Anthropocene

Summary: *This article is a discussion of the psychological mechanisms of action in the Anthropocene. In particular, it examines the mechanism of self-transcendence and the repression of destructiveness. Drawing on some elements of earth system science, it thus proposes to examine environmental catastrophe through the prism of human violence.*

Keywords: *Anthropocene, violence, repression, self-transcendence.*

David Porchon, Klinischer Psychologe und Doktorand in Umweltpolitikwissenschaft und Erziehungswissenschaft. Er lehrt und arbeitet an einer Universität zu Themen von Konflikt und Gewalt im Anthropozän. Letzte Veröffentlichungen: Porchon, D. (2020). Le modèle médical: métaphore des mutations symboliques de la relation au sein de l'hypermodernité. *Recherches & Educations* (20). Porchon, D. (2021). L'auteur de la fin du monde: quelques aspects de la catastrophe Anthropologique en Anthropocène. *Recherches & Educations*. (August 2021). Porchon, D. & Borde, M. (2021). L'avenir de l'agriculture en Anthropocène. *Etudes*, 2(2), 117–120. Porchon, D. & Aubin, L. (2022). Violence. In: N. Wallenhorst & C. Wulff (Eds.), *Handbook of the Anthropocene*. Heidelberg: Springer, (erscheint 2022). Porchon, D. & Briançon, M. (2022). Vulnérabilité et altérités. In: R. Hétier, J. Espero Suros, M. Briançon, C. Malherbe, *Une jeunesse vulnérable?* Lausanne, Peter Lang (in Vorbereitung).

Denkbild

Michael Péus
Maskentragen



Wir sehen Giovanni Gabrielli, genannt Sivello, einen der bekanntesten Komödienschauspieler der Commedia dell'Arte. Versucht der Betrachter, seinem Blick direkt zu begegnen, bemerkt er: Sivello schaut dem Betrachter nur scheinbar voll in die Augen. Der Blick ist nach links und leicht nach unten gerichtet, die hochgezogene Braue lässt ihn – für einen Komödianten – merkwürdig nachdenklich, angespannt, verunsichert wirken, fragend – uns, sein »Publikum«?

Es kann auch leichtes Erstaunen sein – als ob er sich uns aus seiner ernsten Bezogenheit heraus auf das, was er da in der Hand hält, über die linke Schulter zuwenden würde, vielleicht gestört, irritiert, aber doch bereit, uns einzubeziehen. Wir *sind* plötzlich einbezogen – gerade durch den leicht abgewandten Blick, der ihn gedanklich auf das sanft in Händen Gehaltene bezogen sein lässt –, hineingezogen in dieses starke Beziehungsfeld, von Agostini Carracci, einem der bekanntesten zeitgenössischen Kupferstecher, meisterhaft in Szene gesetzt. Es ist das Beziehungsfeld eines Schauspielers zu einer Maske – *seiner* Maske, könnten wir sofort meinen. Wir sehen einen Schauspieler, der uns sein Arbeitsinstrument, die Maske, zeigt und sich so zu erkennen gibt als das, was er ist, Maskenschauspieler. Aber ist es so einfach?

Es ist eine weibliche Vollmaske – die Commedia dell'Arte arbeitete aber nur mit Halbmasken, die die obere Gesichtshälfte bedecken. Und unter den wenigen Maskenrollen des traditionellen und streng geregelten Figurenrepertoires der Commedia dell'Arte gibt es keine weibliche Figur. Die durchwegs männlichen Maskenfiguren durften nur von Männern auf die Bühne gebracht werden. Es sind allesamt Figuren grotesker charakterlicher Einseitigkeit, die die damaligen gesellschaftlichen Rollen und ihre klassischen Konflikte deftig und humorvoll spiegelten – Masken, die das sonst Verborgene, die den Schatten nach außen kehren, und damit das Gegenteil von Sivellos Maske, die in ihrer Makellosigkeit das Schattenhafte gerade verbirgt.

Als brauche Liebe keine Maske und müsse sich gegen das Maskenhafte behaupten, gehörten zum Figuren-Ensemble der Commedia im lebendigen Kontrast zu den starren Männercharakteren zwei oder drei unmaskierte Liebespaare, je Mann und Frau, die sogenannten Amorososi. Hier traten Frauen auf, als Liebende und Geliebte. Ein Zeichen des Respekts gegenüber den Frauen, keine Maskenträgerinnen sein zu müssen, niemanden sonst spielen, verkörpern zu müssen als sich selbst als Frau – als Liebende und Geliebte? Oder ein Zeichen von Entwertung und Misstrauen, ihnen die Freiheit der Verstellung, der Maskierung vorzuenthalten, die Freiheit, »aufzutreten« in einer anderen dunkleren oder helleren Rolle als der ihnen gesellschaftlich zuerkannten? Die Theaterrolle, die Maske, als Bedrohung für das fest umrissene Rollenbild der Frau in der Gesellschaft? Männer durften grundsätzlich seit der Antike Frauen spielen. Der Historiker Francesco Saverio Quadrio berichtet im 18. Jahrhundert über Sivello, dass dieser allein mit seiner Stimme ohne Zuhilfenahme von Kostümen und Masken Frauen und sogar Gespräche zweier oder mehrerer Frauen miteinander überzeugend simulieren

konnte. Sein Ohr gehörte den Frauen. Stimmlich war er mit ihnen eins, seine Stimme sein spektakuläres Instrument. Und die Maske?

Die Maske gibt Rätsel auf. Betrachten wir sie zunächst genauer: Sie wendet uns nur ein Auge zu, ein fehlendes Auge, keinen Blick, sondern eine Augenhöhle. Dieses Hohle und Ausdruckslose kontrastiert mit der zarten, geschwungenen, fast üppig-sinnlichen Physiognomie, auffällig die wohlgeformte, schmal zulaufende Nase und die vollen Lippen – Schönheit, weibliche Schönheit. Aber leer, ohne individuelle Züge, ohne Seele? Eine Maske wie von einer Toten – ein Bildnis verpasster Möglichkeiten, geplatzter Träume? Nun sehe ich auch Sehnsucht und Trauer in der Szene. Ein Seelenbild, das der Träger füllen kann – mit sich selbst? Ein Bild seiner Anima, derer er plötzlich als Gegenüber – als vertane oder zu belebende Lebensmöglichkeit – gewahr wird?

Gabrielli scheint die Maske nicht wirklich zeigen, präsentieren zu wollen, es ist ein Gestus des Zurückhaltens, des Für-sich-Behaltens darin, als ob da eine Beziehung noch nicht abgeschlossen wäre. Wir können ihn fragen: Was willst Du eigentlich noch mit dieser Maske – legst du sie gerade weg oder möchtest du uns dieses schöne, wohlgeformte, sanft, aber profiliert geschwungene Antlitz »von Angesicht«, frontal zeigen – was ja dann in vollendeter Form der Fall wäre, wenn du die Maske aufsetzen würdest, sie dadurch zum Leben erwecken, die leeren Augenhöhlen mit deinem Blick, den Mund mit deiner Stimme füllen, ihr deinen Körper und deine Bewegungen leihen würdest?

Wüsste er sich dann psychisch maskiert mit diesem »weiblichen« Gefallen-Wollen, mit diesem geheimen Genuss, bewundernde oder gar begehrlische Blicke auf sich zu spüren? Empfindet er plötzlich Überdruß am eigenen zwanghaft forcierten Charme, Überdruß, sich von unseren Erwartungen, denen des Publikums, formen, modellieren zu lassen, hat er überhaupt diese Modellhaftigkeit satt? Die schöne Persona – ein Gefängnis? Ich sehe Unwillen und Abwehr in der Szenerie.

Betrachten wir den, der hinter dieser Maske verschwinden könnte. Er ist so ganz anders als die Maske, die Darstellung scheint dieses Anderssein betonen zu wollen. Der Kahlheit und Schemenhaftigkeit, auch der formalen ästhetischen Vollkommenheit steht ein Mann mit ausgeprägter Physiognomie, mit grosser Ausdrucksstärke seines differenziert herausmodellierten Gesichts gegenüber. Ein Mann, männlich durch die auffällige, zweifellos modische Haartracht. Nase, Ohren, Mund zeigen individuelle Merkmale, Abweichungen vom Schönheitsideal. Die linke emporgezogene Braue betont durch ihre Unterbrechung die kontingente, zeit- und ortsgebundene physische Existenz dessen, der das Ideelle spielen kann, selbst aber alles andere als vollkommen ist. Die Malerei der Renaissance rang mit diesem Gegensatz, sie war fasziniert von der unmaskierten Natürlichkeit der Figuren und Gesichter. Von Dürer kennen wir die idealisierten, geometrisch komponierten Selbstporträts und solche, die ihn wie bei einem zufälligen Blick in den Spiegel zeigen – nackt, in spontaner ungelener Bewegung, vom eigenen Anblick überrascht und diesen schließlich in einer Zeichnung verewigend.

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass der Künstler Agostino Carracci seinem Modell Gabrielli verblüffend ähnlich sieht, vor allem die Haar- und Barttracht scheint fast identisch – so darf vermutet werden, dass Carracci – ob gewollt oder ungewollt – in dieser spannungsvollen Szenerie zwischen Mann und weiblicher Maske auch etwas von sich selbst zum Ausdruck brachte. Wenn man die Werke von Carracci betrachtet, dann fällt eines davon besonders ins Auge: das Gemälde mit dem Titel »Satyr Mason«, dem ein fast identischer Kupferstich folgte. Es stellt einen muskulös gebauten, fast nackten Satyr dar – nur sein eregierter Penis ist notdürftig bedeckt –, der auf die entblösste Scham einer vor ihm liegenden nackten Frau ein Senkblei an einer Maurerschnur herablässt. Die Absicht ist unverhohlen sexuell, wobei der bevorstehende Akt die Aura eines beginnenden Werkes oder Baues erhält und so als ein Akt lustvoller Zeugung vorgezeichnet ist. Man hat dieses mit versteckten Symbolen – u. a. auch einem alchemistischen Gefäß – gespickte Werk, welches 21 Jahre vor dem »Porträt« Sivellos entstand (1578), im Kontext der Freimaurerei verorten wollen (Chaurand de Mailly, 1910). Und gerade die symbolische Sublimation eines geradezu pornographisch präsentierten Aktes und damit die Weise, wie der Betrachter ebenso direkt in eine spannungsreich aufgebaute Paarszenerie hineingezogen wird, wie es bei der Betrachtung von Sivello mit seiner Maske der Fall ist, macht tiefere psychologische Bezüge der beiden Bilder wahrscheinlich. Beide zeigen einen durch seine üppige Haar- und Barttracht auffallenden männlichen Part und einen durch seine marmorartige Glätte, Sanftheit und Reinheit gezeichneten weiblichen Körper, der sich bei Sivello nicht nur zu einem Kopf, sondern zur maskenhaften Andeutung eines Kopfes ohne inneres Leben zurückgebildet hat. Die Maske wirkt vor dem Hintergrund des Satyr-Bildes wie das letzte Relikt, das letzte Requisite einer vitalen Lebensmöglichkeit, die nicht nur sinnliche Erfüllung, Schöpfung und Zeugung beinhaltet, sondern das natürliche, amouröse Zusammenspiel zweier gegensätzlicher Akteure – Geist und Körper, Satyr und Nymphe, Männlich und Weiblich. Wenn dem so wäre, wäre die latente Trauer, ja Schwermut im Blick Gabriellis dem Geheimnis der Geschichte seines Schöpfers, Agostino Carracci, geschuldet.

Doch befragen wir nochmals das Bild und den darin Porträtierten: Wer bist du, wenn du die Maske weglegst? Was verlierst du? Eine Rolle? Eine Identität? Einen Teil möglicher Identität? Eine Illusion, ein Lebensideal? Vielleicht ist es ja eine weitere Spannung, die wir hier empfinden: die zwischen Rolle und Identität, zwischen Inszenierung und Authentizität. Ist das Bild, das wir betrachten, eine Bühne, auf welcher diese Beziehung selbst inszeniert ist, eine Beziehung, die in der Postmoderne gewissermassen alle Blicke mitsamt zugehörigen, darum kreisenden Diskursen auf sich zieht und um sich bewegt?

Solus instar omnium ist über dem Namen Sivellos eingraviert. »*Instar esse*« (lat.): *das Aussehen, die Form, die Grösse, die Bedeutung haben, soviel gelten wie* So könnte der Satz heißen: »*Allein so viel gelten wie alle*«, aber

auch: »Als einzelner aussehen wie alle«. Es ist die Maske, die jeden noch so individuellen Einzelnen, ja auch den Einsamen (solus) zum Repräsentanten, zum Bild aller macht, zur potentiellen Einheit der Vielen, ja aller, sie lässt ihn allein »all-ein« sein. Sie steht dann nicht für *menschliche Typen* wie die Masken der Commedia dell'arte, sondern für das *typisch Menschliche*. Auch die Biologie beansprucht den Begriff »Instar«: »Instar« ist die Larve, das Larvenstadium in der Metamorphose bestimmter Insektenarten. Larve heisst aber auch die *Gesichtsmaske* und in einigen Gebieten wird das Kostüm als Ganzes als Larve bezeichnet. Ein inspirierender Gedanke, den Maskenträger auch als »die Larve aller« zu sehen, als eine Form, die zur Metamorphose neigt, ein Aussehen, das sich im Prozess der Entwicklung wandelt, Häute abstreift, Krusten und Schalen aufbricht, sich erneuert und entfaltet. Als »Larve« darauf angelegt, Verborgenes, Potentielles, Unbewusstes zur Erscheinung zu bringen – ich erinnere ein Wort des Paracelsus: »Es muss alles herfür«, ist der Maskenträger damit auch der »als Einzelner alle/alles Ent-larvende«. Als Einzelner aber, der alle und alles ent-larvt, der eine Vielheit aus einer scheinbar geschlossenen Form heraus entfaltet, kann er auch die Einheit seiner selbst als Schein entlarven – wie wenn einzelnen Formen und Stadien der Wandlung plötzlich die Einheit und Ganzheit dominierten, sich gewissermassen davon emanzipierten. Ich denke an Künstlerpersönlichkeiten, die das *solus instar omnium* ebenso für sich beanspruchten wie Gabrielli: Der Schriftsteller Fernando Pessoa, der von sich sagt: »Ich bin wie die Welt: vielfältig!«, ich bin »von verschiedenen Personen durchquert« (Hampe, 2011), oder Egon Schiele: »Ich bin alles zugleich, aber niemals werd' ich alles zugleich tun« (zit. nach von Samsonow, 2010, S. 13). Und genau hier weckt das mit der Maske verbundene »solus instar omnium« sinistre, bedrückende Assoziationen, die die Spannung in der Szene des Satyrs Mason aufleben lassen: Im Markusevangelium fragt Jesus den Dämon im hilfsbedürftigen Besessenen: »Was ist dein Name?« Der Dämon antwortet: »Legion ist mein Name, denn wir sind viele.« (Mk 5,9) Von Samsonow kommentiert, das »Schauerliche an der Person des Teufels« liege »in der offenen und frechen Opposition gegen die Identität (kursiv im Original)« (a. a. O., S. 16). Der Dia-bolos, der Auseinanderwerfende, der »Herr der Fliegen« führt den Satz »Ich bin Legion« gegen die geistige Grundfeste unserer Kultur und Rationalität ins Feld: Ich bin der ich bin. Das diabolische Potential des *solus instar omnium* und damit die Folgen der Verführungskraft der Maske kann kaum treffender geschildert werden als durch v. Samsonows Worte: »Das Ich klebt an allen Leimruten fest, die für es ausgelegt werden... das Ich dehnt sich zusehends aus und wird unfähig, sich wieder in sich zusammenzuziehen. Zu allen, die dieses Ich trifft, könnte es werden. Es könnte nicht nur, es wird« (a. a. O., S. 18). Hier fordert eine weitere mögliche Lesart des Satzes, der sich selbst mehr und mehr als »Larve« unterschiedlicher Bedeutungen »entpuppt«, unsere Aufmerksamkeit: Der Satz kann auch übersetzt werden: »Als Einzelner das Gegenstück von allen« (Weihe, 2004, S.13). Diese Sicht hebt den Einzelnen in seiner *Unterschiedenheit*

hervor, richtet den Blick auf seine unverwechselbare Individualität oder Identität, die von seiner verführerischen Fähigkeit, andere zu »spielen«, ja sie zu »sein«, sie sich anzuverwandeln, nicht bedroht werden darf. Gerade die Fülle möglicher beispielbarer Rollen setzt eine solide Eigensubstanz voraus, eine Autonomie, die es zu behaupten gilt.

In meiner Wahlheimat Einsiedeln in der Zentralschweiz, vielen Jungianern wegen seiner mythischen Aura als Geburtsort von Paracelsus und als Verehrungsstätte der Einsiedler Schwarzen Madonna bekannt, wird seit 1924 alle vier Jahre – auch in zeitgemässen Neufassungen moderner Autoren – das sogenannte »Welttheater« von Pedro Calderón de la Barca (1600–1681) unter freiem Nachthimmel und vor beeindruckender Klosterkulisse aufgeführt. Joseph von Eichendorff hat das Werk ins Deutsche übersetzt. Calderon, Hofdramatiker am spanischen Hof und unbestrittener Meister des Barocktheaters, betrat die Weltbühne drei Jahre vor Carraccis und wenige Jahre vor Sivellos (zwischen 1605 und 1610) Tod.

Dem Klerus, dem spanischen Herrscherhaus und allen sich totalitär bzw. absolutistisch inszenierenden Häuptern »der Welt« wird Calderons Botschaft – abgesehen von wenigen Kollisionen mit der Inquisition – zweifellos wohl gefallen haben, ist sie doch von ebensolcher Klarheit und Einfachheit wie von beeindruckender philosophischer Überzeugungskraft: Er installiert das *Welttheater* gerade als die Realität der Welt»wirklichkeit«, im Sinne: In Wahrheit ist die Welt doch Theater, sofern die Realität unseres Kommens, Daseins und Gehens in diesem Leben mit einem Bühnenauftritt nicht nur vergleichbar, sondern eigentlich ein solcher *ist*. So »betreten« wir die Bühne durch die Wiege, und verlassen sie durch das Grab. »Schmückt euch nur aufs allerbeste // Zu dem Schein- und Schauspielafeste // Dass es würdig mag beginnen« (Calderon, 1969, S. 26). Mit diesen Worten lädt »Die Welt« – eine weibliche, meist als Weltkugel rundlich über die Bühne tappende Figur – die für das Spiel auserwählten Seelen dazu ein, sich mit den typischen Rollen-Utensilien und Kostümen des *Königs*, der *Weisheit*, der *Schönheit*, des *Reichen*, des *Bauern*, des *Armen* und des ungetauft verstorbenen *Kindes* (als Verkörperung der Erbsünde) zu versehen. Brokat und Krone für den König und Lumpen für den Bettler, die ihm aber auch noch genommen werden, denn: »Wem des Bettlers Rolle fällt, // Der empfängt nichts von der Welt« (a. a. O., S. 29). Nackt und bloss wird der Bettler »ins Spiel gebracht«, welches den Titel trägt: »Tue recht – Gott über Euch!« (a. a. O., S. 24). Das heißt: Alles, was die schauspielenden Seelen bangend zu erfüllen haben, sind: ihre Rollen. Sie müssen sie »gut spielen«, was für den Reichen beinhaltet: dem Bettler nichts zu geben. Dafür sitzt dieser Reiche nach der egalisierenden, rollentilgenden Funktion des fallenden Vorhangs dem Bettler völlig »gleich« mit diesem an des »Meisters«, wie Eichendorff Gott nennt, reich gedeckter Tafel. »Wer« nun da noch sitzt nach Ablegen der Rollenidentität, was da bleibt jenseits des Spiels, als je völlig »Gleiches« und mit den anderen ehemaligen Rollenträgern Identisches (?), diese irritierende Frage stellte offenbar damals niemand. Ebenso wenig gab es zu denken, dass

es – mit gewisser Unterstützung der Inquisition – allein der Meister ist, der über die Macht und die Kriterien der Rollenbewertung verfügt. Darüberhinausgehende Theater-Kritik ist weder vorgesehen noch möglich, da ja auch der Kritiker seine Rolle zum Wohlgefallen des Meisters hätte ausfüllen müssen. Alles hängt davon ab, dass auch der elendeste Rollenträger weiß, dass der Regisseur dieses Stücks der bestmögliche und dadurch die Inszenierung die beste aller möglichen Inszenierungen ist. Dies und nichts anderes ist in diesem Weltverständnis Glaube. Im Wissen um die unübertreffliche Güte der Regie können »himmelschreiende« Ungerechtigkeiten, drakonische Strafmaßnahmen wie die Zerstörung von Sodom und Gomorrha, eine die Menschheit fast vollständig vernichtende Sintflut u.a. die Inszenierung höchstens etwas spannungsreicher gestalten. Ihre Güte und ihren Erfolg bei denen in Frage stellen, die auf die reiche Tafel hinter der Bühne hoffen, werden sie nicht. So ist das Welttheater – vergleichbar mit den antiken Tragödien oder den Initiationsriten der Kulte – eine Art strategische Einweihung in das den Herrschenden passende Wesen des Wirklichen, das Wesen hinter dem Schleier, hinter dem Vorhang sozialen Elends. Das aber heißt in unüberbietbarer Paradoxie: Die Theaterbühne ist das Wesen des Wirklichen *hinter* dem »Vorhang«, die Maske ist das Wesen *hinter* der Oberfläche. Das Sein ist Schein.

Eine dazu alternative Position – der Schein ist *nicht* das Sein – ist unter dem Namen *Gnosis* bekannt. Die *Gnosis* ist eben jene Erkenntnis, dass der Regisseur dieses Welttheaters, der Schöpfer oder Weltbaumeister, *nicht* der beste aller möglichen ist, sondern ein dämonischer Demiurg, dessen dunkler Inszenierung und ihren falschen Rollen es auf jede mögliche Weise zu entkommen gilt. Die *Gnosis* deutet das vom Schöpfergott inszenierte prachtvolle Schauspiel, die kosmische Bühne und ihre Gesetze in eine dem Menschen und seiner Seele feindlich gesinnte, täuschende und an ihrer wahren Bestimmung hindernde Scheininszenierung um. Die wahre Inszenierung Gottes, des wahren Regisseurs, ereignet sich jenseits all dessen, was uns hier umgibt, gewissermassen *hinter* der Bühne des gegebenen Welttheaters. Weder Gott noch der Inhalt des eigentlich gespielten Spiels sind erkennbar – erkennbar ist einzig, dass wir uns im falschen Spiel, auf falscher Bühne in sinnlosen Rollen bewegen. Und die einzige Rollenänderung, die uns dieses »Wissen« – *Gnosis* – erlaubt bzw. gebietet, ist totale Verweigerung jeglicher »Rolle« – umsetzbar als konsequente Askese oder konsequente Missachtung und moralische Übertretung jeglicher »Spielregeln«. Die Spielregel selbst ist als solche bereits Rechtfertigung ihrer Missachtung, da sie nicht die Regel des *eigentlichen* Spiels sein kann (Vgl. Jonas, 2021, Kapitel »Die gnostische Umwertung«, S. 296ff.).

Die *Gnosis* – als apriorische Legitimation der Ablehnung jeglicher Rollenübernahme in bisher gegebenen Kontexten – scheint gegenwärtig eine weit überzeugendere Auferstehung zu feiern, als sie Autoren wie Eric Voegelin in der Moderne (vgl. Prader, 2006, S. 74ff.) oder auch Hans Jonas im Existenzialismus (vgl. op. cit.) diagnostizieren zu können meinten. Die im sozialen und geopolitischen Welttheaterprogramm gespielten Inszenierungen sind nämlich derzeit insofern extrem herausfordernd, als

sich gewohnte Drehbücher ständig völlig unvorhersehbar ändern und immer mehr Individuen des globalen »Spielvolks« (so werden die vielen Einsiedler Laienschau-spieler genannt) das Stück, in welchem sie bislang unter akzeptabler Regie aufzutreten meinten, und ihre Rollen darin nicht mehr erkennen und aufrechterhalten können. Sie »fallen« dann – die Not zur Tugend machend –buchstäblich »aus der Rolle« und verbünden sich mit denen, die jeweils ebenfalls aus ihren Rollen und sinnstiftenden Kontexten herausgefallen sind. Der Argwohn, das Misstrauen, die Wut oder gar der Hass auf das herrschende Spiel und seine Regeln sind jetzt das einzig Verbindende. Die einen können sich mit dem Inhalt des Spiels nicht mehr identifizieren, die anderen sehen sich plötzlich unbemerkt in ein völlig anderes, unheimliches Stück versetzt, welches vermeintlich von neuen, anderen »Regisseuren« mit totalitären Zielen inszeniert wird – »maskiert« mit Rollkragenpullis und Sneakers wie Zuckerberg und Gates oder mit Freimaurer-Roben wie WEF-Gründer Klaus Schwab. Die, welche bestehende Strukturen als Ausdruck von Verschwörung gnostisch umdeuten, wachsen ihrerseits zu einer in sich heterogenen, aber in ihrer Ablehnung des Bestehenden tief verschworenen »Community« zusammen. Die Frage, was inszeniert und was wirklich ist, und damit, welche Rolle in welchem Spiel zu spielen ist, ist nicht mehr zu klären. Das Welttheater als intersubjektiv geteiltes »Schau- und Festspiel«, als wirklicher Schein, löst sich auf in scheinhafte Wirklichkeiten, zu Spielen, die für viele keine sinnhaften Rollen mehr bereithalten. Klimawandel, Pandemie, Angriffskrieg auf die Ukraine – Titel für virtuelle Inszenierungen, in denen irgendwo und irgendwann einmal gestorben wird. Auch der Tod selbst »ist Legion«, betrifft die Vielen, trifft kein wirkliches Individuum, nicht mich. Vielleicht ist es schliesslich die Dämonisierung und gleichzeitige Entmachtung des Todes, seine neue Virtualität, die uns nicht mehr ans wirkliche Sterben und damit an das wirkliche, millionenfach individuelle Leiden glauben lässt (vgl. Baudrillard, S. 193ff., Péus, 2018, S. 121f.).

Es sind die *anderen*, die uns maskiert erscheinen, *sie* verbergen ihr wahres Gesicht. »Wir« dagegen sind nur wir selbst, sind authentisch, meinen es ehrlich – »ich schwör'...« hören wir von Verschworenen in unendlicher Wiederholung auf den Strassen und in den Kneipen. Die Erwartung der Heraufkunft eines totalitären, dunklen, unbekanntem Szenarios lässt »die Maske« zum Sinnbild ultimativer Bedrohung von Identität, Individualität und Freiheit, zum Symbol des Selbstverlustes werden. Jetzt die Maske zu verweigern, ist zum grossen Teil instinktiver Schutz gegen vermeintlich verschworene Mächte und unsere Vereinnahmung durch ein Schattenspiel, über welches uns jede Kontrolle fehlt. Durch dieselbe Not fühlen sich jetzt aber auch viele legitimiert, *die eine* Maske zu tragen, die die verschworenen Einzelkämpfer für die (Masken)freiheit eint. Sie eint sie in der sinistren Weise des *solus instar omnium*, indem sie spricht »Ich bin Legion, ich bin die Vielen, ich, nur ich, bin das Volk.«

Doch ist dies nur die paradoxe Eskalation einer bereits lange im Gang befindlichen »Verteufelung« der Maske – sofern diese stets für »die Vielen«, »die

Legion«, steht und so unser Einzigsein, ja unsere Individuation bedroht. Die letzten Jahrzehnte waren vom Paradigma – vom »(Masken)-Geist« – der Psychoanalyse durchweht, die nur eine einzige »Rolle« bzw. Aufgabe für uns bereithielt: uns selbst zu werden, uns selbst zu sein. Alain Ehrenberg hat die Depression als epidemischen Ausdruck einer Generation entlarvt, welcher sich dieser Geist als die chronische Überforderung der Selbstwerdung auferlegt hat. Das quälende Paradox dieser Überforderung beschreibt er auch als »Popularisierung des Aussergewöhnlichen« (Ehrenberg, 2008, S. 288). Depression sei »der Schatten des führungslosen Menschen, der des Projekts, er selbst zu werden, müde ist und der versucht ist, sich bis zum Zwanghaften Produkten und Verhaltensweisen zu unterwerfen« (a. a. O., S. 23). Produkte und Verhaltensweisen (= Rollen) werden zu Werkzeugen, zu Insignien der Selbstwerdung, zu v. Samsonows Leimruten, an denen das Ich festklebt. Hätten wir uns selbst einfach *spielen* dürfen, wäre dies tatsächlich eine *Rolle* gewesen, die wir in einem bestimmten Kontext, einer bestimmten Inszenierung gut oder schlecht hätten spielen können – dabei selbst im Besitz der Kriterien für diese Wertung. Doch dem *als Freiheit* angestrebten Selbstsein haftet insofern etwas Totalitäres an, als seine Kehrseite im *Verbot jeglicher Selbstinszenierung* bestand. Und dieses Verbot ist nur zu realisieren als die permanente *Selbst-Vergewisserung*, nicht einer neuen oder uralten verführerischen Maske oder nichtidentitären Rolle zu verfallen oder bereits verfallen zu sein.

Das Risiko besteht darin, dass, wer keine Rolle im und für das gesellschaftliche Ganze übernimmt, schliesslich vielleicht auch darin *keine Rolle mehr spielt*. Die lebenslange Qual mangelnden Wahrgenommen-Seins, versagter Anerkennung und Wertschätzung, des Herausgefallen-Seins aus dem sozialen Netzwerk, welches auch und vor allem aus den Werten und dem Beifall der Vielen gewoben ist, droht gerade demjenigen, der maskenfrei, nur ganz er selbst, durchs Leben geht. Die Freiheit des Maskenverweigerers hat einen hohen Preis. Die »Abkehr vom Lebensspender«, eine Formulierung von Neville Symington, welche die Kern-dynamik des Narzissmus umreißt, scheint mir hier sehr treffend (Symington, 1999, S. 59). Sie besteht in der Leugnung eines realen, das Leben und Überleben sichernden sozialen und durchaus auch materiellen Kontextes und dem Verweigern der Möglichkeiten und Gelegenheiten, die er bietet. »Der Lebensspender entsteht durch Option«, sagt Symington, er existiert nicht, wenn er nicht *gewählt* wird. So lässt sich der Mensch heute seine Rolle nicht mehr wie in Calderons Welttheater von Gott zuteilen, sondern sie sollte als Gelegenheit und Lebensmöglichkeit im vorgegebenen Kontext selbst aktiv *gewählt* werden können, wobei die objektiven Bedingungen auch bei subjektiv noch so hoher Bereitschaft oft genug leider keine Wahl zulassen. Dennoch bietet sich »Gelegenheit« nur im Rahmen der gemeinschaftlichen Inszenierung, eines Dazugehörens, ohne welches ein Leben und Überleben auch und gerade des Selbst nicht möglich ist.

Eine neue Generation fällt durch eine enantiodromisch anmutende Kompensation dieses zwanghaften Paradoxes auf, indem sie – besonders auffällig in der

LGBTQ-Szene u. a. – die schrille Maskerade sucht. Zugleich will sie jede Besonderheit, jede noch so spezifische Eigenart als kulturelle, soziale oder Gender-Identität definieren, um gerade in jener Besonderheit neue Gruppenidentitäten zu sichern. Aus der spezifischen *Eigenart* wird eine – von vornherein »bedrohte« – neue »Art«, für deren Egalisierung, Gleichwertigkeit, Gleichbehandlung bzw. *gegen* deren Diskriminierung vehement einzutreten ist. Die Frivolität und Unkonventionalität dieser lauten Selbstinszenierungen suggerieren eine Freiheit, die alles andere als authentisch ist. Denn auch und gerade hier herrscht die Not zu einem Selbstsein, welches nur über eine anerkannte Gruppenidentität erreichbar scheint, auch hier klebt das Ich an der Leimrute der Maske. M. a. W. die selbstgewählte »Maske« *darf* nichts anderes sein als mein »wahres Gesicht«, sie wird nicht mehr *als* Maske und so auch nicht in ihrer Unterschiedenheit vom Selbst erkannt. Nur so – als Maske unerkannt – sichert sie mir den Besitz dessen, was ich glaube, selbst, als Einzelner, als »*Gegenstück von allen*«, zu sein.

Das Dilemma: Entweder verschlingt die Maske unser Selbst – das war die Dominante der Prämoderne und in modifizierter Form der Moderne – oder unser Selbst verschlingt die Maske, verweigert sie, verleugnet sie, stößt sie reflexartig ab trotz ihrer unbestreitbaren Vorteile – das ist die Dominante der Postmoderne. Dieses »post« ist so weit fortgeschritten, dass sich viele schlicht keine Vorteile der Maske mehr vorstellen können. »Identität« hat sich zu einem strengen Über-Ich ausgewachsen, rigider und humorloser als es das moralische je war. Es waltet mit politischer Korrektheit und deren wesentlichem Verbot: dem *Verbot der Maske*: Ich darf nicht du sein, du darfst nicht ich sein. Ich darf dich nicht einmal *spielen* – aber auch nicht mich selber, sonst wäre es eine Rolle, die *gespielte Rolle meiner selbst*. Kein Abstand zu mir selbst ist möglich und damit nichts von dem, was nur solcher Abstand ermöglicht: die ungeheure Errungenschaft vor allem der Romantik: die Ironie, der Humor als wesentliche, oft vergessene Eigenschaft recht verstandener Weisheitsliebe, das Lachen über mich selbst, das Spiel, sich in Rollen leidenschaftlich zu verausgaben für nichts anderes als »die Magie der Maske«, schließlich die Freiheit und die Lust der Verwandlung und Anverwandlung. Eine schöne Welt wäre es, wenn wir uns ineinander verwandeln, in unsere Rollen, unsere Larven schlüpfen, unsere Masken tauschen dürften, neugierig, wie es sich anfühlt, schwarz oder weiss, gelb oder braun, reich oder arm, jung oder alt, weiblich oder männlich, gläubig oder ungläubig, beides oder keines von beiden zu sein – doch dies alles, ohne es *sein* zu müssen. Es ist vielleicht Sivellos Trauer um seine verlorene Nähe zur Maske und ihren machtvollen Geist, seine Trauer um den möglichen Verlust des letzten Requisites, welches Verbindung schafft zu einer umfassenden schöpferischen Lebendigkeit.

Literatur

- Baudrillard, J. (2005). *Der symbolische Tausch und der Tod*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Calderon de la Barca, D. P. (2008). *Das grosse Welttheater. Geistliches Schauspiel in der Nachdichtung von Joseph von Eichendorff*. Privatdruck, Stäfa: Buchdruckerei Stäfa AG.
- Chaurand de Mailly, A. (1910). *Anthropophytheia, Jahrbücher für folkloristische Erhebungen von Dr. F. S. Kraus*. Leipzig: Ethnologischer Verlag.
- Ehrenberg, A. (2008). *Das erschöpfte Selbst – Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hampe, M. (2011). Über die Notwendigkeit, ein vereinheitlichtes Selbst zu sein. Vortrag am Workshop »Krise des Sinns – Krise des Selbst« des Arbeitskreises C. G. Jung-Institut Zürich, am 9.11.2021, C.G. Jung Institut Zürich. Vortragsmitschrift von M. Péus.
- Jonas, H. (2021). *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Péus, M. (2018). Der Tod »tritt ein«. Transformation in Todesnähe. *Analytische Psychologie* 49 (1), (106–128).
- Prader, J. (2006). *Der gnostische Wahn. Eric Voegelin und die Zerstörung menschlicher Ordnung in der Moderne*. Wien: Passagen Verlag.
- Samsonow, E. von (2010): *Egon Schiele: Ich bin die Vielen*. Wien: Passagen Verlag.
- Symington, N. (1999). *Narzissmus – Neue Erkenntnisse zur Überwindung psychischer Störungen*. Giessen: Psychosozial Verlag.
- Weihe, R. (2004). *Die Paradoxie der Maske – Geschichte einer Form*. München: Wilhelm Fink.

Bildnachweis:

Carracci, Agostino: Portät von Giovanni Gabrielli, genannt »Sivello«
https://de.wikipedia.org/wiki/D%C3%BCrers_Selbstbildnisse#/media/Datei:Nude_self-portrait_by_Albrecht_D%C3%BCrer.jpg

Luisa Zoppi

»Blade Runner« und die Welt des echten Lebens Analytisches Setting und Übertragungsdynamik¹

Zusammenfassung: *Der Begriff »Skype« wird in diesem Beitrag stellvertretend für die große Palette an technologie- und videogestützten Psychotherapieformen verwendet, zu denen wir auch die Analyse zählen können. Zunächst gehe ich auf meine anfänglich starken Zweifel hinsichtlich der Verwendung von Skype in der Analyse ein und versuche, meine Überlegungen zu diesem Thema zu erläutern, indem ich den Diskurs über die analytische Begegnung in die aktuelle Betrachtungsweise komplexer Systeme – wie etwa bei Cambay (2006) – einordne. Ich werde dabei neben Ogden (1994) und Crowther & Schmidt (2015) auch einige Werke von Jung (1929; 1935; 1944; 1948) zur Komplexität des Übertragungsfeldes heranziehen und zwei klinische Vignetten präsentieren. Eine dieser Vignetten stammt aus einer Skype-Analyse und zeigt, dass sich ein analytisches Feld trotz der Zweifel der Analytikerin am Einsatz eines technologischen Mediums bilden kann.*

Schlüsselwörter: *Analytisches Feld; Analytisches Setting; Pandemie; Onlinetherapie; Gegenübertragung*

Einleitung

Ich war immer sehr skeptisch gewesen, was den Einsatz von Skype in der Analyse anging. Ich war der Onlinetherapie gegenüber voreingenommen, und dafür gab es mehrere Gründe. Bei Skype sieht man normalerweise sein eigenes Bild, und das ist – zwangsläufig – ablenkend für mich. Ich werfe dann gelegentlich einen Blick auf meine Haare und denke mir: »Oh Gott, meine Haare sehen heute schrecklich aus!«, oder beobachte meine Mimik: »Sehe ich zu ernst drein? Lächle ich zu viel?« Noch wesentlicher ist, dass – wiederum zwangsläufig – etwas fehlt, ein Mangel an Informationen die »Atmosphäre« im analytischen Raum betreffend.

Diese »Atmosphäre« ergibt sich aus einer fast unendlichen Reihe an Details, darunter die Bewegungen des Körpers des Patienten. Im traditionellen Setting, bei dem man einander persönlich gegenüber sitzt, bewegt eine meiner Patientinnen beispielsweise immer wieder ihre Füße im Kreis, wenn sie über ihre Mutter

¹ Dieser Beitrag ist aus einem Vortrag entstanden, den ich am europäischen IAAP-Kongress in Berlin vom 19.–21. August 2021 gehalten habe. Übersetzung: Susanne Höfler, Wien.

spricht. Und was ist mit den Bewegungen ihrer Hände? Wie riecht der Raum? Einige physische Eigenschaften des analytischen Raumes fehlen in Onlinesitzungen.

Ich stimme hier Christian Roesler zu, der schreibt, dass »... subtile Elemente der persönlichen Interaktion wie geringfügige Bewegungen im Gesichtsausdruck, Geruch, Körperspannung und so weiter verloren gehen« (2017, S. 381). Und meine Argumente gegen die Verwendung von Skype waren die gleichen, wie viele andere sie hatten – gemäß John Merchant (2016), der in einem kritischen Artikel schreibt, dass es bei der Onlinetherapie »keine persönliche Verbindung, keine nonverbale Kommunikation, keinen Geruch und keine Atmosphäre gibt. Der Analytiker hat keine Kontrolle über das Setting, sodass kein echter psychoanalytischer Prozess stattfinden kann« (2016, S. 311, Hervorhebung L. Z.). Ich hatte auch meine Vorbehalte gegenüber Analytikern, die online arbeiteten. In gewisser Weise, auch wenn ich es nicht auszusprechen wagte, war ich der Meinung, dass online stattfindende Analyse keine richtige Analyse ist.

Es gab noch weitere Gründe, warum ich Bedenken hatte: Was passiert mit dem *privaten Raum*, der innerhalb der analytischen Begegnung im Zimmer des Analytikers entsteht? In der Analyse ist es unsere Verantwortung dafür zu sorgen, dass dieser private Raum ein ruhiger, geschützter und sicherer Rahmen für unsere Patienten ist. In ihrem eigenen Zuhause ist die Privatsphäre der Patienten oft nicht gewährleistet.

Doch neben all diesen Zweifeln war mir klar, dass ich trotz meiner theoretischen Gründe, die Onlinetherapie abzulehnen, auch ein wenig neidisch auf die (meist jüngeren!) Analytiker war, denen die Onlinetherapie leichtfiel. War ich vielleicht altmodisch? Hätte ich die neuen Technologien bereitwilliger akzeptieren sollen? Ich hatte das Gefühl, dass es eine ganze »Welt« gab – die der Onlinetherapie –, zu der ich keinen Zugang hatte. Ich weiß jedoch, dass das analytische Feld konkrete und, was vielleicht noch wichtiger ist, nicht-konkrete Eigenschaften hat. Es entsteht aus einer Begegnung, die sowohl bewusst als auch unbewusst ist und innerhalb eines bestimmten Rahmens stattfindet, der die unbewusste Kommunikation zwischen dem analytischen Paar ermöglicht.

Unbewusste Dynamik in der analytischen Begegnung

Die analytische Begegnung ist eine »zutiefst gemeinsame, unbewusste Beziehung, in der sich sonderbare, ja selbst unheimliche Erfahrungen ereignen können, wobei der Analytiker Zeuge davon wird, wie etwas Gestalt annimmt« (Zoppi, 2017, S. 703). Obwohl die analytische Begegnung »relativ unabhängig von Zeit und Raum« (C. G. Jung 1948, §754) ist, braucht sie Grenzen, um der tiefen psychischen Erfahrung des analytischen Felds zu helfen, sich zu formen. Diese Idee steht im Zusammenhang mit dem Konzept des *vas bene clausum*; es »soll das

Innere vor dem Einbruch und der Vermengung mit dem, was von außen kommt, schützen und außerdem am Entweichen hindern« (C. G. Jung, 1944, §219). Es ist sogar so, dass innerhalb des *vas bene clausum* eine Art tiefer, unbewusster Austausch zwischen dem analytischen Paar stattfinden kann. Gelegentlich führt diese Art der Kommunikation zu einer *geheimnisvollen Dynamik* in der Analyse. Diese kann als *Zustand der Gnade* (Crowther & Schmidt, 2015) betrachtet werden oder aus der Perspektive der Dynamik komplexer Systeme und der Funktionsweise des Systems der Spiegelneuronen als Bedeutung verstanden werden, die als Emergenz (Cambray, 2006) erfahren wird.

Ihre Beschreibung des *Zustands der Gnade* untermauern Crowther und Schmidt mit eindrucksvollen klinischen Beispielen von Situationen, in denen plötzlich »ein Gedanke oder ein Bild auftaucht«, was mit einer abrupten Veränderung des emotionalen Tons der Begegnung einhergeht, und in denen Patient und Analytiker »die Erfahrung teilen können, dass etwas wahrgenommen wird oder sich offenbart, anstatt vom Ich erzeugt zu werden« (Crowther & Schmidt, 2015, S. 54). Ich denke, dass diese Idee eng mit dem *Feldmodell* verbunden ist, das Joseph Cambray in seinem bemerkenswerten Artikel »Towards the feeling of emergence« (2006) beschreibt. Er schlägt darin vor, dass die Verwendung des Feldmodells als Rahmen für die Analyse dabei helfen kann, »die analytische Begegnung in den Kontext eines interaktiven Felds zu stellen« (Cambray, 2006, S. 11). Meiner Meinung nach könnte dies zu der dringend notwendigen Neuformulierung der Gegenübertragung führen, handelt es sich dabei doch um ein Phänomen, das im interaktiven Feld der Analyse stattfindet. Aus diesem Blickwinkel betrachtet

besteht die Aufgabe nicht darin, jene Elemente aufzuschlüsseln, die die Beziehung (*zwischen Analytiker und Analysand* – Anm. der Autorin) ausmachen, um zu bestimmen, welche Eigenschaften die einzelnen daran Beteiligten haben [...] die analytische Aufgabe ist vielmehr ein Versuch, die spezifische Natur der Erfahrung des Zusammenspiels von individueller Subjektivität und Intersubjektivität so vollständig wie möglich zu beschreiben. (Ogden, 1994, S. 64)

Darüber hinaus kommt, in Anlehnung an Thomas Ogden, der Bereitschaft des Analytikers, an seiner eigenen Reverie als klinische Tatsachen zu arbeiten, eine zentrale Rolle in der Entwicklung des analytischen Prozesses zu.

An dieser Stelle möchte ich von der geheimnisvollen und äußerst unheimlichen Erfahrung mit Alessandro berichten, einem Patienten, der vor vielen Jahren zu mir in die Analyse kam, als ich gerade erst begonnen hatte, als Analytikerin in Ausbildung zu arbeiten. Zu Beginn unserer Arbeit hatte ich mehrere Monate lang oft das unerklärliche Gefühl, *Alice im Wunderland* (Lewis Carroll, 1865) zu sein, und zwar jene Alice, die der Raupe begegnet und schrumpft. Dabei war ich Alice, und Alessandro war die Raupe. Ich versuchte, der Bedeutung dieser rätselhaften Gegenübertragung auf den Grund zu gehen. Vielleicht war sie der Versuch, mich

kleiner zu machen, um mich vor der Wut zu verstecken, die der Patient in unsere Sitzungen mitbrachte? Vielleicht spiegelte ich ein frustrierendes Erlebnis, das er mit seinen vernachlässigenden Eltern gemacht hatte? Aber warum war ich Alice? Und die Frage »Warum war ich Alice?« sollte viele Jahre lang ohne Antwort bleiben. Sechs Jahre lang, um genau zu sein.

Bei unserer allerletzten Sitzung, ganz am Ende, als Alessandro bereits durch die Tür gegangen war und »Auf Wiedersehen, und vielen Dank!« gesagt hatte und sich aufmachte, zu gehen, blieb er plötzlich stehen, machte kehrt und sagte: »Dottorressa, es gibt etwas, das ich Ihnen nie erzählt habe!« und es war sofort klar, dass es sich um etwas sehr Wichtiges handelte.

»Was denn?«, fragte ich ihn.

»Ich habe Ihnen nie erzählt, dass ich mich bei meinem Vater immer wie Alice im Wunderland gefühlt habe!« (Zoppi L., 2017, S. 706).

In den darauffolgenden Jahren versuchte ich, mir die *geheimnisvolle Dynamik*, die sich im analytischen Feld zwischen Alessandro und mir ereignet hatte, zu erklären, und dachte oft über meine Alice-im-Wunderland-Erfahrung nach. Ich fragte mich auch: Wer von uns beiden war Alice?

Damals war ich eine junge und unerfahrene Analytikerin und nicht in der Lage, die Erfahrung, Alice zu sein, als Herausbildung von Bedeutung zu verstehen. Heute denke ich, dass diese Bedeutung als das Hervortreten dissoziierter Teile von Alessandros Psyche in der analytischen Begegnung gesehen werden kann und unweigerlich auch von Elementen meines eigenen Unbewussten stammt. Es ist sogar so, dass es »mit keinem Kunstgriff zu vermeiden [ist], daß die Behandlung das Produkt einer gegenseitiger Beeinflussung ist, an welcher das ganze Wesen des Patienten sowohl wie das des Arztes teilhat« (Jung, 1929, §163). Ich finde es hilfreich, mir meine Erfahrung als kleine Alice als das Ergebnis der unbewussten Kommunikation des analytischen Paares vorzustellen, die über jene Systeme übertragen wird, die sich Spiegelneuronen zunutze machen. Dies ist eine andere Möglichkeit, die projektive Identifizierung zu konzeptualisieren, wie es auch Joseph Cambray bereits vorschlägt (2006). Spiegelneuronen liefern stichhaltige neurophysiologische Beweise für die somatische Komponente der Erfahrungen, die wir »psychische Ansteckung« und »projektive Identifizierung« nennen (Cambray, 2006). Ich stimme auch der folgenden Passage zu, in der er betont, dass »Emergenz aus Sicht der Beteiligten/Akteure unerklärlich ist und nur als Ganzes Sinn ergibt« (Cambray, 2011, S. 301).

Wenn ich im Laufe der Jahre auf meine Zeit als kleine Alice zurückblickte, konnte ich mir, obwohl ich wusste, dass der analytische Raum vor allem eine psychische Erfahrung ist, nicht vorstellen, dass ein dermaßen eindrucksvolles und unheimliches Ereignis jemals in der Onlinetherapie stattfinden könnte, weil ich dachte, dass es sich dabei um keinen echten analytischen Prozess handle (Merchant, 2016).

Der Psychoanalytiker José Bleger entwickelte das Konzept der Funktion des analytischen Rahmens (1966). Er schreibt: »Der Rahmen wird aufrechterhalten und seine (aktiv durch den Psychoanalytiker erfolgende) Aufrechterhaltung ist tendenziell unveränderlich; während er als solcher existiert, scheint er nicht existent zu sein oder nicht zu zählen [...] Wir müssen akzeptieren, dass der Rahmen immer eine Geisterwelt erschafft« (Bleger 1966, S. 420). Ich denke, dass wir einen Zusammenhang zwischen dieser *Geisterwelt* und dem herstellen können, was Jung bereits angedeutet hat, als er sagte, dass die analytische Begegnung aus zwei nicht bestimmbar GröÙen (Analytiker und Patient) bestünde, die »neben ihrem vielleicht bestimmten Bewußtsein eine unbestimmbar ausgedehnte Sphäre von Unbewußtheit mitbringen« (C. G. Jung, 1929, §163).

Wenn wir über die analytische Begegnung nachdenken, hilft uns die Jung'sche Idee des *vas bene clausum* dabei, einen sicheren Raum für die Entfaltung des analytischen Prozesses zu schaffen, in dem die Geisterwelt der unbewussten Kommunikation das analytische Paar prägen kann. Und diese Geisterwelt ist der Ort, an dem sich eine geheimnisvolle Dynamik entwickeln kann.

Ausgehend von meiner Annahme, dass Onlinetherapie keinen echten analytischen Prozess ermöglichen könne, empfand ich die Schaffung des analytischen Felds als eine große Herausforderung bei der Umstellung vom traditionellen Therapiesetting zu einem Onlinesetting.

Eine herausfordernde Aufgabe

In den vergangenen Jahren habe ich einige Arbeiten zur Verwendung von Skype in der Analyse gelesen und dieses Thema auch mit Kollegen diskutiert. In Anlehnung an Cambay, der uns Analytiker dazu auffordert, Grenzen nicht zu verwischen, sehe ich den Analytiker gern als den *Grenzwächter*, und ich bin auch der Meinung, dass Überlegungen zu Übertragungsdynamiken vor dem Hintergrund der Frage nach dem Setting angestellt werden sollten. Wir sollten uns immer daran erinnern, dass wir uns, obwohl wir als Grenzwächter fungieren, gleichzeitig unweigerlich in einer »unbestimmbar ausgedehnte[n] Sphäre von Unbewußtheit« (Jung, 1929, §163) befinden. Daher habe ich mich gelegentlich gefragt: »Wie würde es wohl wirklich sein, die Analyse über Skype abzuhalten?« Und auch: »Ist die physische Nähe von Analytiker und Patient tatsächlich wesentlich für einen adäquaten analytischen Rahmen?« (Merchant, 2016, S. 314).

Mit dem Beginn der COVID-19-Pandemie und dem daraus resultierenden Lock-down hatte ich das Gefühl, für den abrupten Umstieg vom traditionellen Setting zur Onlinetherapie nicht bereit zu sein. Ich musste einen Moment innehalten. Ich musste ein paar Tage in Stille verharren, um hören zu können, was in meiner Innenwelt vor sich ging. Es war eine desorientierende und zutiefst frustrierende

Situation. Die Welt um mich herum veränderte sich plötzlich, und ich stand still. Viele meiner Kollegen waren schnell bereit, sich in kürzester Zeit diesem neuen Setting anzupassen. Ich hatte das Gefühl, dass ich nicht mehr auf der Höhe der Zeit war. Würde ich dazu in der Lage sein, mit meinen Patienten Onlinesitzungen abzuhalten? Wir haben in unserem Beruf eine Fürsorgepflicht. Also musste ich es schaffen.

Ich hatte damals einen schrecklichen Traum, der mir dabei half, besser zu verstehen, was gerade in mir passierte; »Ich überlasse meinen geliebten Hund Speck einer anderen Person, aber diese verliert ihn. Ich bin vollkommen verzweifelt, als ob ein Weitermachen ohne ihn unmöglich wäre.« Ich wusste, dass er für meine Seele selbst stand. Meine Angst kam hier deutlich zum Vorschein: Ich konnte erkennen, dass ich Angst hatte, mich im Cyberspace zu verirren. Ich hatte Angst, irgendwo dort meinen innersten Kern zu verlieren.

Wie Roesler (2017) vorschlägt, hatte ich vermutlich das Gefühl, dass es Elemente gibt, die in der technologiegestützten Psychotherapie Gefahr laufen, verloren zu gehen, zum Beispiel subtile Elemente der menschlichen Interaktion und Details des physischen Raums, der die analytische Begegnung einfasst. Ich denke dabei an die Temperatur und den Geruch des Raumes oder den Rhythmus der Atmung.

Brücken

Ich hatte die Arbeit mit Amelia etwa zwei Jahre vor Ausbruch der Pandemie begonnen. Amelia ist Mitte Fünfzig, eine sehr hübsche Frau, die erfolgreich im Beruf ist und immer sehr selbstbewusst gewesen war, bis aus heiterem Himmel Panikattacken ihr bis dato scheinbar perfektes Leben aus den Angeln hoben. Diese Panikattacken hatten sogar zur Folge, dass sie nicht mehr Auto fahren oder reisen konnte, weder beruflich noch privat. Von Beginn unserer Begegnung an war klar, dass es etwas in Amelias Leben gab, an das sie sich nur schwer erinnern konnte, an das sie kaum denken konnte. Sie beschrieb ihre Kindheit als gewöhnlich. Aber jedes Mal, wenn ich sie danach fragte, kamen nur ein paar verschwommene Erinnerungen an Schulkameraden und einen Lehrer ohne Namen als Antwort. Keine Freunde, keine Geschwister tauchten auf.

Amelia hatte eine immer wiederkehrende Erinnerung, wie sie Hausaufgaben in der Küche in der Nähe ihrer Mutter machte, die immer wieder drohend zu ihr sagte: »Pass auf, dass du die Zeilen einhältst, oder dein Vater wird sehr wütend sein und dich schlagen, wenn er nach Hause kommt.« Ihre Eltern ließen sich scheiden, als Amelia noch ein kleines Kind war; es handelte sich um eine besonders schlimme Scheidung. Es hatte in ihrer Geschichte immer eine Art großes schwarzes Loch gegeben. Das war frustrierend für sie. Sie war dessen gewahr, wir erkannten es an und sagten uns immer wieder, dass wir darauf warten mussten, dass etwas auftauchte. Kurz nach dem Beginn unserer Arbeit hatte Amelia

einen Traum, der an Kalscheds Beobachtung erinnert: »Der Träumende scheint Bilder der ursprünglichen Spaltung zu liefern, sobald der Heilungsprozess initiiert wird« (Kalsched, 2013, S. 74). In diesem Traum herrschte Krieg: »Ein Krieg hat sich zugetragen; rund um mich ist Zerstörung. Ich gehe durch ein Dorf. Ich sehe eine Brücke, eine Art tibetische Brücke am Rande des Dorfes. Sie ist schwierig zu überqueren. Mir ist klar, dass sie die Verbindung zu einer anderen Dimension ist. Ich spüre, dass es irgendwo auf der anderen Seite ein Paralleluniversum gibt.«

Während Amelia mir diesen Traum erzählte, schweiften meine Gedanken überraschenderweise zum Kultfilm *Blade Runner* aus dem Jahre 1982, und ich konnte nicht verstehen, warum, denn ich bin kein Fan von Science-Fiction-Filmen. Es war lange her, dass ich diesen Film gesehen hatte. Er spielt in der Zukunft, in der es künstlich geschaffenen Humanoiden, die auch »Replikanten« genannt werden, gelingt, ihrem Erfinder zu entkommen und länger als geplant zu leben. Zu ihnen gehört eine Frau, die glaubt, ein Mensch zu sein, da ihr Erzeuger ihr falsche Erinnerungen eingepflanzt hatte. Mir kam ein Bild in den Sinn: Jemand weint, eine Replikantin weint, aber es sind echte Tränen, die aus ihren Augen kommen. Dieses Bild der weinenden Replikantin hat mich bei den Begegnungen mit Amelia lange Zeit begleitet. Und ich fragte mich oft, wer die Replikantin war. Dieses Bild war eine Erinnerung, aber es wurde für mich zu einem Symbol, und heute kann ich verstehen, dass es »eine kleine und sanfte Öffnung des Bewusstseins [war], die dem analytischen Paar den Weg weist« (Cwik, 2011, S. 31).

In den darauffolgenden Monaten hatte Amelia eine Reihe von Träumen, in denen sie immer umherwanderte und ein besonderes Licht wahrnahm, das aus einer anderen Welt kam; einer Parallelwelt oder einer unterirdischen Welt. Sie sagte, dass sie wusste, dass dort glückliche Menschen lebten. Oft konnte sie Brücken oder Tunnel sehen, die eine Verbindung zu dieser Welt waren. Obwohl sie das Gefühl hatte, dass es sich hierbei um die echte Welt handelte, hatte sie Angst davor, dieser »Parallelwelt« näher zu kommen, weshalb sie diese Brücken nie überquerte.

Als die Pandemie ausbrach, stiegen wir auf Onlinetherapie um und fanden uns plötzlich in einer Art »Paralleluniversum« wieder: auf Skype, einem virtuellen Raum, in dem wir Menschen »treffen« können, ohne uns physisch im gleichen Raum zu befinden. Wie Roesler (2017) berichtet, sind mehrere Autoren der Meinung, dass die Onlinetherapie bei Patienten, die eine traumatische Geschichte haben, sogar einfacher sein kann. Forschungsergebnisse zur Verwendung von Medientechnik in der Psychotherapie deuten selbst darauf hin, dass das »Distanzmedium Hemmungen abbaut und die Schwelle für das Teilen von privatem und potenziell schambesetztem Material senkt« (Barak & Gluck-Ofri, 2007, in Roesler, 2017, S. 373; Hervorhebung L. Z.).

Ich fragte mich, ob Amelia durch die Analyse via Skype eine »sichere Distanz« empfand und dadurch in der Lage war, ihre verborgene Geschichte in unsere Sitzungen mitzubringen.

Kurz nach dem Wechsel zu Skype hatte sie einen Traum, der uns dabei helfen sollte, ihre wahre Geschichte zu entdecken:

»Ich hatte letzte Nacht einen sonderbaren Traum: Ich bin wie eine kleine Braut, die sich auf ihre Hochzeit vorbereitet. Es war eigenartig: Mein Hochzeitskleid sah aus wie das Kleid, das wir typischerweise bei der Erstkommunion tragen, aber ich war so alt wie jetzt!«

»Warum die Erstkommunion?« fragte ich. »Es ist ganz so, als ob Sie an Ihre Kindheit erinnert werden...« »... Vielleicht ist es, weil ich als Kind – ungefähr in dem Alter, in dem man die Erstkommunion feiert – unter Panikattacken litt und eine gewisse Zeit lang zu einem Psychologen ging. Ich erinnere mich an fast nichts aus dieser Zeit, aber ich kann mich sehr gut an das weiße Wartezimmer erinnern, den Geruch und das Licht dort, und wie sehr ich darunter litt, dort zu sein, während ich ganz nahe bei meiner Mutter saß und auf den Besuch des Psychologen wartete.«

»Warum mussten Sie einen Psychologen besuchen?«

»...Zu dieser Zeit befanden sich meine Eltern in Scheidung. Der Richter hatte entschieden, dass ich psychologische Hilfe brauchte. Ich habe daran keine klaren Erinnerungen. Aber ich erinnere mich daran, dass der Besuch beim Psychologen für mich wie ein Alptraum war.«

Diese Information beschäftigte mich sehr: Wie konnte es sein, dass sie seit nunmehr zwei Jahren bei mir in Therapie war und diese Tatsache nie erwähnt hatte? Warum tauchte genau jetzt, nach all dieser Zeit, mitten im pandemiebedingten Lockdown und dem daraus resultierenden Wechsel zu den Skype-Sitzungen, ein solcher Traum auf? Und so kam ich zu der Einsicht, dass irgendetwas in diesem neuen analytischen Setting – trotz Skype und entgegen meiner anfänglichen Vorurteile gegenüber der technologiegestützten Analyse – zu funktionieren schien.

Wiederum dachte ich über den Artikel von Christian Roesler (2017) nach, der, wie oben berichtet, deutlich macht, dass die physische Distanz manchen Patienten helfen kann, Scham und Verlegenheit über ihre Geschichten auszuhalten und zu kommunizieren. Und der »Brauttraum« wurde zu einer Brücke für uns: Er öffnete uns den Weg zu anderen Erinnerungen, die lange Zeit verborgen geblieben waren.

Als sie ungefähr sieben Jahre alt war und nachdem sie mehrere Jahre lang heftige Streitereien zwischen ihren Eltern miterlebt hatte, teilte ihr ihre Mutter eines Tages mit, dass sie beschlossen hatten, sich scheiden zu lassen. Sie fragte ihre Tochter immer und immer wieder: »Bist du traurig darüber? Bist du dir sicher, dass du nicht traurig darüber bist? Bist du wirklich sicher?« Jetzt tritt diese Erinnerung mit voller Kraft in Erscheinung und Amelia sagt: »Letztendlich war ihre Scheidung das Ende eines Alptraums für mich. Es war das Ende ihrer schrecklichen Streitereien, bei denen mein Vater meiner Mutter gegenüber sogar gewalttätig wurde und sie gelegentlich verletzte. All das passierte normalerweise in meinem

Beisein, in unserem Zuhause, und ich musste ihren gegenseitigen Hass sehr oft miterleben.« Und danach fügte sie hinzu: »Ich erinnere mich daran, dass ich mir gelegentlich dachte, dass meine Mutter wie eine Fremde oder Außerirdische war, oder besser gesagt, dass ich für sie immer eine Fremde gewesen war. Wie konnte es sein, dass sie mein Leiden nicht sah? Wo hatte sie die ganze Zeit über gelebt?« Ihre gesamte Kindheit und auch Adoleszenz über hatte Amelia sich ihrer Mutter gegenüber als Fremde gefühlt.

Kurze Zeit nach dem Brauttraum hatte sie einen weiteren zentralen Traum:

Ich fahre mit meinem Auto. Ich sehe eine junge Frau, die offensichtlich Hilfe braucht: Sie hat sich verirrt. Sie kommt von außerhalb der Stadt und sucht die Universität. Ich biete ihr an, sie zur U-Bahn mitzunehmen und ihr den Weg zur Universität zu erklären. Nachdem sie aus meinem Auto aussteigt, beobachte ich sie genau, um sicherzugehen, dass sie in die richtige Richtung geht. Und das tut sie auch.

Amelia und ich spürten das tiefe Mitgefühl, das dieser Traum in ihre analytische Reise brachte. Vielleicht kann sie nun, indem sie sich selbst gegenüber Mitgefühl zeigt, unter die Oberfläche gehen, also die Parallelwelt oder die unterirdische Welt betreten, die seit dem Beginn unserer analytischen Arbeit in vielen ihrer Träume angedeutet worden war. Vielleicht kann sie dort, in dieser Parallelwelt, die Fremde treffen, die dort lange Zeit versteckt gelebt hatte.

Und all dies war trotz, oder vielleicht sogar dank Skype geschehen.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag habe ich versucht, meine Überlegungen zu den Auswirkungen, die der Einsatz technologischer Hilfsmittel wie Skype auf die Analyse haben könnte, darzulegen. Ich habe die zentrale Rolle von Grenzen in der analytischen Begegnung betont, ohne die der analytische Prozess nicht stattfinden könnte. In einer technologiegestützten Psychoanalyse gibt es viele Details und Informationen, die in der Begegnung verloren gehen, und dies hat unweigerlich einen Einfluss auf den Prozess. Aus diesem Grund gehörte ich zu jenen Analytikern, die gegen den Einsatz von Skype waren. Aber die COVID-19-Pandemie zwang mich, in die Welt der technologiegestützten Psychotherapie einzutauchen. Zu meiner Überraschung erlebte ich dort trotz meiner Vorbehalte einen Prozess, der das Hervortreten von Bedeutung ermöglicht. Ich habe auch erkannt, dass Technologie in manchen Fällen sehr nützlich sein kann, und zwar in solchen, in denen die Distanz des Mediums den Patienten dabei hilft, sich sicherer zu fühlen. Wie in meiner Begegnung mit Amelia kann Technologie auch für den Analytiker eine Brücke zu einem neuen analytischen Feld darstellen.

Meiner Meinung nach wird eine Art analytischer Raum oder analytisches Feld geschaffen und analytisches Arbeiten wird auch in einer Onlinetherapie möglich, aber sie weist andere, ganz spezifische Merkmale auf. Und diese umfassen einerseits den Verlust von bestimmten Aspekten und andererseits die Öffnung zu neuen Bedeutungen für Patienten und Analytiker gleichermaßen.

Literatur

- Bleger J. (1966). Psychoanalysis of the Psycho-Analytic Frame. *Int J Psychoanal.* 48(4), 511–519.
- Cambray J. (2006). Towards the feeling of emergence. *Journal of Analytical Psychology*, 51(1), 1–20.
- Cambray J. (2011). Moments of complexity and enigmatic action: a Jungian view of the therapeutic field. *Journal of Analytical Psychology*, 56(3), 269–309.
- Carroll L. (1865). *Alice's Adventures in Wonderland*. Macmillan: London & New York.
- Crowther C. & Schmidt M. (2015). States of grace: Eureka moments and the recognition of the unthought known. *Journal of Analytical Psychology*, 60(1), 54–74.
- Cwick A. (2011). Associative dreaming: reverie and active imagination. *Journal of Analytical Psychology*, 56(1), 14–36.
- Jung, C.G. (1929). Die Probleme der modernen Psychotherapie. In *Gesammelte Werke Bd. 16* (57–81). Huber: Olten.
- Jung, C.G (1935). *Über Grundlagen der Analytischen Psychologie. Die Tavistock Lectures*. In *Gesammelte Werke Bd. 18* (13–198). Huber: Olten.
- Jung, C. G. (1939/1995). Über Wiedergeburt. In *Gesammelte Werke Bd. 9/1* (210–240). Olten: Walter.
- Jung, C.G. (1944). Traumsymbole des Individuationsprozesses. In *Gesammelte Werke Bd. 12* (57–269). Huber: Olten.
- Jung, C.G. (1948). Über Okkultismus. In *Gesammelte Werke Bd. 18/1* (317–360). Huber: Olten.
- Kalsched D. (2013). *Trauma and the Soul*. Routledge: London & New York.
- Merchant J. (2016). The use of Skype in analysis and training: a research and literature review, *Journal of Analytical Psychology*, 61(3), 309–328.
- Ogden T. (1994). *Subjects of Analysis*. Routledge: London & New York.
- Roesler C. (2017). Tele-analysis: the use of media technology in psychotherapy and its impact on the therapeutic relationship. *Journal of Analytical Psychology* 62(3), 372–394.
- Zoppi L. (2017). Chilled to the bone: embodied countertransference and unspoken traumatic memories. *Journal of Analytical Psychology*, 62(5), 701–709.

»Blade Runner« and the World of True Life.

Analytic Setting and Transferential Dynamics

Summary: *In this article the term »Skype« is used to refer to the wider group of technology/video mediated psychotherapies, in which we can consider analysis as well. Beginning with serious doubts about the use of Skype in analysis, I try to articulate my reflections on this issue framing the discourse on the analytic encounter within the current perspective of complex systems, as suggested by Cambrey (2006). As well as Ogden (1994), and Crowther & Schmidt (2015), some writings by Jung (1929; 1935; 1944; 1948) on the complexity of the transferential field will also be considered, along with two clinical vignettes. One of these vignettes is a Skype analysis and it shows that, despite the analyst's doubts about the use of a technological medium, the analytic field can shape itself.*

Keywords: *Analytic field; analytic setting; Pandemic; teleanalysis; countertransference*

Luisa Zoppi ist Psychologin mit einem Ph.D. in Klinischer Psychologie, Analytische Psychologin und Ausbildungsanalytikerin bei der AIPA – der italienischen Gesellschaft für Analytische Psychologie. Sie hat in mehreren Fachzeitschriften und einigen Sammelbänden zu den Themen der Gegenübertragung und der komplexen Dynamik der Psyche publiziert. Seit August 2019 ist sie Vorstandsmitglied der IAAP. Sie arbeitet als Analytikerin in ihrer Privatpraxis in Rom, Italien.

E-Mail: luisa.zoppi.2@gmail.com

Psychosomatisches Forum

Christian Schubert

»Der Tod hält mich wach«

Die Symbolik des Joseph Beuys
als Ideengeber für eine neue Medizin

Zusammenfassung: *Das Leib-Seele-Problem gehört zu den wesentlichen erkenntnistheoretischen Problemen der Medizin. Bis heute wurden zu seiner empirischen Untersuchung reduktionistisch-mechanistische Ansätze eingesetzt (z. B. in den Neurowissenschaften), die der Komplexität der Fragestellung nicht Rechnung tragen können. Methode: In dieser Studie wurde eine biosemiotisch-systemisch basierte Komplexitätsanalyse von Leben und Kunst von Joseph Beuys durchgeführt. Dazu wurden die folgenden Mittel angewendet: Tiefenhermeneutik, induktive Kategorienbildung und Identifikation von selbstähnlichen (fraktalen) biopsychosozialen Musterbildungen. Ergebnisse: Es ließen sich in Beuys' Lebens- und Kunstäußerungen Selbstähnlichkeiten (Fraktale) identifizieren, die mit einem möglichen Erstickungstrauma assoziiert und bis in biologische Krankheitsprozesse nachzuverfolgen waren. Schlussfolgerungen: Wenn die hier gezeigten Ergebnisse an weiteren Fällen replizierbar sind, könnte in Zukunft eine auf der Fraktalgeometrie basierende, biopsychosozial erweiterte medizinische Diagnostik, Therapie und Prävention möglich sein.*

Schlüsselwörter: *Joseph Beuys, Leib-Seele-Problem, biopsychosozial, Fraktal, Trauma*

»Der ist ein Arzt, der das Unsichtbare weiß,
das keinen Namen hat, das keine Materie hat und doch Wirkung.«
(Paracelsus)

1. Theoretischer Hintergrund

In der Psychoanalyse und nicht nur dort gilt »der rätselhafte Sprung vom Seelischen ins Körperliche« (Freud, 1940, S. 265), also die Erklärungslücke zwischen der materiellen Funktion und der Erfahrung unserer Selbst als erlebende Wesen (Oberlehner, 2015), als ein ungelöstes Mysterium, welches eng mit der Leib-Seele-Problematik im Allgemeinen (Hastedt 1988) und der Psychosomatik im Speziellen (Frick, 2022; Runkel, 2022) verbunden ist. Während bei der Lösung dieses Pro-

blems rein neurobiologische und klassisch experimentelle Zugänge aufgrund ihrer mechanistisch-reduktionistischen Ausrichtung zu kurz greifen (Schubert, 2015), dürfte die Untersuchung des zwischen Körper und Seele mittels Symbolisierungen vermittelnden Unbewussten (Freud, 1915) sowie des sinnvollen Angeordnetseins (Synchronizität) psychischer und körperlicher Phänomene (Jung, 1952, §938) erkenntnisreicher sein, insbesondere dann, wenn ein systemtheoretisch basierter Zugang zur Analyse verwendet wird (Schubert, 2015; Schubert, 2017).¹

In dieser Arbeit wird Leben und Kunst von Joseph Beuys² einer medizinparadigmatisch veränderten, hermeneutisch-systemischen Analyse unterzogen, um an einem Einzelfall herauszufinden, *wie* die Schnittstellen zwischen biologischen und psychologischen Entitäten der menschlichen Lebensrealität geartet sein könnten. Um die damit assoziierten empirisch-theoretischen Überlegungen nachvollziehen zu können, werden im Folgenden einige Charakteristika komplexer Systeme näher erläutert.

Das biopsychosoziale Modell

Die bis dato wohl elaborierteste Konzeption zur Frage, wie biologische, psychologische und soziale Faktoren miteinander zusammenhängen, bietet das von George Libman Engel entwickelte biopsychosoziale Modell aus den 1970er-Jahren (Engel, 1977; Engel, 1980). Engel, Internist und Psychoanalytiker, ging davon aus, dass die menschliche Existenz mitsamt ihren kontextuellen Umgebungsfaktoren aus auseinander hervorgehenden, evolvierenden Schichten bzw. Systemen besteht. Diese Systeme befinden sich auf unterschiedlichen Komplexitätsniveaus. Weniger komplexe Systeme, wie die biologischen, liegen in der biopsychosozialen Schichtenhierarchie weiter unten; höher komplexe Systeme, wie die psychischen, psychosozialen und kulturellen – und dazu würde man auch die bedeutungsassoziierten Symbole zählen können (Klein, 1962) – sind weiter oben angesiedelt. Darüber hinaus lässt sich das biopsychosoziale Modell durch die zeitliche Dimension horizontal erweitern, wodurch auch die phylo- und ontogenetisch relevanten Entwicklungsphasen menschlichen Lebens (z.B. Familiengeschichte, Kindheit, Erwachsenenalter) Berücksichtigung finden (Schubert, 2017).

1 Grundzüge der vorliegenden Arbeit wurden erstmals in einem Buchkapitel mit dem Titel »Bewusstwerdung als Heilung – die Wirkung künstlerischen Tuns auf das Immunsystem« dargelegt (Schubert, 2017). Darüber hinaus wurden Teile dieser Arbeit auf dem Kongress »Psychoneuroimmunologie im Lauf des Lebens, das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren« vorgetragen und im Kongressband veröffentlicht (Schubert, 2020).

2 Diese Arbeit ist Joseph Beuys zum 100. Geburtstag gewidmet.

Kennzeichen komplexer Systeme

Komplexität: Ein System besteht aus einer gewissen Anzahl an Elementen, aus Verknüpfungen zwischen diesen Systemelementen sowie aus der Funktionalität und Unüberschaubarkeit der Verknüpfungen. Durch Ansteigen dieser drei Merkmale erhöht sich die Komplexität von Systemen. Ein weiteres wesentliches Merkmal von Komplexität ist die Nicht-Linearität. Nicht-lineare Systeme sind Systeme, deren Ausgangssignal nicht immer proportional zum Eingangssignal (Systemreiz) ist (Hügli & Lübcke, 1991).

Emergenz: Die Theorie komplexer Systeme geht weiter davon aus, dass nicht-lineare Systeme selbstorganisierend sind und bei starker Beanspruchung von außen dazu neigen, über einen kritischen Komplexitätsanstieg in einen neuen stabilen Zustand bzw. Attraktor zu kippen und neue Eigenschaften bzw. Qualitäten auszubilden. Dieses als Emergenz bezeichnete Phänomen ist somit die Folge einer Ausdifferenzierung des Systems, um Komplexität zu reduzieren und sich an die Umgebungsbedingungen durch Ausbildung neuer Unterscheidungsmerkmale erfolgreich anzupassen und abzugrenzen (Hügli & Lübcke, 1991). Das Auftreten emergenter Phänomene beim Menschen betrifft beispielsweise den Übergang von biologischen zu psychologischen und von psychologischen zu sozialen Phänomenen. Emergenz bedeutet dabei nicht, dass die Eigenschaften der emergierenden Systemebenen von den darunterliegenden Ebenen vollständig unabhängig sind. Emergente Eigenschaften lassen sich andererseits auch nicht aus der isolierten Analyse des Verhaltens einzelner Systemkomponenten erklären, da Emergenz mehr als die Summe seiner Teile bedeutet und nicht durch die Eigenschaften der Einzelelemente, sondern durch deren Interaktionsregeln bestimmt wird (Reiber, 2008; Hügli & Lübcke, 1991).

Mithilfe des integrativen Einzelfalldesigns an zwei Patientinnen mit systemischem Lupus Erythematoses (SLE) wurden erste empirische Hinweise dafür gefunden, dass emotional bedeutsame Alltagsstressoren wie pathogene Unruhestifter biopsychosozialer Systemfluktuationen fungieren können. Dabei konnte gezeigt werden, dass im Anschluss an stressbedingte kritische Komplexitätsanstiege sowie -abfälle in pathophysiologisch relevanten Variablen (u.a. Neopterin, Gereiztheit) jeweils milde SLE-Krankheitssymptome auftreten, was auf das stressbedingte Emergieren eines autoimmunen/autoaggressiven Krankheitsattraktors verweist (Schubert et al., 2020).

Teil/Ganzes-Relation: Ein weiterer wichtiger Aspekt der biopsychosozialen Schichten- bzw. Systemhierarchie, der mit der Emergenz in unmittelbarer Verbindung steht, ist das Verhältnis von Teil und Ganzem. Engel (1980) illustrierte dies anhand einer Art Schachtelung der unterschiedlichen Systeme der biopsychosozialen Hierarchie. Hier repräsentiert jede Schicht in der Hierarchie ein organisiertes dynamisches Ganzes,

ein System von ausreichender Persistenz und Identität, so dass ein eigener Name gerechtfertigt erscheint. Ob Zelle, Organ, Person oder Familie, jedes System verfügt über eine eigene spezifische, komplexe, integrierte Organisationsstruktur, und doch gibt es ein Kontinuum zwischen den Systemen. Jedes System ist zur gleichen Zeit auch eine Teilkomponente höherer komplexer Systeme. Das Subsystem Zelle ist zur gleichen Zeit Teil des Systems Gewebe und der Systeme Organ und Person. In dieser komplexhierarchischen Kontinuität natürlicher Systeme ist jedes System, jede Schicht in der biopsychosozialen Hierarchie zur gleichen Zeit Ganzes und Teil (Engel, 1980).

Selbstähnlichkeit zwischen Teil und Ganzem: Mit Selbstähnlichkeit, auch unter dem Begriff *Fraktal* bekannt, bezeichnet man in der Theorie komplexer Systeme den Umstand, dass ein System skaleninvariant ist, d.h. dass sich über mehrere Skalen hinweg wesentliche Eigenschaften eines Gebildes (z. B. Eigenarten, Charakteristika, Eckwerte, Hausdorff-Dimension³) nicht ändern und maßstäbliche Wiederholungen vorliegen (Mandelbrot, 1977; Reiber, 2008). Somit ist ein Zustand der Universalität gegeben, auch wenn sich die Betrachtungsparameter (z. B. die Skalierung) ändern. Beispiele für selbstähnliche oder fraktale Muster auf der Ebene einzelner Systeme lassen sich insbesondere für biologische und geographische Systeme anführen: Ein Baumzweig sieht so aus wie ein verkleinerter Baum, oder im Zoom einer Küste, d.h. bei der Vergrößerung eines Bildausschnitts einer Küste wiederholt sich selbstähnlich die gesamte Küstenstruktur. Dabei ist aufgrund des Einflusses von Umgebungsfaktoren die Selbstähnlichkeit dieser verschiedenen Betrachtungshierarchien stochastisch und nicht streng, d.h. der Baumzweig sieht nur ungefähr so aus wie der verkleinerte Baum (Mandelbrot, 1977).

Für die vorliegende Arbeit von besonderer Relevanz ist, dass fraktale Eigenschaften zunehmend auch in höher komplexen Systemen gefunden bzw. vermutet werden, z. B. in der Musik (Räsänen et al., 2015), in der Persönlichkeit (Galatzer-Levy, 2017) und in unbewussten Prozessen wie den Träumen und dem Wiederholungszwang (Marks-Tarlow, 2008). Die interne Attraktorstruktur der Ich-Persönlichkeit beispielsweise organisiert auf verschiedenen Skalen der Beobachtung selbstähnliche Verhaltensmuster (Galatzer-Levy, 2017). Während Komplexitätskennzeichen wie chaotische Attraktoren oder fraktale Dimensionalität in organisch-körperlichen Prozessen üblicherweise mithilfe von zeitreihenanalytischen Verfahren untersucht werden (Schiepek & Strunk, 2010), analysiert man selbstähnliche Musterbildungen in höher komplexen psychischen Prozessen vorzugsweise anhand der sich wiederholenden symbolischen Äußerungen eines Menschen in qualitativen Datensätzen (z. B. Interviews, Biografien) (Schroeder, 1991).

³ Die Hausdorff-Dimension ermöglicht beliebigen, metrischen Räumen eine Dimension zuzuordnen (<https://de.wikipedia.org/wiki/Hausdorff-Dimension>).

Symbolisierung, Traumatisierung und Wiederholungszwang

Die Symbolisierung stellt eines der wesentlichen Grundbedürfnisse des Menschen dar. Nach Tenbrink (2000, S. 455) sucht der Mensch »unbewusst durch [seine] präverbalen Erlebnismuster gesteuert ständig nach symbolischen Formen, um diesen Mustern und Erfahrungen nachträglich einen fassbaren Ausdruck zu verleihen oder ihnen eine symbolische Form zu geben«. Symbole sind Bedeutungsträger, durch die über bewusste und unbewusste Inhalte und Konflikte metasprachlich kommuniziert wird (Klaes-Rauch, 2011). Für die Symbolisierung selbst hat der Mensch eine Vielfalt von Äußerungsmöglichkeiten des Erlebens und Verhaltens zur Verfügung – z. B. Träume, Metaphern und Kunstobjekte. Die Fähigkeit des Menschen zur Symbolisierung ist besonders wichtig, wenn Traumata, also extreme seelische Verletzungen, die im Unbewussten weiter wirksam sind, nachträglich symbolhaft transformiert werden (Tenbrink, 2000). Dabei veröffentlicht das Symbol quasi den traumatischen Inhalt und macht ihn für andere zugänglich.

Gelingt die symbolische Transformation nicht oder nur unvollständig, neigt der Mensch dazu, Traumatisierungen und Konflikte immer wieder unbewusst zu reinszenieren (Wiederholungszwang, Freud, 1914). Sich wiederholende unbewusste Reinszenierungen von Konfliktsituationen oder traumatischen Erfahrungen finden sich besonders im sozialen Beziehungskontext und lassen sich als selbstähnliche Musterbildungen der Psyche bzw. psychische Fraktale sehen. Solche selbstähnlichen Bezüge treten dabei in vielen unterschiedlichen Bereichen des menschlichen Erlebens und Verhaltens auf, ganz entsprechend der Natur von Traumatisierungen und Konflikten, die sich oftmals musterartig aus mehreren Faktoren zusammensetzen und daher auch von verschiedenen Attraktoren beherrscht werden (Marks-Tarlow, 2008; Schubert, 2023).

2. Fragestellung

Für die Bildung und Formulierung der in dieser Studie zu prüfenden Hypothese ist es wesentlich, die dargelegten Komplexitätskennzeichen des biopsychosozialen Modells in Verbindung mit Traumatisierung, Symbolisierung und Wiederholungszwang zu denken. Eine frühe seelische Traumatisierung hat besonders starken und grundsätzlichen Einfluss auf den Menschen, weil sie mit der Entwicklung *aller* nachfolgenden Lebensphasen interferiert, und weil sie dies top-down von psychosozialer, also höher komplexer Schicht aus auf *alle* darunterliegenden, weniger komplexen Schichten des biopsychosozialen Modells macht. Bleibt das Trauma unbearbeitet und ungelöst, wird es sich darüber hinaus über unbewusste Reinszenierungen immer wieder, mit mehr oder weniger starkem Einfluss auf die weitere biopsychosoziale Entwicklung auswirken. So gesehen kann der Wiederholungszwang als eine repetitive, auf die biopsychosoziale Schichtenhierarchie wirkende

Kraft des unbewusst Verdrängten verstanden werden. Zu den Reinszenierungen zugehörig treten nach außen gerichtete Klärungsversuche des Unbewussten, die Symbolisierungen, auf, die als Ausdruck und Manifestation unbewusster Prozesse zwischen Körperlichem und Psychischem vermittelnd wirksam sind (Freud, 1915).

Vor diesem Hintergrund soll an dieser Stelle ein für das Verständnis von Psychosomatik und Psychoneuroimmunologie (PNI) wesentlicher weiterer Schritt gegangen werden, der auch das eingangs erwähnte Leib-Seele-Problem von einer neuen, biosemiotisch-systemischen Perspektive (v. Uexküll & Wesiack, 1996) aus betrachten lässt: Denn wenn innerhalb der menschlichen Schichtenhierarchie die einzelnen Systeme und Entwicklungsphasen über Emergenzsprünge auseinander hervorgehen und Teil/Ganzes-Relationen zwischen den interagierenden Systemen existieren, dann müssten sich auch die innerhalb der Lebensspanne wiederholt auftretenden symbolischen Reinszenierungen eines Traumas bzw. Traumathemas in *allen* Schichten und Entwicklungsstufen des biopsychosozialen Modells manifestieren.

In der PNI-Literatur existiert der Begriff »behaviorales Immunsystem« (Schaller, 2011), der diesen Überlegungen und Beobachtungen als vereinfachender Darstellungsansatz dienen kann. Demnach lässt sich ein Immun- bzw. Abwehrsystem nicht nur auf der biologischen Ebene in der Aktivität von Immunzellen nachweisen, sondern es existiert auch auf psychologischer Ebene, etwa im Ekel vor Verdorbenem und in der Angst vor einer Verletzung sowie auf sozialer Ebene, wenn Kontakt gemieden wird, um das Risiko einer Infektion zu verringern (Schaller, 2011). Biopsychosozial gesehen reagiert der Mensch also sowohl als Ganzes als auch in seinen Teilsystemen sich schützend abwehrend, wenn es um immunologische Aktivität geht.

Nun lässt sich die Hypothese der vorliegenden Arbeit folgendermaßen formulieren: Ein für das Individuum emotional bedeutsames und psychisch sehr belastendes Erlebnis, etwa eine das gesamte Leben überschattende, lebensbedrohliche traumatische Erfahrung, bildet sich top-down und über die Lebensspanne hinweg in durchgängiger, selbstähnlicher und musterartiger Wiederholung in *allen* Systemen der intraindividuellen biopsychosozialen Schichtenhierarchie ab: Im Sozialen in traumaassoziierten, selbstähnlichen symbolischen Äußerungen, die den zwischenmenschlichen Kontext betreffen (z. B. verbal, künstlerisch); im Psychologischen in bestimmten dem Traumathema selbstähnlichen Erlebens- und Verhaltensmanifestationen; im Biologischen z. B. in der Ausbildung einer spezifischen Krankheit, die die traumatische Erfahrung in ihrer Gestalt bzw. in ihrem thematischen Inhalt repräsentiert und in gewisser Weise unbewusst reinszeniert.

3. Methode

Um diese Hypothese zu untersuchen, wurde mithilfe der Tiefenhermeneutik (König, 2009), der induktiven Kategorienbildung (Mayring, 2010) sowie der Suche nach selbstähnlichen biopsychosozialen Musterbildungen eine fallzentrierte, qualitativ begründete, biopsychosoziale Komplexitätsanalyse durchgeführt.

Die hier verwendete personenzentrierte Methodik basiert auf der Überlegung, dass eine qualitative Analyse der biopsychosozialen Komplexität die systemspezifische Untersuchung des Ungeteilten bzw. Ganzen auf möglichst hohem Komplexitätsniveau der biopsychosozialen Schichten- bzw. Systemhierarchie notwendig macht (Schubert, 2015). Eine Person ist ein Beispiel für ein ganzes System, welches top-down einen organisierenden Einfluss auf weniger komplexe biologische Teilsysteme ausübt, selbst aber wieder als psychobiologisches Teilsystem unter der Kontrolle höher komplexer Systeme der biopsychosozialen Schichten- bzw. Systemhierarchie, z. B. sozialer Beziehungen steht (Engel, 1980).

Bei der in dieser Arbeit untersuchten Person handelt es sich um den Künstler Joseph Beuys, der am 12. Mai 1921 in Krefeld geboren wurde und am 23. Januar 1986 im Alter von 64 Jahren in Düsseldorf verstarb (https://de.wikipedia.org/wiki/Joseph_Beuys). Um eine möglichst hohe Informationsvalidität zu gewährleisten, basieren die in dieser Arbeit durchgeführten Analysen zur Person Joseph Beuys ausnahmslos auf Original-Äußerungen in Form von öffentlich zugänglichen Video- und Audioaufnahmen, Interviews, Buchmaterial und Kunstobjekten (u. a. Gedichte, Zeichnungen, Plastiken, raumfüllende Objekte oder Aktionen). Die tiefenhermeneutischen Untersuchungen, die induktive Kategorienbildung sowie die Suche nach selbstähnlichen biopsychosozialen Musterbildungen wurden vom Autor dieser Arbeit, einem psychodynamisch geschulten und erfahrenen Diagnostiker, Kliniker und Wissenschaftler durchgeführt, der, was Leben und Kunst von Joseph Beuys betrifft, wenig Vorwissen mitbrachte.

Tiefenhermeneutik, Kategorienbildung, biopsychosoziale Musteranalyse: Nach Lorenzer (2002) ist die leiblich-soziale Einheit des Körpers Ausgangs- und Bezugspunkt jeglicher Symbolbildung. Das Unbewusste verhält sich dabei wie ein mitlaufender Schatten, der das Subjekt ein Leben lang durchzieht. Mit Hilfe der tiefenhermeneutischen Methode können vorbewusste und desymbolisierte Anteile aus diesem Schattendasein geholt, symbolisiert und in Worte gefasst werden (Klein, 2004). In dieser Arbeit basieren die tiefenhermeneutischen Analysen auf dem szenischen Verstehen von willkürlich ausgesuchten, öffentlich zugänglichen, lebens- und werkverbundenen Äußerungen von Joseph Beuys. Die aus dem analysierten Datenmaterial hervortretenden Schlüsselszenen (Klein, 2004) werden nach Mayring (2010) zu Kategorien zusammengefasst. In einem weiteren Schritt werden die zur Person Joseph Beuys vorliegenden Daten danach gescreent, ob sich die einer bestimmten Kategorie zugehörigen Schlüsselszenen in den verschiedenen

Entitäten des biopsychosozialen Modells (z.B. biologische Manifestationen, psychische Auffälligkeiten, soziale Äußerungen) in selbstähnlicher Form wiederfinden lassen. Entsprechend des Konzepts des hermeneutischen Zirkels (Gadamer, 1960) kann die Analyse zur Identifikation von Schlüsselszenen, Kategorien und selbstähnlichen biopsychosozialen Manifestationen aus mehreren iterativen Verstehensprozessen bestehen. Weiterhin kann es sein, dass Schlüsselszenen in einem bestimmten Material (z.B. Kunstobjekt) erst dann als relevant hervortreten, wenn eine oder mehrere Quellen zusätzlich mitberücksichtigt werden (z. B. Interview, Video).

Dass die Person Joseph Beuys in dieser Studie als Untersuchungsobjekt gewählt wurde, hat v. a. die folgenden drei Gründe:

»*Biopsychosoziale Plastik*«: Ein wesentlicher Aspekt in Beuys' Schaffen ist der Umstand, dass Beuys, ähnlich wie George Engel für die Medizin, eine Erweiterung der Kunst zu den Lebensphänomenen anstrebte und die Einbettung des Materiellen in höher komplexe Sinn- und Bedeutungszusammenhänge propagierte. Im Rahmen seiner Theorie der »Sozialen Plastik« bezieht sich der »Erweiterte Kunstbegriff« von Beuys auf den Menschen als potenziell selbstbestimmten, schöpferischen Gestalter, dessen Wesen die Kunst selbst ist (»Jeder Mensch ist ein Künstler«), und der durch Denken und Sprache eine »neue soziale und demokratische Lebensform« (Böhlen, 1993) entwickelt – die sogenannte »Soziale Plastik«. Der Mensch und die Gesellschaft können bei Beuys als ganzheitliche Kunstwerke angesehen werden (Lange, 2002). Beuys selbst war der Protagonist dieser ganzheitlichen Lebensform, er lebte seine Kunst und seine Kunst lebte ihn. Beuys hatte zudem ein hohes Sendungsbewusstsein (»Kunst kommt von künden«), er war ein in der Öffentlichkeit sehr präsenter Künstler / Mensch (Kröger, 2002), was methodisch gesehen über autobiografisches Material und Kunst einen einzigartigen Zugang zur »biopsychosozialen Plastik Beuys« verschafft. Murken (1979, S. 17) schreibt hierzu: »Man darf wohl sagen, daß kaum ein anderer Künstler in sein Werk so viele aus dem persönlichen Bereich stammende Erfahrungen und Verhaltensweisen eingebracht hat wie Joseph Beuys. Die in der Kindheit und während der Soldatenzeit erfahrenen »Schlüsselerlebnisse« haben später ihre Aufarbeitung und ihren Niederschlag in seinem künstlerischen Werk erfahren.«

Traumatisierung: Beuys hatte eine psychisch belastete Kindheit und Jugend, litt bereits früh an teils schweren Depressionen und wurde in seiner Zeit als Soldat traumatisiert (Beuys, 1980, von Graevenitz, 1997). Beuys' Einzigartigkeit lag darin, dass für ihn Traumatisierung, psychische Erkrankung und Todesnähe Ausgangspunkte eines kreativen Prozesses der organischen Umwandlung (Beuys in Adriani et al. 1994, S. 128), einer dialektischen Entwicklung hin zur Bewusstwerdung und damit verbundenen Heilung durch künstlerische Tätigkeit waren (Reithmann, 1991, S. 40; Buschkühle, 1997, S. 174ff.). »Der Tod hält mich wach« soll Beuys einmal

gesagt haben (Beuys zitiert nach Zumdick, 2001). Zum dialektischen Verhältnis zwischen Krankheit und Heilung erinnerte sich Beuys, bereits als fünfjähriges Kind gesagt zu haben: »Dass also jetzt die Zeit wohl lange genug wäre, und ich jetzt abtreten müsste. Dieses Erlebnis habe ich ganz stark gehabt. Und es war natürlich sicherlich nicht nur ein Krisenerlebnis, sondern auch ein Bewusstwerden in gewisser Weise. Ein Bewusstwerden, dass, wenn es nun weitergehen müsste dieses Leben, dass dann alles anders werden müsste.« (Beuys, 1980) ... »Das ist überhaupt der Grund, warum ich mich mit der Kunst befaßt habe, daß, na ja, das Prinzip Entwicklung ganz eng mit diesen Themenkreisen zusammenhängt: wie aus alten Formen neue Formen entwickeln, wie also evolutionär das eine das andere ablöst, wie dann natürlich auch Krankheiten da sind, die geheilt werden müssen usw. Ich glaube, das ist die Wurzel in meiner Arbeit« (Murken, 1979, S. 44) ... »Ich zeichne es aus dem Kopf, weil ja noch etwas Unsichtbares mit hinein muß, ich meine das, was nicht in der Anschauung vorhanden ist.« (Murken, 1979, S. 45)

Symbolisierung: Ganz gleich, ob man sich auf Beuys' Zeichnungen, seine Plastiken, seine raumfüllenden Objekte oder seine Aktionen bezieht, überall findet man symbolträchtige Gesten, Materialreste oder Gegenstände (vgl. Murken, 1979, S. 13). Dabei lässt sich vermuten, dass das ausgeprägte Verwenden von Symbolen im Lebenswerk Beuys u.a. dazu diente, seine belastete Kindheits- und Jugendzeit und insbesondere seine schwere Kriegstraumatisierung zu verarbeiten. Das Symbol enthüllt quasi das Unsichtbare im Sichtbaren, den im Sichtbaren verborgenen unsichtbaren Sinn. Was die in dieser Arbeit aufgestellte Hypothese der sich durch die gesamte biopsychosoziale Schichtenhierarchie ziehende Selbstähnlichkeit betrifft, bietet die Symbolisierung als möglicher Indikator einer Traumatisierung und als hochkomplexe, in der biopsychosozialen Schichtenhierarchie relativ weit oben lokalisierte sinn- und bedeutungsassoziierte Kraft enormes nichtlineares Organisationspotenzial nach unten bis in die biologischen Ebenen hinein.

Zusammengenommen lässt sich konstatieren, dass in Beuys' plastischen Gestaltungen der eigenen Lebensrealität und in seinem dialektischen, symbolisierenden Ringen um Heilung in der Krankheit für uns ein außergewöhnliches Potenzial liegt, Einsichten in die selbstähnliche Organisation der biopsychosozialen Schichtenhierarchie des Künstlers zu erlangen.

4. Ergebnisse

Die durch den Autor dieser Arbeit durchgeführte tiefenhermeneutische Analyse verschiedener Materialien aus Leben und Kunst von Joseph Beuys (u.a. Audio-, Videoaufnahmen, Interviews, Buchmaterial, Kunstobjekte) und die damit verbundene Identifikation von Schlüsselszenen lassen die Formulierung eines bestimmten Themas zu, welches auf eine zurückliegende Traumatisierung von Joseph

Beuys mit möglicherweise schwerer Erstickungsangst hinweist. Das Thema lautet: »Evolvieren von Leben unter der erstickenden Kraft des Todes, mit der Hülle als dialektischem Symbol für Lebensspender und Todbringer in Einem«. Im Folgenden werden, chronologisch angeordnet, verschiedene biopsychosoziale Bereiche im Leben und Werk von Joseph Beuys dargestellt, die sich mit diesem Thema in selbstähnliche Verbindung bringen lassen (Tabelle 1).

Fraktal	Hülle	Leben	Bereich
Stuka-Absturz	Cockpit-Scheibe	Fluginsassen	Lebensereignis
Infiltration Homogen für Konzertflügel	Filzhaut	Klangkörper	Kunstinstallation
Der Knospe zarter Hülle	Blütenblatt	Knospe	Gedicht
Schweigen/Sprechen	Schweigen	Sprechen	Kommunikation
Interstitielle Pneumonie	Interstitium	Alveolen	Krankheit

Tabelle 1: Fraktale in Kunst und Leben von Joseph Beuys, die das Thema »Evolvieren von Leben unter der erstickenden Kraft des Todes, mit der Hülle als dialektischem Symbol für Lebensspender und Todbringer in Einem« betreffen und Bereiche, in denen sie auftraten (s. Schubert 2017).

Gedicht: Zuerst stieß der Autor dieser Arbeit auf das lyrische Thema in einem Gedicht von Joseph Beuys mit dem Titel »Das Geheimnis der Knospe zarter Hülle« (E. Beuys, 2000, S. 288f). Dieses Gedicht wurde von Joseph Beuys in den Jahren 1941–1943 verfasst. Beuys war also 19 Jahre alt und stand am Beginn seiner Zeit als Bordschütze und -funker im 2. Weltkrieg. Das Gedicht beginnt mit: »Zart und leise deckt dich das Lilienkelchblatt ein. Unversehrt und rein. Weicher Schnee rieselt in Flocken. Hüllet Erde und Pflanzen in weisser Netze Flor. Immer dichter wird alles und träumt in die Nacht hinein.« (E. Beuys, 2000). Die thematisierte Schneehülle bzw. das Blatt lassen sich als symbolischer Ausdruck für die alles erstickende Kraft des Winters interpretieren – gleichzeitig sind Hülle und Blatt aber auch Nährbecken für das Erwachen im Frühling, die Geburt

und das Leben, symbolisiert durch die Knospe bzw. Blüte. Weiter ließe sich interpretieren, dass Beuys in seinem Gedicht einen – vielleicht *seinen* – zyklisch-dialektischen Prozess der Todesnähe und gleichsam Wiedergeburt beschreibt (Beuys in Zumdick, 2001: »Der Tod hält mich wach«) – und das im Zusammenhang mit der tödlichen Wirkung des Schnees. Den Schlaf bezeichnet man auch als »den kleinen Bruder des Todes«. Unterbindet man die Zufuhr von Sauerstoff und die Abfuhr von Kohlendioxid, wie das beim Ersticken der Fall ist, dann schaffen zunehmende Sauerstoffarmut (Hypoxie) und stark erhöhter Kohlendioxid-Gehalt im Blut (Hyperkapnie) einen Zustand von Benommenheit, den Beuys mit dem Hineinträumen gemeint haben könnte.

Flugzeugabsturz: Als ob Beuys es vorgeahnt (oder vielleicht sogar unbewusst inszeniert?) hätte, wird das lyrische Thema »Evolvieren von Leben unter der erstickenden Kraft des Todes, mit der Hülle als dialektischem Symbol für Lebensspender und Todbringer in Einem« in seiner 1944 stattfindenden schweren Traumatisierung, er war nun 23 Jahre alt, in selbstständiger Weise Wirklichkeit. Während eines Einsatzes an der ukrainischen Ostfront, bei dem Schneefall für schlechte Sicht sorgte (»... die Scheiben werden vom Schnee verkleistert« [Beuys in Knöfel, 2013]), hatte Beuys' Sturzkampfflugzeug (Stuka) am 16. März 1944 im Blindflug Bodenkontakt und zerschellte auf dem Boden. Der Pilot Hans Laurinck starb, Joseph Beuys, der als Funker an Bord war, wurde schwer verletzt. Er erlitt ein Absturztrauma mit mehreren Knochenbrüchen, u.a. des Nasenbeins und offenbar auch des Schädels. Von einem deutschen Suchkommando wurde er einen Tag später gefunden und in das mobile Militärlazarett eingeliefert, das er am 7. April 1944 verlassen konnte.

Dieser Absturz im Schneetreiben markierte nicht nur im Leben von Beuys, sondern auch in seiner Kunst einen bedeutenden Einschnitt. Der Absturz mit seiner Nachgeschichte diente Beuys als Stoff einer Legende, die sich quasi um den materiellen Kern der realen Geschichte legte, und in welcher Kunst und Leben von Beuys untrennbar verbunden wurden. Beuys selbst dazu: »(Nomaden) entdeckten mich im Schnee nach dem Absturz meiner Maschine, als die deutschen Suchtrupps schon aufgegeben hatten. Ich war noch bewusstlos und kam erst wieder zu mir nach ungefähr 12 Tagen. Die Erinnerung an diese Ereignisse sind Bilder, die sich mir tief eingepägt haben. Ich erinnere mich an den Filz, aus dem ihre Zelte gemacht waren, an den scharfen Geruch von Käse, Fett und Milch. Sie rieben meinen Körper mit Fett ein, damit die Wärme zurückkehrte und wickelten mich in Filz ein, weil Filz die Wärme hält« (Beuys, 1980).

Zeichnung: Nach dieser Traumatisierung fertigte Beuys 1949–1951 das Bild »Winterschädelerlebnis« an, das als weiterer Hinweis dafür gesehen werden kann, dass sich in Beuys' Bildern und Schriften oft eine rätselhafte irrationale Mehrdeutigkeit und die Sehnsucht nach den Schattenseiten des Lebens und nach dem

Tod finden lässt (vgl. Murken, 1979, S. 15). In dieser Zeichnung, welches das lyrische Thema »Evolvieren von Leben unter der erstickenden Kraft des Todes, mit der Hülle als dialektischem Symbol für Lebensspender und Todbringer in Einem« zumindest streift, wird möglicherweise ein Erstickungstrauma mit Todesnähe symbolisch dargestellt. Der Schädel ist über einen Trichter mit der Außenwelt verbunden. Das Gehirn ähnelt einem Bronchialbaum. Mitten im Schädel liegt ein kleines Herz.

Aktion: Etwa 15 Jahre später, am 28. Juli 1966, Beuys ist 45 Jahre alt, folgt die Aktion »Infiltration Homogen für Konzertflügel«, bei der ein in Filz eingenähter Flügel in die freigeräumte Aula im Hauptgebäude der Kunstakademie Düsseldorf geschoben wird und Beuys auf eine Tafel die Wortreihe »DAS LEIDEN/DIE WÄRME/DER KLANG/DIE PLASTIZITÄT« schreibt. Nach Beuys kann die Filzhülle die Haut symbolisieren, in deren Inneren wie bei allen Lebewesen der Seelenton klingt – ein »Nicht-Ton«, der als Ton erlebt werden soll. Somit deutet sich auch in dieser Aktion in selbstähnlicher Form sein lyrisches Thema an. Denn, so der Theater- und Kunstkritiker Peter Iden (2009) zu diesem Werk: »Der dicht von Filz umhüllte Konzertflügel mit dem Kreuz ist ein Bild für die Trauer angesichts der Verluste, die immer drohen. Das Instrument schweigt. Kein Ton mehr. Zugleich aber bewahrt der Flügel auch die Erinnerung daran, dass Musik möglich ist – wenn die Hülle das Instrument wieder freigibt. So ist Hoffnung in jedem Schmerz.«

Sprache: Das lyrische Thema »Evolvieren von Leben unter der erstickenden Kraft des Todes, mit der Hülle als dialektischem Symbol für Lebensspender und Todbringer in Einem« findet sich bei Beuys nicht nur in symbolischen Äußerungen in Form von Gedichten, Zeichnungen und Aktionen, sondern war auch genuin mit der sprachlichen Aktivität von Beuys verbunden, die ihm seit jeher als Mittel zur Gesundung im Rahmen von Bewusstwerdungsprozessen diente. Beuys redete viel. Er mag zwar auch das Schweigen als Strategie in seinem Werk benutzt haben, etwa dann, wenn er versuchte, durch Schweigen und Verrätseln des Geheimnisvollen, Mystischen und Spirituellen beim Zuhörer Provokationen im Denken zu bewirken (Kröger, 2001, S. 5). Das wirkliche Schweigen von Beuys in den späteren Jahren seines Lebens dürfte jedoch mit Krankheit und Sterben assoziiert und vor allem Ausdruck für seine (zunehmende?) Insuffizienz gewesen sein, dem angstmachenden Rätselhaften, Traumatischen und Erschreckenden in ihm selbst Paroli zu bieten und sich über Prozesse der Symbolisierung von der mit den Traumatisierungen verbundenen tiefen Wut zu distanzieren. Beuys' Schweigen trat besonders zu seinem Lebensende hin stärker auf und legte sich wie eine Hülle über sein »Verlebendigt werden durch Sprache« (Reithmann, 1991, S. 40), wobei damit, wie Kröger (2001, S. 9) annimmt, auch eine passive Aggression verbunden gewesen sein könnte.

Krankheit: Nicht ausgedrückte Aggression und Wut ist psychoanalytischen Überlegungen zufolge einer der wesentlichen pathogenetischen Mechanismen von Autoimmunerkrankungen (Tillmann et al., 2013), die gehäuft nach Traumatisierungen auftreten (DeQuattro et al., 2020). Schubert und Mitarbeiter haben in den letzten Jahren mittels integrativer Einzelfallstudien auch in der PNI erste empirische Hinweise für derartige Verbindungen bei Patientinnen mit systemischem Lupus Erythematoses aufzeigen können (Schubert et al., 2020). Da das passiv-aggressive Schweigen insbesondere in Beuys späteren Installationen auftrat (Kröger, 2001, S. 9), lässt sich zumindest fragen, ob die gegen Ende seines Lebens zunehmende Schwierigkeit, Wut auszudrücken, Vorbote und psychoimmuner Pathomechanismus seiner Ende Mai 1985 diagnostizierten und 1986 zum Tod durch Herzversagen führenden interstitiellen Pneumonie, einer Erkrankung mit möglichen autoimmunen Merkmalen (American Thoracic Society, European Respiratory Society, 2002), gewesen sein könnte.

Bei der interstitiellen Pneumonie spielt sich die Entzündung nicht wie bei der alveolären Pneumonie innerhalb der Lungenbläschen ab, sondern im Interstitium, der schmalen Bindegewebsschicht zwischen den Alveolen und den Blutgefäßen. Dabei fibrosiert und verdickt die Bindegewebshülle zunehmend, die Atmung ist erschwert. Die Folge ist eine chronische, zunehmende Hypoxämie, später eine Hyperkapnie mit Folgeschäden für das kardiovaskuläre System. Auch hier ist das lyrische Thema evident.

5. Diskussion

In dieser Arbeit ging es um die tiefenhermeneutisch geführte Analyse selbständlicher biopsychosozialer Musterbildungen und damit um eine weitere empirische Annäherung an die Lösung des fundamentalen Leib-Seele-Problems der Medizin. Die inhaltliche Darstellung der Arbeit wurde an die übliche Form einer wissenschaftlichen Publikation (Einführung, Methodik, Ergebnisse, Diskussion) angelehnt, um zu verdeutlichen, dass eine individualisierte und subjektiv geführte biopsychosoziale Datenintegration gängigen Standards von wissenschaftlichen Publikationen entsprechen kann. Als Untersuchungsobjekt diente dem Autor dieser Arbeit der Künstler Joseph Beuys. Beuys, der in seinem Leben schwere Traumatisierungen erleiden musste, besticht in dieser Hinsicht im dialektischen Ringen um Heilung mit einem plastischen Ausformen der eigenen Lebensrealität mit Hilfe der symbolisierenden Bewusstwerdung.

Dabei fielen in unterschiedlichen Lebens-/Kunstphasen und -bereichen Äußerungen von Beuys auf, die das Thema »*Evolvieren von Leben unter der erstickenden Kraft des Todes, mit der Hülle als dialektischem Symbol für Lebensspender und Todbringer in Einem*« betreffen (Tabelle 1). Da ist zum einen das Gedicht »*Das Geheimnis der Knospe zarter Hülle*«, in welchem die Knospe von weichem,

in Flocken rieselndem Schnee immer dichter eingehüllt wird, bis alles in die Nacht hineinräumt. Dann das Schneetreiben, das die Sicht des Piloten immer mehr verhüllt (*»die Scheiben werden vom Schnee verkleistert«*), was den Absturz der Stuka, den Tod des Kameraden und die lebensgefährliche Verletzung Beuys' zur Folge hat. Daraufhin die Zeichnung *»Winterschädelerlebnis«*, die möglicherweise die Folgen dieses Absturzes und/oder eines früheren traumatischen Erlebnisses mit Erstickungsangst symbolisiert. Des Weiteren die in der Kunstinstallation *»Infiltration Homogen für Konzertflügel«* von Beuys verwendete Filz-Haut, welche den Flügel einhüllt und damit die klangliche Äußerung, den Seelenton erstickt. Zudem Beuys Schweigen, das besonders zu seinem Lebensende hin stärker wird und sich wie eine Hülle über sein *»Verleibendigt werden durch Sprache«* legt (Reithmann, 1991, S. 40). Und schließlich Beuys interstitielle Pneumonie, bei der eine entzündliche Bindegewebshülle die Alveolen zunehmend, bis zum potenziellen Erstickten einengt.

Möglicherweise sind die in dieser Arbeit gezeigten selbstähnlichen Musterbildungen als eine Art von Symptomen zu verstehen, die immer dann in Beuys' Leben und Werk auftauchen, wenn es ihm top-down aufgrund bestimmter (retraumatisierender) Lebensereignisse psychosozial wieder besonders schlecht ging. Mit dem Auftreten der letztlich tödlichen interstitiellen Pneumonie stellt sich sogar die Frage, ob Beuys sein Thema *»Evolvieren von Leben unter der erstickenden Kraft des Todes, mit der Hülle als dialektischem Symbol für Lebensspender und Todbringer in Einem«* selbstähnlich auch in seiner Biologie gelebt, ja sein Sterben und Tod unbewusst in Art einer Kunstaktion inszeniert hat. So gesehen könnte die Äußerung Beuys' *»daran arbeite ich bis zu meinem letzten Atemzug«*, die er bereits 1980, also 5 Jahre vor der Diagnose und 6 Jahre vor seinem Tod (Adriani et al., 1994, S. 204) in einem Fernsehinterview gemacht hatte (Beuys, 1980), auf so einen tieferen psychosomatischen Hintergrund verweisen. Auch die Verwendung des Motivs der Knospe in seinem Gedicht *»Das Geheimnis der Knospezarter Hülle«* (E. Beuys, 2000, S. 288f.) im Sinne einer Lungenknospe oder der Flügel in *»Infiltration Homogen für Konzertflügel«* im Sinne eines Lungenflügels könnten Hinweise auf diese tiefe psychosomatische Auseinandersetzung sein. Joseph Beuys könnte also schon viel früher von seiner tödlichen Krankheit *»gewusst«* haben. Das Wissen um die enge Verschaltung von neuroendokrinen System mit dem Immun- und Entzündungssystem (Schubert, 2015) und die neurobiologisch nachgewiesene *»Existenz«* von unbewussten Prozessen (Schüßler, 2002) lässt solche Überlegungen durchaus möglich erscheinen.

Was den *»rätselhaften Sprung vom Seelischen ins Körperliche«* (Freud, 1940, S. 265) betrifft, also das Leib-Seele-Problem, ging es in dieser Arbeit weniger um die Schnittstelle zwischen Materie und Geist an sich, im Sinne des genetischen Emergentismus (Hastedt, 1988), sondern vielmehr darum, wie auf höherer, abstrakterer Ebene die Teil-Ganzes-Relationen zwischen den verschiedenen Entitäten des biopsychosozialen Schichtenmodells geartet sein könnten. Hier

zeigte sich der Subjektbegriff aus psychoanalytischer Sicht (Freud, 1941) von wesentlicher Bedeutung, und zwar sowohl was die Person des Autors betrifft als auch dessen Untersuchungsobjekt sowie die Interaktion mit demselben. Denn es wurden bei der Person Beuys Hinweise dafür gefunden, dass zwischen den einzelnen Entitäten der Schichtenhierarchie die themen- bzw. konfliktassoziierte unbewusste Symbolisierung als organisierende Kraft aktiv war. Die vom Subjekt betriebene Symbolisierung ist ohne soziale Referenz nicht möglich (Klein, 1962) und dürfte in ihrer Ordnungs- bzw. Komplexitätsstufe zwischen Psychischem und Sozialem angesiedelt sein (Schubert, 2015). In dieser nahen Verbindung zum schichtenhierarchisch höher liegenden und damit komplexeren Sozialen dürfte die Antwort auf die Frage liegen, warum die Symbolisierung innerhalb der Person Joseph Beuys von höchster Stufe aus alle darunterliegenden personalen Entitäten in selbstähnlichen Mustern überspannen und darüber hinaus bestimmen konnte.

Zu den Limitationen dieser Arbeit: 1) In der Darstellung der Ergebnisse dieser Arbeit wurde der Fokus auf die Benennung und Beschreibung der identifizierten selbstähnlichen Bereiche im Leben und Werk von Joseph Beuys und auf die damit verbundene biopsychosoziale Datenintegration gelegt. Die vertiefte und umfassende Darstellung der subjektiven Auseinandersetzung des Autors dieser Arbeit mit der Person und Kunst Beuys' und damit der Weg, wie in der Interaktion mit dem Künstler Beuys bis dato Verdecktes ent-deckt werden konnte, war nicht der Fokus der Ergebnisdarstellung. Dies kann als Mangel dieser Arbeit angesehen werden. 2) Kritisch zur verwendeten Methodik selbst lässt sich weiterhin anmerken, dass der tiefenhermeneutische Prozess zur Identifikation von Schlüsselszenen und darüber hinaus eines bestimmten Themas nicht in der Gruppenreflexion erarbeitet wurde, sondern allein vom Autor dieser Studie. Dies birgt die Gefahr, dass die Ergebnisse vom Autor mehr oder weniger unbewusst hypothesenkonform konstruiert wurden, da sie keiner intersubjektiven Kontrolle unterworfen waren bzw. nicht im Konsens erarbeitet wurden. Jedoch lassen sich die gezeigten Ergebnisse jederzeit von anderen Personen auf ihre Validität hin prüfen, da darauf geachtet wurde, dass nur öffentlich zugängliches Material für die Analyse verwendet wurde. 3) Darüber hinaus sind weitere Arbeiten zu den Lebens- und Kunstäußerungen Beuys nötig, um die gezeigten Ergebnisse intern zu replizieren und damit abzusichern (z. B. durch Auffinden weiterer mit dem Thema dieser Arbeit assoziierter Lebens- und Kunstäußerungen). Ein besonderer »Test« für das hier Gezeigte könnte das Auffinden eines Erstickungstraumas oder von etwas Analogem in der Biografie von Beuys sein. 4) In dieser Arbeit wurde nur ein Lebensthema von Beuys behandelt. Es ist davon auszugehen, dass auch andere (Konflikt-)Themen im Leben und Werk von Joseph Beuys existierten, die nicht mit dem in dieser Arbeit untersuchten Thema zu tun haben, sich aber ebenfalls in biopsychosozialen Fraktalen manifestierten. 5) Eine weitere Limitation betrifft den Künstler Joseph Beuys selbst. Dass sich

sein Leidensprozess in der Ganzheit der Person Beuys, also in sozialen, psychischen und auch biologisch-körperlichen Aspekten manifestiert, ja manifestieren muss, liegt in der Natur des biopsychosozialen Paradigmas. Dass er in derart symbolisierter Form gleichsam aktionistisch inszeniert wurde, liegt wohl an der besonderen Schaffens- und Willenskraft von Beuys. Es bleibt daher abzuwarten, ob die Klarheit der Ergebnisse dieser Studie auch bei weniger symbolisierenden Versuchspersonen auftritt. 6) Letztlich bleibt diese Studie exploratorisch. Das bedeutet, dass erst weitere Untersuchungen mit dem gezeigten Forschungsansatz die Ergebnisse dieser Studie bestätigen müssen, um Verallgemeinerungen zulassen zu können.

Ließen sich aber die gezeigten Ergebnisse sowohl intern in der Person Beuys als auch extern bei weiteren Personen replizieren, dann würden die damit erzielten Erkenntnisse das Potenzial zur Schaffung einer neuen, fraktal gestützten Diagnose- und Therapieform in der Psychosomatischen Medizin haben (Tabelle 2). Zum einen wäre die Möglichkeit gegeben, in Zukunft inter- oder transsystemisch über die genaue Analyse konfliktassoziierter Beziehungserlebnisse bis auf die selbstähnlichen biologischen Funktionszusammenhänge innerhalb einer Person zu schließen – ein komplexer diagnostischer Zugang, der die mechanistisch-reduktionistischen Analyseverfahren der Biomedizin (z. B. Labordiagnostik) fundamental ergänzen würde. Zum anderen ließe sich intrasystemisch die Psychodiagnostik insofern erweitern, als aus der genauen Analyse von als konflikthaft Erlebtem in selbstähnlicher Form von heute auf Zurückliegendes bis hinein in sehr frühe Entwicklungsstadien (z. B. schwer erinnerbare frühkindliche Erlebnisse) geschlossen werden könnte. So könnten die Ergebnisse dieser Studie bei Beuys auf ein mögliches Erstickungstrauma oder etwas Analoges verweisen. Eine fraktale Diagnostik ließe somit auch auf Vergangenes schließen bzw. Vergangenes rekonstruieren, ohne dass (bewusste) Erinnerung existieren muss. Die derzeit betriebene, wegen Erinnerungslücken nur bruchstückhafte und damit hypothetische Diagnostik frühkindlicher Beziehungsereignisse und -traumata würde mit Hilfe einer fraktal gestützten Diagnostik – und daraus folgend Therapie (Wesiack, 1973) – essentiell ergänzt werden können. Aber nicht nur das: Fraktaldiagnostik könnte es auch ermöglichen, einen Blick in die Zukunft des Analysanden zu werfen, indem auf der Grundlage vergangener oder aktueller, genau geschilderter konflikthaft erlebter Beziehungsereignisse das Auftreten von in der näheren und fernerer Zukunft liegender selbstähnlicher Ereignisse prognostiziert wird (Fraktalprognostik). Ob und inwieweit die Bewusstwerdung von psychologischen fraktalen Mustern, etwa durch den Akt der Deutung, zum Verschwinden derselben führen und damit einen Heilungsbeitrag leisten kann, müssen zukünftige Studien zeigen (Schubert, 2023).

- **Fraktaldiagnostik:** Aus der genauen Analyse von aktuell konflikthaft Erlebtem lässt sich aufgrund selbstähnlicher Musterbildungen sowohl auf vergangene (z. B. schwer erinnerbare frühkindliche Erlebnisse) als auch auf zukünftige Ereignisse (Fraktalprognostik) schließen.
- **Biopsychosoziale Fraktale:** Fraktaldiagnostik am Menschen umfasst neben sozialen und psychologischen auch biologische Aspekte, etwa selbstähnliche musterartige organpathologische Manifestationen.
- **Fraktaltherapie:** Fraktaldiagnostik ist genuin mit Fraktaltherapie verbunden, indem das Auffinden von selbstähnlichen biopsychosozialen Mustern Einsichten in teils unbewusste Lebensbereiche ermöglicht und damit möglicherweise weitere fraktale Musterbildungen unterbricht.

Tabelle 2: Fazit für die Praxis.

Die Symbolisierung ist eine der komplexesten und damit wirkmächtigsten Lebensäußerungen des Menschen (Klein, 1962), über die, wie die vorliegende Studie vorläufig nahelegt, top down Lebensprozesse bis in die Biologie hinein in selbstähnlicher Manier durchzogen werden. Jung meint hierzu: »Die Symbole des Selbst entstehen in der Tiefe des Körpers und drücken dessen Stofflichkeit ebenso sehr aus wie die Struktur des wahrnehmenden Bewusstseins. Das Symbol ist lebender Körper« (Jung, 1995, S. 291). Damit wird offenbar, wie Beuys selbst sagt, dass es kein anderes Mittel gibt als die Kunst, um die Verhältnisse, in denen wir stehen – und damit meint er auch die Medizin – zu verändern (Oman, 1998). Beuys wollte Medizin studieren, wandte sich dann aber der Kunst zu, weil ihm die Medizin zu materialistisch war (Beuys, 1997, S. 85; Riedl, 2014, S. 174). Möglicherweise trug Beuys mit seiner Lebens-Kunst für den Paradigmenwechsel in der Medizin weit mehr bei, als bis dato bekannt und erahnt wird.

Literatur

- Adriani, G., Konnertz, W. & Thomas, K. (1994). *Joseph Beuys (Neuaufgabe)*. Köln: DuMont.
- American Thoracic Society, European Respiratory Society. International Multidisciplinary Consensus Classification of the Idiopathic Interstitial Pneumonias (2002). *American Journal of Respiratory and Critical Care Medicine*. 165(2), 277–304.
- Beuys, E. (2000). *Das Geheimnis der Knospe zarter Hülle. Texte von Joseph Beuys 1941–1986* (S. 288f). München: Schirmer Mosel.
- Beuys, J. (1980). *Gespräch mit Hermann Schreiber in der Sendereihe »Lebensläufe«*. <https://arte-concreta.com/2021/05/12/ein-interview-mit-joseph-beuys/>, aufgerufen 04.08.2022

- Beuys, J. (1997). Joseph Beuys. Jeder Mensch ein Künstler. In C. Bodemann-Ritter (Hrsg.), *Gespräche auf der documenta 5/1972 (6. Auflage)* (S. 85). Berlin: Ullstein.
- Böhlen, M. (1994). »Energie, Batterie und Plastik«, Ausstellungskatalog Joseph Beuys, S. 242, S. 256, S. 279, Zürich, Paris, Madrid 26/11/1993 – 20/2/1994.
- Buschkühle, C.P. (1997). *Wärmezeit. Zur Kunst als Kunstpädagogik bei Joseph Beuys*. Frankfurt am Main: Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- DeQuattro, K., Trupin, L., Li, J., Katz, P. P., Murphy, L.B., Yelin, E. H., Rush, S., Lanata, C., Criswell, L. A., Dall'Era, M. & Yazdany, J. (2020). Relationships Between Adverse Childhood Experiences and Health Status in Systemic Lupus Erythematosus. *Arthritis Care & Research (Hoboken)*. 72(4), 525–533.
- Engel, G. L. (1977). The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. *Science*. 196(4286), 129–136.
- Engel, G. L. (1980). The clinical application of the biopsychosocial model. *American Journal of Psychiatry*. 137(5), 535–544.
- Freud, S. (1914). Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II. In *Gesammelte Werke Bd. X* (S. 126–136). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1915). Das Unbewusste. In *Studienausgabe Bd. III* (S. 119–173). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1940). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 1916/1917. In *Gesammelte Werke Bd. XI* (S. 265). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1941). Abriss der Psychoanalyse. In *Gesammelte Werke Bd. XVII* (S. 63–138). London: Imago.
- Frick, E. (2022). Wie kommen Psyche und Soma zusammen? Vom psychosomatischen Problem zum Symbol. *Analytische Psychologie*. 53(1), 92–109.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Galatzer-Levy, R. (2017). *Nonlinear Psychoanalysis*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Hastedt, H. (1988). *Das Leib-Seele-Problem. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hügli, A. & Lübcke, P. (1991). System. In *Philosophielexikon*. Reinbek: Rowohlt.
- Iden, P. (2009). <https://www.bild.de/news/topics/joseph-beuys-infiltration-homogen-fuer-konzertfluegel-8064022.bild.html>, aufgerufen 04.08.2022
- Jung, C. G. (1952/1991). Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. In *Gesammelte Werke Bd. 8* (S. 457–553) Olten: Walter.
- Jung, C. G. (1995). Über Wiedergeburt. In *Gesammelte Werke 9/I* (S. 291). Solothurn, Düsseldorf: Walter.
- Klaes-Rauch, G. (2011). Krankheit als Symbol – Georg Groddeck's Auffassung der Interdependenz zwischen Psyche, Geist und Körper. In J. Junglas (Hrsg.), *Kranke Körper zum Seelentherapeut! Körperlich Kranke in Psychotherapie, Psychosomatik und Psychiatrie Bd. 8* (S. 36–53). Berlin: Deutscher Psychologen Verlag.
- Klein, M. (1962). *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse* (S. 31). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Klein, R. (2004). Tiefenhermeneutische Zugänge. In E. Glaser, D. Klika, A. Prengel (Hrsg.), *Handbuch Gender und Erziehungswissenschaften* (S. 622–635). Bad Heilbrunn/Obb: Klinkhardt.

- Knöfel, U. (2013). Flug in die Ewigkeit. *DER SPIEGEL*. 28, 118–123.
- Kröger, M. (2001). »Make the secrets productive«. *Reden mit Schweigen im Werk von Joseph Beuys* (S. 1–21). <https://www.kunstlinks.org/material/kroeger/beuys/>, aufgerufen 04.08.2022
- Lange, B. (2002). Soziale Plastik. In H. Butin H (Hrsg.), *DuMonts Begriffslexikon zur zeitgenössischen Kunst* (S. 276–279). Köln: DuMont.
- Lorenzer, A. (2002). *Die Sprache, der Sinn und das Unbewußte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Mandelbrot, B.B. (1977). *The Fractal Geometry of Nature*. New York: WH Freeman.
- Marks-Tarlow, T. (2008). *Psyche's Veil: Psychotherapy, Fractals and Complexity*. Hove, East Sussex: Routledge.
- Mayring, P. (2010). *Qualitative Inhaltsanalyse*. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Murken, A.H. (1979). *Joseph Beuys und die Medizin*. Münster: F. Coppenrath Verlag.
- Oberlehner, F. (2015). Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon. *SAP-Zeitung*. 28, 1–21.
- Oman, H. (1998). *Joseph Beuys. Die Kunst auf dem Weg zum Leben*. München: Heyne Verlag.
- Räsänen, E., Pulkkinen, O., Virtanen, T., Zollner, M. & Hennig, H. (2015). Fluctuations of hi-hat timing and dynamics in a virtuoso drum track of a popular music recording. *PLoS One*, 10, e0127902. doi: 10.1371/journal.pone.0127902.
- Reiber, H. (2008). Von Lichtenbergs »Gespenst« zur Emergenz der Qualität. Die neurobiologische Hirn-Geist-Diskussion im Licht der Komplexitätswissenschaft. In U. Joost, A. Neumann, B. Achenbach, H. Tuitje (Hrsg.), *Lichtenberg-Jahrbuch* (S. 42–65). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Reithmann, M. (1991). Beuys und die Sprache. In *Joseph Beuys Tagung Basel*, Basel.
- Runkel, S. (2022). Psychosomatik – eine Beziehung zwischen Psyche und Materie. *Analytische Psychologie*. 53(1), 110–124.
- Schaller, M. (2011). The behavioural immune system and the psychology of human sociality. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. 366(1583), 3418–3426.
- Schroeder, M. (1991). *Fractals, Chaos, Power Laws*. New York: WH Freeman.
- Schubert, C. (2015). Psychoneuroimmunologie körperlicher Erkrankungen. In C. Schubert (Hrsg.), *Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie (2. Auflage)* (S. 68–116). Stuttgart: Schattauer.
- Schubert, C. (2017). Bewusstwerdung als Heilung – die Wirkung künstlerischen Tuns auf das Immunsystem. In F. Von Sprei, P. Martius, F. Steger (Hrsg.), *KunstTherapie* (S. 43–128). Stuttgart: Schattauer.
- Schubert, C. (2020). »Der Tod hält mich wach« – Joseph Beuys als Ideengeber für eine neue Medizin. In C. Schubert, M. Singer M (Hrsg.), *Das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren. Gesundheit und Krankheit neu denken* (S. 247–264). Norderstedt: Books on Demand.
- Schubert, C. (2020). Zur Synergetik des systemischen Lupus Erythematodes. In K. Viol, H. Schöller, W. Aichhorn (Hrsg.), *Selbstorganisation – ein Paradigma für die Humanwissenschaften* (S. 403–421). Wiesbaden: Springer.
- Schubert, C. (2023). *Geometrie der Seele. Wie unbewusste Muster das Drehbuch unseres Lebens bestimmen*. München: Gräfe und Unzer.

- Schüßler, G. (2002). Aktuelle Konzeption des Unbewußten – Empirische Ergebnisse der Neurobiologie, Kognitionswissenschaften, Sozialpsychologie und Emotionsforschung. *Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie*. 48(2), 192–214.
- Tenbrink, D. (2000). Musik als Möglichkeit zum Ausdruck und zur Transformation präverbaler Erlebnismuster. *Zeitschrift für Individualpsychologie*. 25(3), 243–254.
- Tillmann, T., Krishnadas, R., Cavanagh, J. & Petrides, K.V. (2013). Possible rheumatoid arthritis subtypes in terms of rheumatoid factor, depression, diagnostic delay and emotional expression: an exploratory case-control study. *Arthritis Research & Therapy*. 15(2), R45.
- Von Graevenitz, A. (1997). Heilen. In H. Szeemann (Hrsg.), *Beuysnobiscum (Neuausgabe)* (S. 185–189). Dresden: Verlag der Kunst.
- Von Uexküll, T. & Wesiack, W. (1996). Wissenschaftstheorie: ein bio-psycho-soziales Modell. In R.H. Adler, J.M. Herrmann, K. Köhle, O.W. Schonecke, T. v. Uexküll, W. Wesiack (Hrsg.), *Psychosomatische Medizin (5. Auflage)* (S. 13–52). München: Urban & Schwarzenberg.
- Weinelt, H. (2011). Symbole. Universalsprache der Menschheit. *Abenteuer Philosophie*. 123, 22–27.
- Wesiack, W. (1973). Wahrnehmen – Deuten – Erkennen. *Wissenschaftstheoretische, psychoanalytische und anthropologische Anmerkungen zum Erkenntnisprozeß*. 27, 289–308.
- Zumdick, W. (2001). *Der Tod hält mich wach: Josef Beuys – Rudolf Steiner, Grundzüge ihres Denkens*. Dornach: Pforte.
-

»Death keeps me awake«

Joseph Beuys' symbolism as a source of ideas for a new medicine

Summary: *Background: The mind-body problem is one of the most important epistemological issues in medicine. To date, reductionist-mechanistic approaches have been used to investigate the mind-body problem empirically, e.g. in the neurosciences; however, such approaches cannot take the complexity of the topic into account. Methods: This study performed a biosemiotically- and systemically-based complexity analysis of Joseph Beuys' life and art. The following tools were applied: In-depth hermeneutics, inductive category formation and identification of self-similar (fractal) biopsychosocial patterns. Results: Beuys' expressions of life and art revealed self-similarities (fractals) that were associated with a possible choking trauma that also appeared to be mirrored in biological disease processes. Conclusions: If the results shown here can be replicated in other subjects, new biopsychosocial approaches to diagnosis, therapy and prevention in medicine could be developed on the basis of fractal geometry.*

Key Words: *Joseph Beuys, mind-body problem, bio-psycho-social, fractal, trauma*

Christian Schubert, Univ.-Prof. Dr. med. Dr. rer. nat. M. Sc.

Department für Psychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatik und Medizinische Psychologie
Medizinische Universität Innsbruck, Schöpfstraße 23a, A-6020 Innsbruck
E-Mail: christian.schubert@i-med.ac.at

Jungianische Identitäten

Ursula Wirtz

»Ein am Nein gereiftes Ja«

Mit diesem Satz habe ich vor 22 Jahren meine Haltung zur analytischen Psychologie beschrieben (Wirtz, 2000). Damals musste ich mir zuerst alles von der Seele schreiben, womit ich haderte, bevor ich mich mit einem gereiften »Ja« zu dieser beseelten Psychologie bekennen konnte. Heute, vielleicht ein Aspekt der Altersmilde, muss ich mich nicht mehr zuerst kritisch ereifern, sondern ich kann freimütig zu meinem Beheimatet-Sein in der analytischen Psychologie stehen und einige Facetten meiner Jung'schen Identität beschreiben.

Jungianisches Denken hat nicht nur meine professionelle Identität geprägt, sondern auch mein Selbst- und Weltverständnis, denn für mich ist der Ganzheitsaspekt der analytischen Psychologie wichtig, die Sehnsucht, die auch Sokrates teilte, den inneren und den äusseren Menschen eins werden zu lassen. In der Wirklichkeitsauffassung der analytischen Psychologie hat Spiritualität den Wert einer anthropologischen Konstante, denn die Psyche kann gar nicht behandelt werden, ohne »ans Ganze und damit an Letztes und Tiefstes zu rühren« (Jung, 1946, § 175).

Es ist sein Seelenverständnis, seine ganzheitliche Weltsicht, in der Emotionen und Geist, Psyche und Materie, Körper und Seele eine Einheit bilden, die meine therapeutische Haltung mitgeprägt hat. Die Jung'sche Psychologie nimmt ja das in den Blick, auf was der Mensch hofft und was ein Mensch braucht, um sich ganzheitlich zu entwickeln. Für mich öffnet die analytische Psychologie ein weites Feld, um existenzielle Fragen zu erkunden: Wer sind wir, wie sind wir geworden, die wir sind, und wie möchten wir werden?

Die symbolische Dimension

Die Ausbildung am C. G. Jung-Institut bot mir die Chance, meine Liebe zu Philosophie, Psychologie, Mythologie mit der Welt der Kunst, Musik und Literatur zu verbinden. Als Studentin der Philosophie und Literatur an der Ludwig-Maximilian-Universität München schrieb ich meine erste Seminararbeit mit 19 Jahren über »*Traum, Märchen und Wirklichkeit in Kafkas Kurzgeschichten*«. Es war Kafka, der mir die Tür zu jungianischem Denken geöffnet hat, denn in der Auseinandersetzung mit dem Thema dieser Seminararbeit tauchte ich erstmals tief in die Welt

des Symbolischen ein. Es waren die Dichter der Shoah, Paul Celan und Nelly Sachs, die mir später auch zu Wegbereitern im Verständnis von Traumata wurden.

Seit ich mich erinnern kann, war ich eine leidenschaftliche Träumerin und habe meine Träume regelmäßig in meinen Tagebüchern festgehalten. Ich fühlte mich in der Sprache der Träume zu Hause, habe Träume immer als eine geheimnisvolle energetische Lebenskraft erlebt, und erkannte in Kafkas Geschichten die gleiche erstaunliche Grenzenlosigkeit der Traumwelt, in der Zeit und Raum nur relativ sind und sich der Logik entziehen können.

Im Nachhinein glaube ich, dass die fesselnden märchenhaft anmutenden Motive, insbesondere jene, die sich auf Wandlung und Verwandlung beziehen, wie in »*Die Verwandlung*«, mir den Weg zum Verständnis der symbolischen Welt geebnet, aber auch meine Neugier für Spaltung und Dissoziation geweckt haben, nicht ahnend, dass ich später einmal in meinen Forschungen zum Trauma und meiner therapeutischen Tätigkeit diesen Spaltungsprozessen begegnen würde.

Damals wusste ich noch nicht, wie zentral die Symbolsprache der Mythen und Märchen für das Verständnis des Menschlichen ist, aber Kafka sprach zu meiner Seele. Die traumartige Qualität von »*Der Landarzt*« sowie die allgemeine Atmosphäre von Liminalität und Mehrdeutigkeit in seinem gesamten Werk zogen mich in ihren Bann. Die sich auflösenden Grenzen zwischen Fantasie und Realität sowie innerem und äußerem Raum veranlassten mich zu hinterfragen, was als real und unreal, natürlich oder übernatürlich gilt und was die Bedeutung des scheinbar Absurden ist. Ich liebte das Paradoxe und Abgründige in Kafkas Werk und hatte gerade begonnen, Kierkegaard, den großen Meister des Paradoxen, zu lesen. Die gesamte existenzialistische Philosophie schien davon durchdrungen zu sein, das Udenkbare zu denken. Seine Verzweiflungsphänomenologie beschrieb den Versuch des Selbst, verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen und gleichzeitig verzweifelt man selbst sein wollen. Für Kierkegaard bedeutete Verzweiflung »Nicht-Selbst-Sein«, die Unfähigkeit sich als Persönlichkeit zu entfalten, für Heidegger »Seinsvergessenheit«. Ich lernte später, dass Verzweiflung ein vom Selbst Getrenntsein, ein Zustand der Entfremdung ist. Dem Paradox bin ich auch bei Heidegger begegnet, der seine philosophische Lebenshaltung mit einem Paradox beschrieben hat: »*Das Lassen tun! Wenn wir das tun, dann wird die Zeit uns wieder vom Sein erzählen*«.

Die Liebe zur Paradoxie

Das Studium der analytischen Psychologie C. G. Jungs vertiefte mein Verständnis für Paradoxie, denn sie durchzieht sein ganzes Werk. Für Jung war die Paradoxie ein höchstes geistiges Gut, denn in seinem Verständnis kann nur das Paradoxe die Fülle des Lebens annähernd erfassen. Zugleich hat er immer betont, dass wir weder die Paradoxien des Bösen noch die der Liebe zu erfassen vermögen, denn

jeder sprachliche Versuch scheitert: »was immer man sagen kann, kein Wort drückt das Ganze aus« (Jung, 2016, S.384).

Besonders im *Roten Buch* rückte er mit seiner Neubewertung des Unbestimmbaren und Unverstehbaren, seiner Verteidigung der Ambiguität als Sprache des Unbewussten die Paradoxie in das Zentrum psychischen Wandlungsgeschehens. Für mich gehören Paradoxie, Komplementarität, Bewusstseinsentwicklung und spirituelle Transformation zur Grundmelodie der analytischen Psychologie. Ich sehe in Jungs Denken viele Ansätze, die vertraute dualistische Denkweise zu transzendieren, nicht länger in Entweder-Oder-Schablonen gefangen zu verharren und für den transpersonalen Raum des Bewusstseins offen zu werden. Die spirituellen Traditionen lehren, dass wir erst im Überschreiten des Dualismus das Wesen des Seins erfahren können. Jungs Vorliebe für die Paradoxie bringt ihn auch in Verbindung mit den Quantenphysikern, für die Paradoxie ein Grundprinzip der quantenphysikalischen Welt ist. Das von führenden Physikern vertretene quantenphysikalische Weltbild ist holistisch und hat eine spirituelle Dimension.

Auch in der therapeutischen Praxis und selbst in der Methodik, ich denke an die sogenannte »paradoxe Intervention« von Frankl, spielt das Paradox eine wichtige Rolle. Dort ereignet sich im »sowohl-als auch« des reinen Gewahrseins und kritischen Reflektierens, im Oszillieren zwischen Schweigen und Sprechen, Reverie und Deutung Verstehen als *coincidentia oppositorum*.

Jung hat auch auf die *Koans* des Zen-Buddhismus verwiesen, an denen ich mir in meiner eigenen Meditationspraxis die Zähne ausgebissen habe. Jung schreibt, dass sie »gerade durch ihre Paradoxie blitzartig die schwer durchschaubaren Beziehungen zwischen Ich und Selbst erhellen« (Jung, 1947, § 431). Jung spricht damit auch die Paradoxien unserer therapeutischen Kunst an, das *wei wu wei* des Taoismus, des »Wirkens ohne Handeln«.

Diese Einsichten halfen mir, mich in den Grenzzuständen traumatischer Welten zurecht zu finden, denn dort ist das Paradox zu Hause – ein Ort, an dem lineares Denken und kohärentes Fühlen versagen. Als Therapeutin bin ich mit den Nullpunkten menschlicher Existenz in Kontakt gekommen, habe Verzweiflung nicht länger als existenzialistische Seinsweise, sondern als durchlittene Verzweiflungszustände kennengelernt. Meine Ausbildung hat mir geholfen, nach dem verborgenen Sinn dieser Verzweiflungszustände zu fragen, die uns unausweichlich mit dem Woher, Wohin und Wozu unseres Lebens konfrontieren. Ich habe gelernt, Verzweiflung auch als einen kreativen Stimulus zur Selbstwerdung zu verstehen, einen möglichen Erkenntnisschritt zur Bewusstseinsveränderung.

Hilfreich in der Konfrontation mit solchen Zuständen meiner Patientinnen und Patienten war mir das Vertrauen in unsere schöpferischen Handlungskompetenzen und die Perspektive, Krisen immer auch als Chancen zu sehen, nach möglichen Ressourcen zu suchen, Visionen zu entwickeln und zu wachsen. Jung hat solche archetypischen symbolischen Wandlungsprozesse treffend beschrieben:

Sein Anfang ist fast stets charakterisiert durch eine Sackgasse oder sonstige unmögliche Situation; sein Ziel ist, allgemein ausgedrückt Erleuchtung oder höhere Bewusstheit, womit die Ausgangssituation auf einer höheren Ebene überwunden wird. (Jung, 1954, § 82)

Traumatherapie

In meiner therapeutischen Arbeit mit traumatisierten Menschen bin ich mir der Unverfügbarkeit unseres Schicksals schmerzlich bewusst geworden, unseres oft hilflosen Ausgeliefertseins an die Widerfahrnisse des Lebens. Wir sind der Grundangst vor dem Nichts, der Angst vor dem Leiden und der Zufälligkeit in Hinblick auf eine übergeordnete schicksalshafte Notwendigkeit unumgänglich ausgesetzt. Die analytische Psychologie hat mich aber auch gelehrt, dass wir zur Selbsttranszendenz fähig sind, zu einer Ausweitung unseres Ich zugunsten einer freieren und über uns hinausweisenden Sicht auf uns selbst und das Ganze. In diesem Zusammenhang ist mir auch der Begriff der *Enantiodromie* wichtig geworden. Jung verweist damit auf Seelenbewegungen heilender Neuorganisation der Persönlichkeit. Er war mit Heraklit davon überzeugt, dass jedes Extrem plötzlich in sein Gegenteil übergehen kann und eine neue Einstellung geboren wird. Dieser heilende Umschwung in das Gegenteil geschieht in der Regel erst aus der völligen Verlorenheit im Heillosen, dann, wenn man glaubt, völlig am Ende zu sein. Diese Seelendynamik habe ich in meiner Praxis oft beobachten können und auch das *Rote Buch* ist aus der Not geboren.

Analytische Psychologie hat mich auch gelehrt, dass Mythen und die Symbole unserer Menschheitsgeschichte das bebildern, was uns als Menschen ausmacht in Krisenzuständen; sie zeugen von einem Transzendenzbezug, der uns in der Moderne zunehmend verlorengibt. Wir sind als Menschen nicht nur erkennende, sondern vor allem symbolfähige Wesen. Symbolisches Denken verleiht den Dingen über ihr Eigensein hinaus noch eine tiefere, zusätzliche Bedeutung, bringt die Dinge zum Sprechen, fixiert sie nicht auf ein Zeichen, sondern lässt sie »singen«, wie Rilke formuliert hat. Symbole haben Verweisungscharakter wie wir über uns selbst hinauswachsen können oder in Jungscher Terminologie, wie wir etwas »überwachsen« können. Jungianisches Denken verweist darauf, dass Symbolbildungen zu einer Vertiefung des Sinnverständnisses führen. Schon der Talmud hat gelehrt, dass die Wahrheit nicht nackt auf die Welt gekommen ist, sondern verborgen in Bildern und Sinnbildern. Diese archaische Grundsprache des Menschen habe ich in meiner jungianischen Ausbildung gelernt, und sie ist mir ganz unabdingbar geworden, wenn ich mit Menschen arbeite, die traumatische Erfahrungen nicht mehr in Worte fassen können. Es sind Symbole und Bilder, die auch noch in jene Räume hineinreichen, in denen die Sprache verstummt. Ihre

Bedeutung für Menschen in Grenzsituationen rührt aus ihrer bindenden Kraft, Fragmentiertes zusammenzufügen und Sinn zu stiften im Unsinn des Geschehenen. Oft ist mir in meiner Praxis deutlich geworden, dass Symbole im Bewusstwerdungsprozess seelische Energien freisetzen und umwandeln können. Jung hat die Symbole als »Libidotransformatoren« verstanden; ihr plötzliches Auftauchen im therapeutischen Prozess kann erstarrte innerseelische Prozesse wieder verlebendigen.

Ich arbeite gern mit Verweisen auf Literatur, Kunst und Musik, denn diese Medien symbolisieren häufig Verzweiflungszustände und Lebenskrisen, füllen somit die verbale kommunikative Leerstelle, die uns aus traumatischen Erfahrungen vertraut ist. Sie vermitteln aber auch Signale der Hoffnung auf ein zur Bejahung fähiges Leben, ein Leben »trotz allem«, wie Victor Frankl uns in seiner Lebensgestaltung sinnvoller Existenz und seinem Werk gezeigt hat.

Der Kunstschaffende gestaltet symbolisch das Leiden und macht auf diese Weise Verzweiflung und Hoffnung kommunizierbar. Ich als Betrachtende trete in einen Dialog mit dem Kunstwerk, in meiner Resonanz auf das Gesehene vertieft sich das Sinnverständnis. Auch meine Patientinnen haben ihr Leiden symbolisch dargestellt. Ihre oft chaotischen traumatischen Erfahrungen, gewinnen im Spiegel der Symbole eine tiefere und verstehbarere Dimension. Fantasie, Dialog mit den Gestalten des Unbewussten, Ins-Bild-Setzen belastender Inhalte sind wesentliche Elemente meiner Traumatherapie, die auf psychische Entlastung, Wiedergewinnung von Kontrolle und Selbstwirksamkeit zielt. Mein bescheidenes analytisches Credo für die therapeutische Arbeit kann ich am prägnantesten mit Jungs Bekenntnis zu seiner Methode zusammenfassen:

Die Wirkung, auf die ich hinziele, ist die Hervorbringung eines seelischen Zustandes, in welchem mein Patient anfängt, mit seinem Wesen zu experimentieren, wo nichts mehr für immer gegeben und hoffnungslos versteinert ist, eines Zustandes der Flüssigkeit, der Veränderung und des Werdens. (Jung, 1929, § 99)

Den salutogenen Aspekt der Jung'schen Psychologie sehe ich in der Traumatherapie als Ressourcenaktivierung, als Aktivierung innerer Bilder durch Imaginieren, was einen Integrationsprozess nach dissoziativen Spaltungen fördern kann.

In den Geschichten, Mythen und Märchen werden die uralten Menschheitsfragen von Leben und Tod, Zerstörung und Neuschöpfung, Zerstückelung und Zusammenfügen amplifiziert; sie sind der Stoff, aus dem meine Traumatherapie gewebt ist. Die Suche nach dem, was individuell und kollektiv in unserer Menschheitsgeschichte von der Würde des Menschseins überliefert wurde, welche Heilsysteme erschaffen worden sind, welche Rituale Sinn und Orientierung vermitteln haben, diese sorgfältige Betrachtung und achtsame Integration in meine klinische Arbeit konstituieren meinen traumatherapeutischen Kontext. Traumatisierte Menschen brauchen die Perspektive, dass etwas Sinn machen und wieder

gut werden kann, wie uns die Weisheit der Märchen, Mythen und spirituellen Traditionen lehrt. Dabei helfen das künstlerisch-kreative Auseinandersetzen mit den Quellen der Mystik, Poesie, Märchen, Mythologie und Lebenskunst. Die transformatorische Kraft der Symbolgestalt, die Selbstwert regulierende Funktion des künstlerischen Ausdrucks, das Wissen, dass Bilder tiefer reichen als das Wort und die Verbildlichung einen kommunikativen Sprung bedeutet, lässt mich auch die Methoden der rezeptiven Kunsttherapie in der traumatherapeutischen Arbeit einsetzen. Mit diesem symbolischen Verarbeitungszugang werden eigene innere Bilder angeregt und mannigfaltige Ausdrucks- und Gestaltungsmöglichkeiten gefördert. Bilder von Hieronymus Bosch, Goya, Picasso, Baselitz, Louisa Bourgeois und Frida Kahlo helfen mir Zerstückelung, Zersplitterung, Gewalt und psychische Fragmentierung zu symbolisieren (Wirtz, 2009).

Ich habe die mythischen Bilder der Unterwelt herangezogen, Dantes *Göttliche Komödie* studiert und die Totenbücher gelesen, um in diesen Grenzländern der *conditio inhumana* nicht völlig führungslos zu sein. Oft ist mir der Aphorismus eingefallen:

Religion ist für diejenigen, die Angst davor haben, in die Hölle zu kommen; Spiritualität ist für diejenigen, die dort gewesen sind.

In der Tat sind schwer traumatisierte Menschen durch die Hölle gegangen. Gleichzeitig habe ich erfahren dürfen, dass auch im finstersten Abgrund die erlösende Kraft des Lichtes wirken kann. Selbst am Ort der Destruktion und des Chaos können schöpferische, erneuernde Kräfte wirksam werden. Ich erinnere mich an Hölderlin, den Jung gern zitiert hat: »Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.« Nicht nur in den ägyptischen und tibetanischen Totenbüchern und der christlichen Tradition, auch in der modernen Bewusstseinsforschung und der Analyse von Nahtoderfahrungen sind Wandlungsprozesse mit Lichterfahrungen beschrieben worden. In den Narrativen traumatisierter Menschen finden sich oft mythologische oder biblische Metaphern, um das Unausprechliche der Erfahrung in der Unterwelt auszudrücken. Ich finde Dostojewskis Verstehen der Hölle als den leidvollen Zustand, nicht mehr lieben zu können, eine ergreifende Umschreibung, was Trauma für die Seele eines Menschen und seine Beziehungsfähigkeit bedeuten kann.

Jung glaubte an das kreative Potential, das jeder Mensch besitzt. Jeder Einzelne kann das Leben eines anderen Menschen berühren und seinen Beitrag zur Veränderung der Gesellschaft beitragen. Dieser Hoffnungsaspekt der Jung'schen Psychologie ist in der Traumatherapie von unschätzbarem Wert. Analytische Psychologie mit ihrem Konzept der Individuation als Schulung des gesamten Seins ist eine Psychologie der Hoffnung, die uns wieder an Ressourcen der Lebensbewältigung und Lebensgestaltung anzuschliessen vermag, indem sie auf die Bedeutung von Sinn und Wert im Lebensvollzug fokussiert. Für C.G. Jung ist Hoffnung ein Gefühl, dass nichts auf ewig festgeschrieben ist, dass wir uns neu

entwerfen können und die Zukunft offen ist. Hoffnung erwächst aus dem Eintauchen ins Dunkle. Diese Wahrheit ist mir im Kontext der Traumatherapie besonders wichtig geworden. Nur wenn wir den Abstieg ins Dunkle wagen, den Schatz im Acker bergen, verlorene Seelenteile zurückholen, nur dann öffnen sich wieder Hoffnungshorizonte für ein Leben in Würde, Freiheit und Achtung der Menschenrechte.

Feministische Wurzeln

Die gesellschaftspolitische Dimension psychotherapeutischen Wirkens war mir als feministischer Psychotherapeutin ein besonderes Anliegen. Die Marginalisierung und Fremdbestimmung des weiblichen Geschlechtes hat mich herausgefordert, die Signaturen der weiblichen Identität auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen Kontextes näher zu beleuchten (Wirtz, 1996).

Feministische Forschung hat aufgedeckt, wie sehr männliche Werte die Messlatte für die seelische Gesundheit der Frau liefern und festsetzen, was in dieser Gesellschaft als sozial erwünschtes weibliches Verhalten gilt. In meinen Veröffentlichungen in Radio und Fernsehen habe ich das Verhältnis der Geschlechter zueinander als potentielles Gewaltverhältnis demaskiert. Besonders für den Bereich der Sexualität habe ich deutlich gemacht, dass Gewalt gegen Frauen als »Kontroll- und Unterwerfungsritual« dient und nicht nur in unserer Gesellschaft strukturell fest verankert ist. Im Rahmen der Gruppe feministischer Psychotherapeutinnen, zu der ich gehörte, luden wir auch Christa Rohde-Dachser ein, die sich für eine systematische Dekonstruktion und Rekonstruktion von Weiblichkeitsparadigmen in der Psychoanalyse eingesetzt hatte.

Das kritische Aufarbeiten der Bilder von Weiblichkeit, wie sie in den patriarchalen Diskursen entworfen worden sind, habe ich mir bis heute bewahrt. Ich bin den Grundwerten feministischer Orientierung treu geblieben: Das Persönliche ist politisch, antihierarchische Grundhaltung, Autonomie und selbstverantwortliches Handeln.

Es war mir in meinem sozialen und politischen Engagement wichtig, einen anderen Blick auf die weibliche Lebenswirklichkeit von Frauen und ihre Ausbeutung in dieser Gesellschaft zu werfen. Ich habe viele Jahre mit Frauenhäusern und Institutionen, die mit häuslicher und sexueller Gewalt vertraut sind, zusammengearbeitet. Ich habe in kirchlichen Institutionen bereits vor 1989 in den Forschungen zu meinem Buch »Seelenmord« das ungeheuerliche Tabu der sexuellen Ausbeutung durch den Klerus aufgedeckt. Von jungianischer Seite bin ich damals in einem Interview tatsächlich kritisch gefragt worden, ob mein gesellschaftskritisches Engagement und meine Publikationen überhaupt noch etwas mit analytischer Psychologie zu tun hätten. In meinem Verständnis bin ich aber dem eigentlichen jungianischem *calling* gefolgt, denn ich bin gegen den Strom

geschwommen, und ich halte es für eine tiefe Weisheit, dass nur, wenn wir gegen den Strom schwimmen, wir wirklich zur Quelle gelangen, eine Weisheit, die schon Konfuzius vertrat.

Zum Glück hat sich das Selbstverständnis der Jungianer seit diesem Interview geändert, und Publikationen zu sozialen und politischen Themen, Reflexionen über den Zustand der äusseren Welt als Spiegel unserer inneren Welt sind keine Seltenheit mehr. Die internationale Google-Gruppe »Analysis and Activism«, zu der ich seit ihrer Gründung gehöre, vereint Jungianer in aller Welt und hat bereits verschiedene Kongresse organisiert.

Eine weitere Facette meiner Jung'schen Identität war die Auseinandersetzung mit ethischen Fragen (Wirtz, 1996). Ich habe den Individuationsprozess immer als ein Geschehen verstanden, das eine zutiefst ethische Dimension hat. Jungs Ausführungen zum Archetyp eines ethischen Gewissens, seine Betonung unserer Verantwortung, bewusst zu werden – »Unbewusstheit ist die grösste Sünde« –, seine Ausführungen zum Problem des Bösen und Neumanns Utopie einer neuen Ethik – das waren für mich wichtige Beiträge zum ethischen Verständnis in der analytischen Psychologie.

Ethik und Psychotherapie

Die sozialen und praktischen Implikationen dieser Beschäftigung mit ethischen Fragen manifestierten sich in meinem Engagement in diversen Ethik-Kommissionen (IAAP, SGAP und dem Dachverband aller schweizerischen Psychotherapieorganisationen ASP (früher SPV)) für einen rechtlichen und standespolitischen Umgang mit missbräuchlichem Verhalten in unserer Profession. Viele Publikationen zum »Verrat am Eros in der Psychotherapie«, zu Machtmissbrauch und narzisstischer Ausbeutung sind damals entstanden (Wirtz, 1991,1992,1994), denn ich arbeitete mit vielen Frauen, die in ihrer Therapie vorher von ihrem Therapeuten sexuell und narzisstisch missbraucht worden waren. Erschütternd ist für mich, dass gerade jene Frauen, die als Kind Opfer von Inzest waren, besonders häufig in ihren Therapien durch einen »analytischen Inzest« retraumatisiert wurden. Ich bin dafür eingetreten, dass wir weder menschlich noch professionell eine solche Erkenntnis-Abstinenz diesem Tabuthema gegenüber verantworten konnten, wie sie bisher üblich war. Dieser Verrat des Vertrauens, die massive Erschütterung im Selbstwerterleben, die Gefühle von Scham und Schuld und der Verlust eines Sinn- und Werthorizonts haben auch die spirituelle Dimension beschädigt und zum Erleben von »Seelenmord« beigetragen.

Ohne die spirituelle Dimension und das Wissen darum, dass die Psyche »den Sinn ihres Seins« benötigt, bleibt therapeutische Arbeit nur Stückwerk. Angesichts der seelischen Unterweltserfahrungen und der Todeslandschaften der Seele meiner traumatisierten Patientinnen und Patienten braucht es mehr, um

»heil« zu werden. In meiner Arbeit mit Gefolterten und extrem traumatisierten Menschen in der Ukraine hat sich Jungs Auffassung bewahrheitet, dass Sinn ein zentraler Wert ist, der es Menschen ermöglicht, unvorstellbare Nöte und Leiden auszuhalten, während Sinnverlust zu Selbstentfremdung und Stagnation der Lebensenergie führt. Wir leben heute in einer Zeit, in der mit Atombomben und chemischen Waffen gedroht wird, um gottähnlich über Leben und Tod zu entscheiden, ein Szenario, auf das Jung schon verwies, wenn er davon sprach, dass Gott dem Menschen die Macht gegeben hat »die apokalyptischen Zornschaalen über seine Mitmenschen auszugießen« (Jung, 1952, § 747).

Suche nach Sinn

Oft bin ich in der Traumatherapie auf die bange Frage gestoßen, ob es nach Entwurzelung, Identitäts- und Realitätsverlust, nach der Aufhebung jeglicher Seinsgeborgenheit und der Zerschmetterung des Wertesystems überhaupt noch Transformation und Individuation geben kann. Hilfreich ist mir die jungianische Überzeugung, dass Sinn als Möglichkeit der Erfahrung in uns Menschen angelegt ist und es gilt, ihn aufzufinden und als Mythos immer neu zu erschaffen. Gleichzeitig behalte ich Jungs vorsichtige Aussage im Kopf, die er in hohem Alter machte:

Es ist Temperamentssache zu glauben, was überwiege, die Sinnlosigkeit oder der Sinn... Wahrscheinlich ist wie in allen metaphysischen Fragen beides wahr: Das Leben ist Sinn und Unsinn, oder es hat Sinn und Unsinn. Ich habe die ängstliche Hoffnung, der Sinn werde überwiegen und die Schlacht gewinnen. (Jung 2016, S. 389)

Ich habe in verschiedenen Ländern Zentren besucht, die mit Trauma und Folteropfern arbeiteten und viele Gespräche geführt, die von der Verzweiflung an der Sinnlosigkeit handelten. Auch meine Ausbildungstätigkeit in Russland, dem Baltikum und Asien und meine Arbeit als Supervisorin für das Rote Kreuz hat mich mit Sinn- und Wertverlust konfrontiert.

Der Leidensweg traumatisierter Menschen gleicht einer *via negativa*: nicht mehr im Kontakt zu sein mit dem Körper und in den Geist der Dunkelheit zu versinken. In diesen Leidenszuständen wird die Leere berührt, das Nichts als schwarzes Loch erfahren, eine existentielle Verfasstheit kosmischer Verzweiflung, in der es nichts mehr zu verlieren gibt, weil alles verloren wurde.

Die Auflösung von Ich und Welt, das Herausfallen aus Raum und Zeit und das totale Auseinanderbrechen der bisherigen Sichtweise der Welt wurden für mich zu zentralen Kategorien, um extreme Traumata zu verstehen. Jedes Trauma zwingt uns existentielle Fragestellungen auf, die sich mit einer schmerzlichen Radikalität und Unbedingtheit Gehör verschaffen. In meinen Publikationen zum

Trauma (Wirtz, 2014) ist es mir darum gegangen, Berührungspunkte aufzuzeigen, die traumatische Erfahrungen mit spirituellen Grunderfahrungen gemeinsam haben, um den Verstehenshorizont für die transformative Potenz des Traumas zu erweitern.

Ich war häufig Zeugin, wie in extremen Grenzsituationen alles Ichhafte zerbricht, die Erfahrung eines kohärenten Selbst zerfällt und meine Patienten von etwas Übermächtigem ergriffen scheinen, archaisch ausgeliefert an eine Macht, die sie umklammert und zu vernichten droht. Ich habe gelernt, dass ein Trauma wie ein Riss durch die Seele geht und als ein schwarzes Loch in der Psyche erlebt wird, das zwischen Individuum und Umwelt einen unüberwindbaren Graben aufreißt. Das Ich zieht sich zusammen, ist paralysiert, regrediert, löst sich auf. Wer sein Heimatrecht im Leben durch traumatische Erfahrungen verloren hat, jeglicher Würde und Menschlichkeit beraubt wurde, der verliert zuletzt häufig auch sich selbst. Viele extrem traumatisierte Menschen erleben das als »Seelenmord« (Wirtz, 1989).

Die spirituelle Dimension

Durch die Erfahrung der Substanzlosigkeit des eigenen Ich, den Verlust der vertrauten Identität in der Konfrontation mit dem Nichts, kann es geschehen, dass sich Traumatisierte einer anderen Wirklichkeitsdimension bewusst werden, die auch den transpersonalen Raum umfasst. Dieser potentielle Bewusstseinsprung wirkt sich auf alle Funktionen des Bewusstseins aus, auf Wahrnehmung, Denken, Fühlen und intentionales Handeln.

Jung hat spirituellen Erfahrungswirklichkeiten einer über das Ich hinausragenden letzten Wirklichkeit einen wichtigen Platz gegeben. Er hat mit seiner intensiven Beschäftigung westlicher und östlicher Weisheitstraditionen zur Integration bewusstseinserweiternder Erkenntnisse in modernes psychologisches Denken entscheidend beigetragen. In meinem Verständnis hat die analytische Psychologie Wesentliches zur Struktur des Bewusstseins und zu Erkenntnisprozessen auszusagen.

Für mich ist Jung ein Vertreter subjektiven Erfahrungswissens absoluter Evidenz. Jung vertritt – wie die Mystiker und Weisheitstraditionen – die Bedeutung und Wirkmächtigkeit innerer Erfahrung. Dabei ist mir bewusst, dass für den gängigen Wissenschaftsdiskurs aber nur die naturwissenschaftlich-experimentelle Methode als Erkenntnisquelle des Wirklichen gilt. Ich bin aber davon überzeugt, dass wir nur dann einen Zugang zur Tiefendimension der Welt finden, wenn wir jenseits des Methodenkanons der modernen Wissenschaft suchen, der sich beschränkt auf Eindeutigkeit, Replizierbarkeit und Falsifizierbarkeit und von einem sehr eng gefassten Begriff der Evidenz ausgeht. Viktor Frankl hat in seinen Vorträgen und Schriften die Überzeugung vertreten, dass Psycho-

therapie letztlich nicht auf Wissen und Technik beruht, sondern auf Kunst und auf Weisheit. Auch Jung hat in seinen Arbeiten deutlich gemacht, dass spirituelles Erfahren der Wirklichkeit über ein rationales Erkennen der Wirklichkeit hinausgeht, das sich auf rein kognitives Erfassen abstützt. Erfahrung ist immer auch Wissen, das von innen, von innerem Erleben kommt, in Abgrenzung von einem analysierenden Wissen, das von aussen kommt. Spirituelle Erfahrungen sind Antworten auf das Geheimnis des Seins, das immer die Kategorie des Unbeschreibbaren, Unerklärbaren enthält.

Das Sein ist Mysterium, nicht weil es verborgen wäre, sondern weil Evidenz und Mysterium ein und dasselbe sind (Comte-Sponville, 2008, S. 169).

Mich hat das epistemologische Thema des Erkenntniswertes spiritueller Erfahrungen in meiner langjährigen Zen-buddhistischen Meditationspraxis, aber auch in der analytischen Praxis intensiv beschäftigt. Spirituelle Erfahrungen beziehen sich auf Erkenntnisse der wahren Natur des Menschseins und auf Einsichten in eine Letztwirklichkeit. In solchen Erfahrungen kann das Aufscheinen eines Sinngefüges der Welt hinter allen äußeren Erscheinungen geschehen.

Am IAAP-Kongress in Wien 2019 sprach ich über die Komplementarität rationaler Erkenntnisfähigkeit und transrationaler Erkenntnisgewinnung. Ich versuchte, den Spannungsbogen zwischen wissenschaftlichem Begreifen und numinosem Ergriffenwerden, zwischen Wissen und Weisheit, Wissenschaft und Spiritualität anhand eines Mythos und seiner Ikonographie zu amplifizieren.

Die Beziehung zwischen Wissen und Weisheit, dualem und non-dualem Bewusstsein ist auch im Buddhismus ein wichtiges Thema. Im Zen-Buddhismus wird zwischen *Small Mind* und *Big Mind* unterschieden. *Big Mind* bedeutet ein erweitertes Bewusstsein jenseits einer rein dualen Welterkenntnis; *Small Mind* entspricht dem, was in der Wissenschaft »default mode network« genannt wird. Die hypertrophierte Wissenschaftsrationalität, von Sheldrake als »Wissenschaftswahn« bezeichnet (Sheldrake, 2015), blendet alles transrationale Erfahrungswissen aus. Damit werden essentielle Erfahrungen innerer Seelenräume von der Wirklichkeit abgespalten und das Ganze verfehlt. Das hat zum Verlust eines sinnerfüllten transzendentalen Beheimatetseins des Menschen geführt. Unsere metaphysische Obdachlosigkeit ist auf dem Hintergrund des abhanden gekommenen ganzheitlichen Seelenverständnisses, wie es für die analytische Psychologie konstituierend ist, besser zu verstehen.

Wissenschaftliches Erfahrungswissen ist fixiert auf die objektivierende äußere Erfahrung, auf das Beschreiben, Messen und Analysieren beobachtbarer äußerer Tatsachen. Die Bewusstseinsforschung hat aber deutlich gemacht, dass auf diese Weise ein Teil der Wirklichkeit als das ganz Andere unerkannt bleibt. Eine wissenschaftlich empirische Erfahrungsperspektive bedarf auch der Innensicht, das heißt eines Blicks auf die Welt aus der Perspektive eines bewussten Ich. (Walach, 2013, S.414) Der innere subjektive Zugang zur Wirklichkeit kom-

plementär zum objektivierenden erfahrungswissenschaftlichen Ansatz – dieses Zusammengehen – entspräche einem neuen Paradigma. Ich denke, dass wir die Komplementarität dieser beiden Funktionsweisen brauchen, die ja letztlich auch auf unterschiedliche Seinsweisen verweisen. Der Molekularbiologe und buddhistische Mönch Matthieu Ricard schreibt:

Die Wissenschaft funktioniert ohne Spiritualität, so wie die Spiritualität ihre Ziele auch ohne Wissenschaft erreicht. Der Mensch aber braucht, um ganz zu werden, beides. (Ricard/Thuan, 2008)

Jung hat um diesen Konflikt zwischen Wissenschaft und Spiritualität gewusst und sich oft ambivalent, aber auch sehr kritisch zum hegemonialen Anspruch der Wissenschaft geäußert. Er hat den Finger auf die Schattenseite unserer westlichen Kultur mit ihrer linkshemisphärischen Dominanz gelegt, der Überbetonung des Rationalen und der Vernachlässigung und Abwertung der Fühlfunktion und Intuition. Letztlich ist er meiner Meinung nach für die Komplementarität von Wissenschaft und Spiritualität eingetreten.

Das Bewusstsein, das »bewusste Sein«, die Grundlage unseres In-der-Welt-Seins, ist uns am nächsten und gleichzeitig sehr schwer zu fassen, so wie wir unfähig sind, unser eigenes Gesicht zu sehen. Auch Kant hat in Bezug auf die Metaphysik von der Notwendigkeit einer »Umänderung der Denkart« gesprochen, was wir – in die moderne Wissenschaftssprache übersetzt – als einen Paradigmenwechsel bezeichnen können. Jung hat in meinem Verständnis für diesen Paradigmenwechsel, dieses »Aufwachen«, wie die gnostische Tradition es nennt, den Weg geebnet.

Ebenso wie in den konventionellen Religionen durch die Mystik wird heute auch in den klassischen Wissenschaften durch die Quantenphysik und Quantenbiologie eine Wirklichkeit enthüllt, die nur durch Paradoxa beschrieben werden kann. Mir hat immer gut gefallen, dass Jung, wenn er mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, nicht Wissenschaftler, sondern Mystiker zu sein, gekontert hat: »Etwas mehr Meister Eckhart täte gut«. Der mystische Kern der Jung'schen Psychologie wird nicht nur in seinem Bezug auf Meister Eckard und Jakob Böhme offensichtlich. Jung war davon überzeugt, dass alle mystischen Erfahrungen archetypische Wurzeln haben und dass das Ziel allen spirituellen Strebens die Beziehung zu diesem Urgrund ist, wo der einsame moderne Mensch an den »äußersten Rand der Welt gelangt ist, hinter ihm Abgefallenes und Überwundenes, vor ihm das zugestandene Nichts, aus dem noch alles werden kann« (Jung, 1928, § 150).

Auch seine Liebe zur Paradoxie rückt Jung in die Nähe der Mystiker. Die Weisheit der Paradoxie ist ein Hauptmerkmal spiritueller Erkenntnis, wie die mystischen Texte zeigen. Jung hat in Meister Eckhart eine verwandte Seele gesehen und ihn oft zitiert. Seine Weisheit des Loslassens, das »Entwerden« von allem »Was«, dass unsere Seele nicht durch Hinzufügen wächst, sondern durch Weg-

nehmen von allem, was das wahre Wesen verbirgt, gilt auch für Jung. Auch für meinen eigenen Individuationsprozess sind diese mystischen Weisheiten richtungsweisend.

Das Geschehenlassen, das Tun im Nicht-Tun, das Sich-Lassen des Meister Eckart wurde mir zum Schlüssel, mit dem es gelingt, die Türe zum Weg zu öffnen. Man muss psychisch geschehen lassen können (Jung, 1938, § 20).

Für meine Haltung bedeutet das, im therapeutischen Prozess Diagnosen, Konzepte, Erwartungen und Bewertungen immer wieder loszulassen, um möglichst wach, offen und präsent zu bleiben. Achtsam sein und Loslassen üben gehört zum Weisheitsschatz aller spirituellen Traditionen. Es ist eine Seinsweise des Ja zu dem, was ist, auch ein Ja zur Einsicht, dass Leben-Lernen Sterben-Lernen bedeutet. »Abschiedlich leben« ist eine Form des heilsamen Loslassens, eine mutige Begegnung mit der Vergänglichkeit unseres Seins.

Im achtsamen Wachsein tauche ich in den Lebensfluss ein und werde offen für Intuitionen und innere Bilder. Ein achtsamer Lebensvollzug bewirkt eine größere intuitive Durchlässigkeit und bringt mich mit meiner inneren Weisheit tiefer in Berührung. Diese Weisheit lässt mich erfahren, dass ich mich paradoxerweise finde, indem ich mich loslasse. In der Lebensform des Lassens mit der Leitidee des Vertrauens, der unauflösbaren Verbundenheit mit etwas Größerem und der Hingabe an ein organismisches Geschehen, gibt das kontrollierende, bewertende Ego seine Kontrollfunktion auf und schenkt dem Selbst Raum und eine Chance zu wirken.

Das Sein an der Grenze

Lange vor der intersubjektiven Wende hatte Jung darauf hingewiesen, dass subjektives Erleben für die Begründung einer psychologischen Theorie konstituierend ist (Jung, 1976, § 275) und sich maßgeblich auf das therapeutische Handeln auswirkt.

Er hat beschrieben, dass er bei der Frage, was denn sein ganz persönliches Lebensmuster wäre, zu denken aufgehört habe, denn er war »an eine Grenze gekommen« (Jung, 2016, S.192). Für mich ist die analytische Psychologie eine Psychologie an der Grenze, denn Jung ist selbst in seinem inneren Erleben und in seinen Beziehungen an Grenzen geraten und hat Grenzen überschritten. Die Grenzsituation seiner persönlichen Krise und ihre Verarbeitung im *Roten Buch* ist für mich ein Zeugnis schöpferischer Selbsttranszendenz, eine spirituelle Botschaft, dass die Seele mit einer Dimension verbunden ist, die über das Ich hinausweist. Zu Recht gilt die analytische Psychologie als europäischer Vorläufer der transpersonalen Psychologie, denn Erich Neumann hat erstmals 1953 den Begriff »transpersonal« verwendet. In Amerika entstand die transpersonale Bewegung mit Maslow und Grof erst in den sechziger Jahren. Das, was später in der

Transpersonalen Psychologie symbolische oder spirituelle Intelligenz genannt wurde, ist in den mythopoetischen Imaginationen des *Roten Buches* bereits vorweggenommen worden.

Auch in seiner Beschäftigung mit den Archetypen des kollektiven Unbewussten hat Jung die einengenden Grenzen des Bewusstseins gesprengt und den transzendentalen Aspekt der Archetypen beleuchtet. Dieses Grenzgängerische, das in meinem Verständnis traumatischen Ursprungs ist (Wirtz, 1989, 2018), hat in mir eine große Resonanz geweckt, habe ich doch in meinen eigenen Seinsberührungen mit Leben und Sterben erlebt, dass Katastrophen und Prozesse großer seelischer Not ein Tor zu tieferen Bewusstseinsräumen aufstoßen können, die vorher nicht zugänglich waren. Meine innere Seelenlandschaft war bereits bei meiner Geburt durch den Archetyp des Todes geprägt worden und früh musste ich lernen, dass Tod und Leben in einer paradoxen Einheit zusammengehören – »*Werden und Vergehen ist dieselbe Kurve*« (Jung, 1934, § 800) – und Anfang und Ende ein nicht teilbares Kontinuum bilden. So wurde mir das Mysterium des »Stirb und Werde« (Wirtz, 2018) auch wegleitend für meine therapeutische Arbeit in den Grenzregionen der Seele, denn diesem archetypischen Muster bin ich im Kontext meiner Traumatherapien oft begegnet. In diesen Therapien geht es um das Wiederherstellen eines identitätsstiftenden Sinn- und Werthorizonts, denn oft kreist die Therapie mit traumatisierten Menschen um den Archetyp von Sinn und Sinnlosigkeit. Die Not ist groß, sich in der Komplexität und dem Irrsinn und Unsinn traumatischen Geschehens neu zu verorten. Ich habe in den mehr als 40 Jahren meiner analytischen Tätigkeit viel über Bewältigungsmöglichkeiten des Unbewältigbaren gelernt, über die Würde des Humanen trotz der Entwürdigung durch inhumanes Geschehen. Ich habe die transformative Potenz traumatischen Lebensgeschehens kennengelernt und bin Zeugin geworden von der Wandlungskraft und den tiefgreifenden Bewusstseinsveränderungen unaussprechlicher Leiderfahrungen.

Das schwarze Loch suizidaler Sinnentleerung und die zerstörerischen Seelenverfinsterungen beim Betreten der Räume der Gewalt haben mich auch die Grenze meines an Heil und Heilung orientierten therapeutischen Selbstverständnisses fühlen lassen. Nicht nur in den finsternen psychiatrischen Notfallstationen des kriegsverwüsteten Ex-Jugoslawiens habe ich den Zustand der Entseelung, des Lebendig-tot-Seins kennengelernt, auch meine langjährige Arbeit mit Frauen, die Opfer sexueller Ausbeutung waren, mit Männern, die von ihren Priestern und Sporttrainern sexuell missbraucht wurden, mit Opfern von Massenvergewaltigungen im Krieg, und mit Holocaust-Überlebenden hat mich in diese Todeslandschaften der Seele initiiert. Dort musste ich schmerzlich erfahren, dass in dem seelischen Grenzland der aus den Folterkammern Entronnenen manchmal kein Heilkraut zu wachsen scheint. Ohne die überlieferten Erfahrungen des kollektiven Unbewussten, ohne mein spirituelles Verwurzelte sein und Vertrauen in einen letzten unbeweisbaren Sinn meines therapeutischen Mit-Seins und Mit-Tragens hätte ich dem Bösen nicht standhalten, die Ohnmacht nicht aushalten können.

Besonders die prospektive Funktion und die teleologische Struktur des Psychischen, wie die analytische Psychologie sie beschrieben hat, sind mir in der Therapie mit Menschen an den Nullpunkten der Existenz eine große Hilfe. Ich konnte auch auf mein Philosophiestudium zurückgreifen, wo ich mich mit Jaspers beschäftigt habe, der über Ausnahmesituationen geschrieben hat, in denen das Bild, das ich von mir habe, in Frage gestellt wird und auch mein Weltbild und mein Glaube ins Wanken gerät. Das sind die Stunden der Wahrheit; dort wird sich zeigen, wer ich bin und wer ich werden kann. Manchmal offenbart sich im Unsinn der Katastrophe, im Scheitern eine Einsicht in den Sinn des Ganzen und der *conditio humana*.

Karl Jaspers hat dafür den Begriff der Grenzsituation geprägt, die uns eine existentielle Wahrheit enthüllt, die Bedrohung unserer Existenz durch Tod, Schuld, Sinnlosigkeit, unsere Angst vor dem Nichts, der Leere, dem Schicksal. Jaspers sieht aber gerade in dem Erleiden dieser Grenzsituationen, in der radikalen Erschütterung die Möglichkeit, Transzendenz zu erfahren. Erst wenn wir zu der Grenzsituation Ja sagen, sie sich uns aneignen und dadurch überwinden, erweist sich, wer wir als Menschen eigentlich sind und wie wir werden können.

Diese Gedanken Jaspers' decken sich mit der Traumaforschung zu posttraumatischem Wachstum, denn traumatische Erfahrungen bedingen zwar großes Leiden, aber sie bringen auch Kräfte zur Entfaltung, die mit einer neuen Wertschätzung des Lebens, einer vertieften Spiritualität und Sinnerfahrung einhergehen. Überlebende verfügen nach traumatischen Erfahrungen oft über Fähigkeiten, integralere Perspektiven zum Leben auch in seinen traumatischen Dimensionen zu entwerfen, die auch auf dem Hintergrund der Emergenz- und Komplexitätstheorien verstehbarer werden. Die Wandlungskraft des Leidens ermöglicht Resilienz, vertiefte Selbsterkenntnis, Hingabe an das Selbst und Bewusstseinsweiterung. Jung betonte, wie wichtig es sei, das eigene Schicksal zu bejahen als etwas Geschicktes, uns Aufgetragenes damit es sich in Bestimmung zu wandeln vermag. Für ihn steht Destruktion oft im Dienst des Werdens, und er hat in Anlehnung an Rudolf Otto den schöpferischen und den zerstörerischen Aspekt des Numinosen zusammen gesehen.

Im Verständnis der analytischen Psychologie ist Krankheit und Verzweiflung eine Sinn- und Reifungskrise, aber der Verlust der Ganzheit und Einheit letztlich eine Herausforderung, eine vollständige Persönlichkeit zu werden und Verantwortung für die eigenen Schattenseiten zu übernehmen. Krankheit und Verzweiflung sind der Versuch der Natur, den Menschen aufzurütteln und ihn durch Hinabsteigen in die eigene Tiefe wieder mit den Quellen seines seelischen Lebens zu verbinden; sie verkörpern eine Chance im Prozess der Individuation.

Natürlich habe ich schmerzlich erfahren müssen, dass ich in den Traumatherapien meinen Patientinnen nicht das geben kann, wonach sie sich sehnen – Glaube, Liebe, Hoffnung, Erkenntnis –, aber ich habe von Jung gelernt, dass wir mit dem unbedingten Einsatz der ganzen Persönlichkeit, mit unserem Ja zum So-Sein des Anderen, mit unserer Achtung und Demut vor dem Rätsel menschlicher Existenz Glaube, Liebe, Hoffnung und Sinn erfahrbar machen können.

Wissen und Weisheit

In den letzten Jahren habe ich mich intensiv mit der Komplementarität von Wissen und Weisheit beschäftigt und arbeite gemeinsam mit meinem Mann an einem Buch, diese beiden Wege, die Wirklichkeit zu verstehen, miteinander zu versöhnen. Wir haben beide bei Dürckheim gelernt und teilen seine Überzeugung:

... Man bedürfte heute einer Art aktiver Weisheit, die Inneres mit Äusserem verbindet und die sieht, dass Inneres und Äusseres die beiden Pole eines untrennbaren Ganzen sind, eine Weisheit, die zugleich Befreiung des ausserordentlichen Potenzials an spirituellen Kräften des Menschen und ein Instrument zum Kampf für die Gerechtigkeit wäre.« (Dürckheim, 1981, S. 164)

Ich verstehe Weisheit als Herzenswissen, eine liebende Erkenntnisweise des Ganzen in seinem Wesen, Sinn und Ziel. Sie gehört für mich zu einer reifen Form von Spiritualität, in der das Ich seine Vormachtstellung aufgibt und sich öffnet für etwas Grösseres in dem sich der Mensch in seinem Sein erkennt und sich entsprechend seiner Bestimmung wandelt.

Ohne den Kontakt zu meiner inneren Weisheit, ohne mein Offensein für Intuition, mein Bemühen um die Integration des Guten, Wahren und Schönen wäre ich in den chthonischen Trauma-Gefilden verloren gegangen. Ich habe versucht, mit einer Synthese von Kopf, Herz und Körper die seelischen Wandlungsvorgänge zu begreifen und zu begleiten, versucht auch, mit dem Herzen zu sehen, wie der Fuchs dem kleinen Prinzen beigebracht hat, da das Wesentliche für die Augen unsichtbar ist. Es geht ja in der analytischen Arbeit nicht primär um Wissen und praktische Lösungsfähigkeit komplexer Probleme, sondern um die existenziellen Fragen nach dem »Warum« und »Wozu«. Ohne Weisheit lässt sich das Böse nicht ins eigene Weltbild integrieren und es braucht sie, um sich auch der Gewalt in uns selbst zu stellen und an ihrer Transformierung zu arbeiten.

Meine persönliche Beziehung zur Weisheit entdeckte ich in den Begegnungen mit Sophia in Russland, Guanyin in China und Tara in Indien. In meinem Arbeitsraum gibt es Ikonen und Skulpturen von Sophia, Guanyin und Tara; sie verkörpern für mich das weise, allumfassende Mitgefühl für menschliches Leiden. In der aktiven Imagination mit diesen archetypischen Weisheits-Figuren, lerne ich mehr und mehr die Unsicherheit und Unverstehbarkeit der Welt auszuhalten und für Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung einzutreten. Die Seinsweise dieser archetypischen Gestalten begleitet mich beim Durchwandern der seelischen Todeslandschaften meiner schwer traumatisierten Patientinnen. Diese archetypischen Personifikationen der Weisheit ermutigen mich auch, die dem Menschen zutiefst innewohnende Fähigkeit zur Liebe und Weisheit weiterzuentwickeln, um kreativer, mitfühlender und der universalen Verbundenheit bewusster zu werden.

Literatur

- Comte-Sponville, A. (2008). *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*. Zürich: Diogenes.
- Dürckheim, K.F. (1981). *Der Weg, die Wahrheit und das Leben. Erfahrungen auf dem Weg der Selbstfindung*. München: O. Barth.
- Jaffè, A., Hrsg. (2016). *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Ostfildern: Patmos.
- Jaspers, K. (1960). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- Jung, C.G. (1928/1931/1939/1946/1950/1969). Das Seelenproblem des modernen Menschen. In *Gesammelte Werke Bd. 10* (91–113). Olten: Walter.
- Jung, C.G. (1929/1950). Ziele der Psychotherapie. In *Gesammelte Werke Bd. 16* (48–63). Olten: Walter.
- Jung, C.G. (1934/1947). Seele und Tod. In *Gesammelte Werke Bd. 8* (445–455). Olten: Walter.
- Jung, C.G. (1934/1954). Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten. In *Gesammelte Werke Bd. 9/1* (13–51). Olten: Walter.
- Jung, C.G. (1938/1957). Kommentar zu «Das Geheimnis der Goldenen Blüte». In *Gesammelte Werke Bd. 13* (13–63). Olten: Walter.
- Jung, C.G. (1947/1954). Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen. In *Gesammelte Werke Bd. 8* (185–261). Olten: Walter.
- Jung, C.G. (1952/1953/1961/1967). Antwort auf Hiob. In *Gesammelte Werke Bd. 11* (367–471). Olten: Walter.
- Jung, C.G. (1976). Tavistock lectures. In *Gesammelte Werke Bd. 18* (289–314). Olten: Walter.
- Jung, C.G. Psychotherapie und Weltanschauung, aus: »Aufsätze zur Zeitgeschichte«. Zürich 1946. In: Jaffé, A., Zacharias, G. P. (1925). *Welt der Psyche*. München: 1973.
- Kafka, F. (2008). *Ein Landarzt*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Walach, H. (2013). *Psychologie. Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ricard, M., Thuan, T.X. (2008). *Quantum und Lotus. Vom Urknall zur Erleuchtung*. München: Arkana.
- Sheldrake, R. (2015). *Der Wissenschaftswahn*. München: Droemer.
- Wirtz, U. (1989). *Seelenmord. Inzest und Therapie*. Zürich: Kreuz.
- Wirtz, U. (1991). *Zentrale Begriffe zum Verständnis des Problems*. In C. Heyne (Hrsg.) *Tatort Couch* (29–52). Zürich: Kreuz.
- Wirtz, U. (1992). *Der Verrat am Eros*. In D. Hoffmann-Axthelm, D. (Hrsg.). *Verführung in Kindheit und Psychotherapie* (12–24). Oldenburg: Schwabe.
- Wirtz, U. (1993). *Missbrauch in der Therapie*. In K. Bachmann u. W. Böker (Hrsg.). *Dialog. Zeitschrift für Biodynamische und Transformationale Psychologie* (56–64) Oldenburg: Transform.
- Wirtz, U. (1994). *Therapie als sexuelles Agierfeld*. In K. Bachmann & W. Böker (Hrsg.), *Sexueller Missbrauch in Psychotherapie und Psychiatrie*. Bern: Huber.

- Wirtz, U. (1996). *Feministische Ethik und Psychotherapie*. In R. Hutterer-Krisch (Hrsg.). *Fragen der Ethik in der Psychotherapie*. Wien, New York: Springer.
- Wirtz, U. (2000). *Lieber C. G. Jung*. In M. Schiess (Hrsg.): *Lieber C. G. Jung. Was ich Ihnen schon immer sagen wollte* (153–164). Düsseldorf: Walter.
- Wirtz, U. (1998). *Das Trauma sexueller Gewalt im supervisorischen Kontext*. In C. G. Jung-Institut Zürich (Hrsg.). *Handbuch zur Supervision*. Küsnacht: C. G. Jung Institut.
- Wirtz, U., Zöbeli, J. (1995). *Hunger nach Sinn. Menschen in Grenzsituationen, Grenzen der Psychotherapie*. Zürich: Kreuz.
- Wirtz, U. (2009). *The symbolic Dimension in Trauma Therapy*. In *Symbolic Life*, vol. 82 (31–52). New Orleans: Spring Publications.
- Wirtz, U. (2008). *Werden, die wir sind. Individuation als spiritueller Prozess*. In A. Reiter, A. Bucher (Hrsg.). *Psychologie-Spiritualität-Interdisziplinär* (102–114). Frankfurt: Dietmar Klotz.
- Wirtz, U. (2012). *Von der Weisheit des Loslassens*. In *Jung Journal 2012, Heft 27, Jg. 15*, (19–25).
- Wirtz, U. (2020). *Das Mysterium des ›Stirb und Werde‹*. In L. Müller & A. Müller (Hrsg.). *Quintessenz: Wozu es sich zu leben lohnt*. (368–378) Stuttgart: Verlag opus magnum.
- Wirtz, U. (2018). *Stirb und Werde. Die Wandlungskraft traumatischer Erfahrungen*. Ostfildern: Patmos.

Dr. Ursula Wirtz ist klinische Psychologin und Psychoanalytikerin (C.G. Jung). Sie promovierte in Philosophie und Germanistik an der Universität München und arbeitet in eigener Praxis in Zürich sowie als Dozentin, Lehranalytikerin und Supervisorin am Internationalen Seminar für Analytische Psychologie Zürich (ISAP). Internationale Lehr- und Ausbildungstätigkeit, Publikationen zu den Themen Trauma, Ethik und der Verbindung von Psychotherapie und Spiritualität.

Fulvio Marchese, Barbara Bonanno, Daniele Borinato,
Sofia Burgio, David Mangiapane, Marco Matranga,
Epifania Saputo und Daniele La Barbera

Psychose, Symbol, Affektivität 2

Eine alternative Sichtweise auf die Behandlung
der psychotischen Störung¹

Zusammenfassung: Dies ist der zweite von zwei Beiträgen über unsere Studie zu einem integrativen Behandlungsansatz für psychotische Störungen, welche an der Abteilung für Psychiatrie der Poliklinik der Universität Palermo über einen Zeitraum von ungefähr 15 Jahren durchgeführt wurde. In diesem Teil konzentrieren wir uns auf die klinischen Aspekte der Studie. Ziel dieser Studie war es, die bestmögliche Behandlungsmethode zu finden und die Prognose für betroffene Patienten zu verbessern. Wir haben die Wirksamkeit einer Reihe an psychotherapeutischen Behandlungsmethoden (darunter die kognitive Verhaltenstherapie, systemische und psychodynamische Psychotherapie, Gruppentherapie und andere) sowie psychopharmazeutischen, psychiatrischen Rehabilitations- und psychopädagogischen Behandlungsmöglichkeiten untersucht und dabei einen hermeneutischen anstelle eines systematischen Ansatzes verfolgt. Wir kamen im Zuge dieser Studie zu der Schlussfolgerung, dass alle psychotischen Funktionen mit einem psychischen Kernproblem beginnen, das mit der emotionalen Entwicklung zusammenhängt. Wir beschreiben in diesem Beitrag, wie sich die zentralen Symptome akuter psychotischer Manifestationen (Wahnvorstellungen und Trugwahrnehmungen) eine verschlüsselte psychologische Bedeutung zunutze machen, die anhand der symbolischen Sprache des Patienten entschlüsselt werden kann. Diese Sprache ist ein zentrales Element sowohl in der Diagnose als auch in der Wahl der Behandlungsmethode. Der Beitrag beschreibt, wie wir unser Verständnis der Psychose von einer Erkrankung des Gehirns zu einem Neuordnungsprozess der psychischen Funktionen revidiert haben, und präsentiert die wichtigsten Ergebnisse unserer Studie.

Schlüsselwörter: affektive Neurowissenschaft, Affektivität, Analytische Psychologie, C. G. Jung, J. W. Perry, Ausbruch der Psychose, Behandlung von Psychosen

¹ Erstveröffentlichung: Journal of Analytical Psychology, 2021, 66(2), 200–220. Wir danken dem JAP für die freundliche Genehmigung zu Übersetzung und Abdruck. Übersetzung: Susanne Höfler.

Die Bedeutung von Wahnvorstellungen in der Analytischen Psychologie

Dieser Beitrag konzentriert sich vor allem auf einen spezifischen Aspekt der Psychose: den symbolischen Gehalt von Wahnvorstellungen. Dieses Thema bedarf aufgrund seiner Komplexität und seines Umfangs einer gesonderten Diskussion; hier soll daher nur eine Einführung in das Thema erfolgen, die hoffentlich einen ausreichenden Überblick bietet. Die Kodifizierung und Systematisierung von wahnhaltiger Sprache unter Berücksichtigung der darin enthaltenen Symbolik ist im Jung'schen Denken ein zentrales Anliegen (Jung, 1912; Perry, 1976, Marchese et al., 2015). Perry entwickelte dafür einen konzeptionellen Rahmen, der insgesamt zehn Punkte umfasst. Wir haben einen synthetischeren Ansatz gewählt und werden daher nur auf fünf seiner ursprünglichen Punkte näher eingehen. Diese Entscheidung trafen wir aus Platzgründen; wir hoffen, damit nicht die Ideen des Autors zu verfälschen. Vor allem aber hoffen wir, dass Perrys Ideen durch die nachfolgenden klinischen Fallbeispiele besser verständlich werden.

Der Mittelpunkt der Welt: Die Manifestation der psychischen Dynamik, die der akuten Psychose vorausgeht, geht in der Regel mit der Tatsache einher, dass der Patient eine Aktivierung seines eigenen Lebens verspürt. Dies äußert sich in Form von Verfolgungsgedanken oder einer interpretativen Verzerrung (wie beispielsweise der Ruf Gottes); der Betroffene fühlt sich in der Regel wie die Hauptperson in einem Ereignis von großer Bedeutung. Der Patient hat das Gefühl, sich inmitten einer internationalen Verschwörung zu befinden, göttlicher Herkunft zu sein oder eine außerordentlich wichtige Person zu sein. Perry nennt dies *Zentrum des Geschehens* (Perry, 1976). Die psychologische Bedeutung dieses Aspekts des wahnhaften Zustands kommt durch das Bedürfnis zum Ausdruck, das Selbst in den Mittelpunkt des Interesses des Patienten zu rücken; im Speziellen geht es darum, dass der Patient das Gefühl hat, in etwas Obskures, Unergründliches verwickelt zu sein, das er nicht versteht. Die Wahrnehmung als Zentrum des Geschehens ist die unbewusste Manifestation eines Bedürfnisses des nuklearen Selbst, sich selbst neu zu definieren und die entwicklungspsychologische Blockade zu überwinden, die durch die einseitige Beschaffenheit des Bewusstseins bedingt ist. Es handelt sich wahrscheinlich um einen Kompensationsprozess für die Tendenz, die Innenwelt zu ignorieren, und die Unfähigkeit, ihr zuzuhören. Es ist gerade diese Phase, die den Weg zu jenem psychischen Rekonfigurationsprozess bereitet, der den Kern dieser Hypothesen bildet. Die Wahrnehmung als Zentrum des Geschehens ist Jaspers Konzept der *Wahnstimmung* (1959) sehr ähnlich, die:

mit dem quälenden und schrecklichen Gefühl einer fortschreitenden und undefinierbaren Transformation der Welt einhergeht; einem Wandel der Gesinnungen der anderen Menschen, die unheimliche, mysteriöse und gleichzeitig nicht näher

fassbare Bedeutungen annehmen. Das verstörte Subjekt ist nicht in der Lage, ein Urteil darüber fällen, was in ihm selbst und um es herum vorgeht, und weist reduzierte motorische Aktivität auf. Es scheint in seinem Urteil über die Welt, die es umgibt, festzuhängen, vermutet aber, dass das, was vor sich geht, ihm schadet und nicht zufällig geschieht. (Muscillo et al., 2005, S. 243)

Das Thema der *Rückkehr zu den Ursprüngen*, das sich in der Regel in der Anfangsphase der psychotischen Zustands manifestiert, ist gekennzeichnet durch das Bedürfnis, allein zu sein, sowie durch sozialen Rückzug, was eine klare Manifestation der Regression in infantile Verhaltensweisen zur Folge hat. Nicht selten bringen Patienten in dieser Phase den Wunsch zum Ausdruck, bei den Eltern zu schlafen, oder sie fordern besondere Aufmerksamkeit oder zeigen unkontrollierte emotionale Verhaltensweisen, die jenen der Kindheit ähneln. Am deutlichsten kommt diese Phase in Form von oraler Regression zum Ausdruck, wie sie Sechehaye (1950) beschreibt. Diesem Zustand frei Ausdruck verleihen zu können ist für den Patienten von fundamentaler Bedeutung. Aus neurodynamischer Sicht hängt dieser Zustand mit dem Großteil der neuro-biochemischen Aktivität zusammen, die konzentriert in den subkortikalen Bereichen auftritt (Panksepp & Biven, 2012; Silverstein, 2014). Das therapeutische Betreuungssystem muss diese Situation schützen, um den Prozess der Neudefinition des synaptischen Netzwerks zu unterstützen, in dem neuronale Verbindungen zwischen dem Neokortex und dem limbischen System wiederhergestellt werden. Wir gehen davon aus, dass die Neurotransmitter dem Neokortex über völlig neue Pfade Energie zuführen.

Das Thema des *Konflikts der Gegensätze* ist der stärkste Ausdruck des Konflikts zwischen dem, was als »gut« identifiziert wurde, und dem, was als *schlecht* beurteilt wird. Wenn wir uns vorstellen, was der Patient unter dem unbewussten Druck des Bindungssystems von sich selbst verdrängen musste, oder wenn wir daran denken, was ein Individuum als positiv, wenn auch nicht authentisch betrachten und nach außen hin zeigen könnte, um von anderen akzeptiert zu werden, können wir begreifen, welche zerstörerische Kraft der psychische Prozess innehat, in dem der Konflikt zwischen Gut und Schlecht stattfindet. Perry sieht in diesem Thema den titanischen Zusammenstoß zwischen dunklen Mächten und positiven Helden beziehungsweise den ewigen Konflikt zwischen Gott und dem Teufel. Es handelt sich um einen der heikelsten Aspekte in der Analyse, weil kein echter Sieger gekürt werden kann. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Integration der unbewussten Aspekte, die in Psychosen oft wie der Schlupfwinkel für alle negativen Aspekte der menschlichen Psyche und des Bewusstseins erscheinen; wir sind uns jedoch dessen bewusst, dass dies kein Synonym für Wahrheit oder das absolut Gute ist.

Die *Heilige Hochzeit* (*Hierogamie* oder *Hieros gamos*) steht für das Thema der Durchdringung aller Elemente der psychischen Totalität sowie für die Integration der beiden unterschiedlichen Grundkonstellationen (männlich und weiblich). Dieses Konzept unterscheidet sich vom Konflikt der Gegensätze insofern, als es sich bei den Subjekten hier nicht um gegensätzliche Elemente (gut vs. schlecht, schön vs. hässlich) handelt, sondern stattdessen die Idee thematisiert wird, dass die psychische Totalität von Elementen bestimmt ist, die einander durchdringen (Jung, 1955/1956). Der männliche und der weibliche Archetyp verfügt jeweils intrinsisch über positive und negative Bedeutungen; damit ist die *Hieros gamos* eigentlich die Schaffung eines Symbols, das aus vier Elementen besteht. Es ist kein Zufall, dass viele Jungianer, darunter auch Perry und Jung, das Mandala – den viergeteilten Kreis – als das Symbol für den Archetyp des Selbst gewählt haben (Perry, 1953). In der Realität des psychotischen Patienten gibt es oft ein starkes Bedürfnis danach, eine sexuelle Verbindung mit einem anderen Menschen einzugehen (wobei diesem Bedürfnis eine spirituelle Bedeutung zukommt) sowie in manchen Fällen das Bedürfnis, einer anderen Person die Rolle eines symbolischen Vaters oder einer symbolischen Mutter zuzuschreiben. Eine weitere mögliche Ausdrucksform davon ist die Darstellung der Vereinigung von Sonne und Mond, was ein wiederkehrendes Bild in aktiven psychotischen Wahnvorstellungen ist.

Klinisches Fallbeispiel

Vor einigen Jahren haben wir eine Patientin nach dem Ausbruch ihrer psychotischen Episode begleitet. Wir übernahmen ihre Betreuung in der Phase der symptomatischen Remission. Der Ausbruch ihrer Psychose ereignete sich während eines Schulausflugs nach Prag, der Heimatstadt ihrer Mutter. Ihre Mutter hatte alle Beziehungen zu ihrer Ursprungsfamilie abgebrochen, und die Patientin war noch nie zuvor in dieser Stadt gewesen. Es handelte sich um einen sehr intensiven psychotischen Zusammenbruch von maniformer und höchst erotischer Natur. An dieser Stelle sollten wir erwähnen, dass die Patientin bei der Familie ihres Vaters aufgewachsen war und ihre Rückkehr nach Prag die Vereinigung mit der anderen Hälfte ihrer persönlichen Geschichte und der Familiengeschichte symbolisierte. Die Patientin erzählte uns, dass sie sich während dieser Zeit wie eine Prinzessin in einem Schloss gefühlt hatte und ständig das Bedürfnis hatte, mit ihrem Partner zu schlafen, der ihr in dieser Zeit wie ein antiker Ritter erschien, in Wirklichkeit jedoch einer ihrer Schulkollegen war, der ebenfalls an dieser Reise teilnahm. Dies war eine der klarsten Darstellungen des Themas der Heiligen Hochzeit, die uns im Zuge unserer Beobachtungen untergekommen sind.

Das Grundsatzthema von *Tod und (Wieder-)Auferstehung* bezieht sich am ehesten auf die Prognose. Wie Hillman (1964) sagt, muss jede echte psychische Veränderung auch die Erfahrung von Trauer, also den Tod einer bestimmten Form des Seins, beinhalten, um Platz für das zu machen, was kommt. Dieses Element ist in der Psychose besonders ausgeprägt. Da wir hier von symbolischen Manifestationen sprechen, ist es nicht einfach, eine konzeptuelle Schlussfolgerung zu ziehen. Einerseits ist es notwendig, dass ein Teil von uns stirbt, damit Veränderung möglich wird, andererseits könnte der Tod dann in der Psychose die symbolische Repräsentation einer Niederlage, der Kapitulation vor den zerstörerischen Kräften des Unbewussten sein. Das Thema der Fragmentierung, gebrochen zu sein durch die Kräfte des Bösen (Sechehaye, 1950; Marchese, 2015), könnte Ausdruck dieser Defragmentierung der vorherigen Persönlichkeit sein, auf die im besten Fall eine Neuordnung des Selbst folgt (Perry, 1976). Schließlich handelt es sich um das gleiche Mythologem wie der Mythos von Isis und Osiris, in dem Osiris in Stücke zerbricht, bevor er dank Isis' Hilfe, die seine Körperteile zu einer erneuerten und höheren spirituellen Lebensform wieder zusammensetzt, wiederaufersteht (Neumann 1949). Die Auferstehung könnte wie gerade beschrieben also für einen erfolgreichen Übergang stehen, aber wenn wir fälschlicherweise glauben, dass der Patient geheilt ist, nur weil eine symptomatische Remission stattgefunden hat, ist es sehr wahrscheinlich, dass die Wiedergeburt vielmehr das Ergebnis eines Wunsches des Ich ist und nicht ein Prozess, der aus dem Selbst heraus entstanden ist und ihm folgt.

Die klinische Praxis und ihre Entwicklungen

Im Folgenden erläutern wir, mit welcher Art von Patienten wir im Zuge unserer Studie hauptsächlich gearbeitet haben. Sie alle waren Patienten, die unter die Diagnosegruppe der psychotischen Störungen gemäß DSM-5 (APA 2013) fallen. Zusätzlich zu diesen Patienten haben wir auch jene mit Diagnosen bipolarer Störungen miteinbezogen, bei denen es zu akuten psychotischen Episoden kam. Patienten, deren psychotische Symptome allerdings nur ein sekundäres Phänomen eines allgemeinen psychopathologischen Bildes darstellten (zum Beispiel bei genetisch bedingten Syndromen oder Fällen von perinataler Anoxie), haben wir nicht in die Studie aufgenommen. Bei diesen Patienten findet unserer Erfahrung nach kein Eindringen des Unbewussten statt, das zu einem Zusammenbruch des Ich führt, schlicht und ergreifend, weil sich die Ich-Struktur nie gefestigt hat. Das soll aber nicht heißen, dass diese Fälle nicht trotzdem auch eine symbolische Bedeutung in sich tragen; das Problem ist vielmehr, dass der Patient, wie gesagt, über keine gefestigte Ich-Struktur verfügt, auf die er sich stützen könnte, und daher keine stabilen Formen der Neuordnung und Integration unbewusster Inhalte möglich sind.

Wir haben unseren Ansatz im Zuge der Betreuung sowohl ambulanter als auch stationärer Patienten überprüft, die sich entweder in der Akut- oder Remissionsphase befanden. Der wichtigste Faktor war in allen Fällen, dass wir die Geschichte des Patienten während der akuten Phase und im Speziellen die narrative Struktur der wahnhaften Zusammenbrüche in Erfahrung bringen konnten. Die wahnhaften Prozesse eines Patienten sind viel einfacher in jener Phase auszumachen, in der sie sich manifestieren. Sobald der am besten geeignete therapeutische Ansatz identifiziert wurde, erwies es sich als am einfachsten, den Patienten zu bitten, uns die Geschichte zu erzählen, die er andernfalls für sich behalten würde. Im Allgemeinen war unsere Vorgehensweise vergleichbar mit der Situation, wenn man jemanden bittet, die Handlung eines Films nachzuerzählen, den man selbst nicht gesehen hat. Dafür muss man eine interessierte, aber gleichzeitig höfliche und respektvolle Haltung einnehmen. Die größten Überraschungen in diesen Geschichten bergen unserer Erfahrung nach die logisch-zeitlichen Zusammenhänge.

Klinisches Fallbeispiel

Ein Patient, der in ein Krankenhaus eingewiesen wurde, nachdem er seine Ex-Freundin gestalkt hatte, behauptete, dass das Kind, das jene Ex-Freundin fast sechs Monate davor bekommen hatte, von ihm war. Der gleiche Patient erzählte uns jedoch auch, dass ihre Beziehung vor etwa zwei Jahren beendet worden war. Als wir ihn auf die zeitliche Diskrepanz zwischen den beiden Ereignissen hinwiesen, änderte sich die Haltung des Patienten, und er erklärte uns in einem vertraulicheren Ton, dass er die Reinkarnation Gottes sei und er darum in der Lage gewesen wäre, aus der Ferne ein Kind zu zeugen. Wir wollen an dieser Stelle nicht die symbolische Bedeutung dieser Wahnvorstellung ergründen, sondern hervorheben, dass das, was von außen wie eine Geschichte ohne narrative Struktur aussah und fälschlicherweise als antisoziale Persönlichkeitsstörung diagnostiziert worden war, in Wirklichkeit eine innere Kohärenz und Struktur aufwies. Mit der richtigen Haltung wird immer das vollständige und wahre Bild zum Vorschein kommen.

Wie bereits erwähnt, bringt die Arbeit mit psychotischen Patienten während ihrer Remissionsphase bestimmte Schwierigkeiten für unsere Herangehensweise mit sich, und dies hat verschiedene Gründe. Viele Patienten wurden beispielsweise durch eine Zwangseinweisung in ein Krankenhaus traumatisiert, und weil es sich dabei um eine Erfahrung handelt, die sie tendenziell vergessen oder sogar komplett aus ihrem Gedächtnis streichen, sind die Patienten nur selten bereit, über ihre Wahnvorstellungen zu sprechen.

Ein weiteres Problem stellen die akuten Phasen selbst dar: Wenn der Patient während der Behandlung eine akute Episode hatte, musste er mit ziemlicher Sicherheit in ein Krankenhaus eingewiesen werden, was den psychotherapeu-

tischen Prozess unterbricht. Wenn möglich haben wir jedoch immer versucht, dem therapeutischen Prozess eine gewisse Kontinuität zu geben, indem wir unsere Zusammenarbeit mit dem zuständigen Psychiater intensiviert haben und eine relativ geringe Medikamentendosis verschrieben wurde. Im Idealfall gelang es uns, die Einweisung des Patienten in ein Krankenhaus zu verhindern, und in manchen Fällen konnten wir durch eine Erhöhung der Therapiesitzungsfrequenz den Patienten während der »Entfaltung« seiner Psychose unterstützen. Perry sagt, dass man während der akuten Phase jegliche Interpretation vermeiden sollte, schlicht und ergreifend weil es wichtig ist, zuzuhören und so den Erzählprozess zu begünstigen. Sobald der Patient das Gefühl hat, dass ihm aufrichtig zugehört wird, und er merkt, dass das, was er sagt, als interessant befunden und verstanden wird, schwindet das Gefühl der Entfremdung und infolgedessen wird diese neu entstandene Brücke zur Realität zu einer essenziellen Stütze für den Patienten (Perry, 1976).

Unsere Arbeit konzentriert sich allerdings nicht nur auf das Setting an sich, sondern ist vielmehr eine geistige und therapeutische Haltung mit einer eigenen Ätiologie und einer spezifischen Herangehensweise an den therapeutischen Prozess. In psychotischen Störungen muss der Prozess seinem natürlichen Verlauf folgen; es ist die Aufgabe des Behandlungsansatzes, sich an die Bedürfnisse des Patienten anzupassen. Die Methode, die wir in den letzten Jahren hauptsächlich angewendet haben, ist die wöchentlich stattfindende Einzeltherapie, wobei die Sitzungsfrequenz während der Akutphasen der Erkrankung nach Möglichkeit erhöht wurde. Wir baten die jeweiligen Psychiater, uns zu vertrauen und dafür zu sorgen, dass die psychopharmazeutische Behandlung nicht darauf abzielt, alle psychotischen Symptome abzuschalten, sondern die Medikation in einer Dosis zu verabreichen, die ein biochemisches Containment-System zur Eindämmung von Angstzuständen schafft, während die psychischen Schöpfungen erhalten bleiben. Wir haben uns deswegen vorwiegend für Einzelpsychotherapie entschieden, weil es das am einfachsten umzusetzende Setting war, und nicht, weil wir es notwendigerweise für das beste hielten.

Wir haben diese Behandlungsmethode über ein Jahrzehnt lang verfeinert und konsolidiert und Dutzende von Patienten begleitet, von denen viele eine weitgehend zufriedenstellende Entwicklung gezeigt haben. Leider haben wir beobachtet, dass unbewusste wahnhaft Manifestationen ebenso wie Träume auch eine ungünstige Komponente im Hinblick auf die Prognose mit sich bringen, für die es noch keine Behandlung zu geben scheint. Jeder, der Erfahrung mit der psychotischen Realität hat, weiß, dass Wahnvorstellungen manchmal eine explosive und selbstzerstörerische Kraft haben können; dies möchten wir anhand eines weiteren Beispiels illustrieren:

Klinisches Fallbeispiel

Eine junge Frau erlitt ihre erste psychotische Episode in ihren frühen Zwanzigern und eine weitere einige Jahre später. Die Themen in ihren Wahnvorstellungen waren meist mystisch-religiöser Natur. Damit einher ging eine ausgeprägte Tendenz zur sexuellen Enthemmung. Einige Jahre nach dem Ausbruch der Krankheit begab sich die Patientin während einer Phase der symptomatischen Remission in Behandlung. Sie war bereit, über ihre Wahnvorstellungen zu sprechen, und der therapeutische Prozess verlief ein Jahr lang erfolgreich. Lange Zeit traten keine neuerlichen psychotischen Episoden auf. Im Laufe des therapeutischen Prozesses erkannte die Patientin, wie sie trotz ihrer Jungfräulichkeit, die sie um jeden Preis bis zur Ehe bewahren wollte, während der akuten Phasen das Gefühl hatte, von einem erotischen Feuer ergriffen zu werden, infolgedessen sie gelegentlich idealisierte sexuelle Erlebnisse hatte. Diese Erlebnisse gaben ihr das Gefühl, auch sich selbst zu erhöhen (Heilige Hochzeit). Im Laufe der Behandlung erfuhren wir, dass ihre Mutter einst eine sehr schöne Frau gewesen war und ihr Ehemann wegen ihres offenkundig verführerischen Verhaltens anderen Männern gegenüber sehr eifersüchtig war. Außerdem hatte die Mutter der Patientin offenbar eine stark rivalisierende Beziehung mit ihrer Tochter.

Mit zunehmendem Alter verfiel die Mutter jedoch in eine tiefe Depression; einige Zeit nach Therapieende verstarb die Mutter der Patientin. Kurz darauf erlitt die Patientin, die in der Zwischenzeit geheiratet und ein Kind bekommen hatte, eine weitere psychotische Episode. Während dieser manischen Episode erlebte die Patientin die stärkste sexuelle Aktivierung ihres Lebens; so stark, dass sie sogar während ihres Krankenhausaufenthalts promiskuitive Beziehungen einging. Anschließend erzählte sie alles ihrem Ehemann. Der Mann, der sich bis zu diesem Zeitpunkt um die Probleme seiner Frau gekümmert hatte, konnte nicht ertragen, was passiert war, und entschloss sich, sich von ihr zu trennen, als ihre Symptome abgeklungen waren. Kurz darauf wurde auch entschieden, dass das Kind angesichts des instabilen Zustands der Mutter beim Vater leben sollte. Wenig später sollte die Erkrankung der Patientin in die Chronifizierung abgleiten. Seither lebt sie dauerhaft in einer unrealistischen Vorstellungswelt; oft stellt sie die archetypische Figur der Jungfrau Maria nach, wie sie ihr heiliges Kind im Arm hält. In diesem Fall möchten wir nur auf den Aspekt der Wahnvorstellung eingehen: Höchstwahrscheinlich war im Unbewussten der Patientin ein ungelöster Mutterkomplex vorhanden, der ihre psychologische Entwicklung behinderte. Der Konkurrenzkampf mit ihrer Mutter, dem sie sich immer unterworfen hatte, war mit deren Tod überwunden gewesen. Erst dann konnte sich die explosive Kraft des Mutterkomplexes wieder manifestieren, und das Ausleben ihrer Sexualität stellte vermutlich das Bedürfnis nach Ausdruck der eigenen Macht und Emanzipation dar. Dieses Verhalten führte jedoch zu einer Identifikation mit ihrer Mutter, und jegliche sexuelle Verdrängung, die eng mit der Figur der Mutter verknüpft ist,

wurde wieder freigesetzt, was die verheerendsten Folgen für ihr Leben nach sich ziehen sollte. Heute lebt sie wieder in ihrer Heimatstadt und bereut die Trennung nach wie vor, während sie eine flüchtige Affäre nach der anderen hat.

Unserer Erfahrung nach ist die Grundlage für einen wirksamen therapeutischen Prozess Folgendes:

- die Übernahme der Betreuung des Patienten zum Zeitpunkt des Ausbruchs der Psychose
- die Behandlung des Patienten in jungen Jahren
- pharmakologische Intervention zum Zwecke der Regulierung von Angst- und Unruhezuständen, statt die wahnhaft psychotische Aktivierung vollständig zu unterbinden (niedrige Dosierungen von Neuroleptika).

Das Pilotprojekt Diabasis-2

Das Projekt Diabasis-2 befasst sich mit der theoretisch-wissenschaftlichen Untersuchung und integrativen Behandlung psychotischer Erkrankungen. Das Konzept dafür ist aus der Zusammenarbeit zwischen dem Lehrstuhl für Psychiatrie der Medizinischen Fakultät der Universität von Palermo und dem Istituto Meridionale, dem Italienischen Institut für Analytische Psychologie, hervorgegangen und wird an der multidisziplinären Abteilung für Psychiatrie (U.O.C.) der Polyklinik der Universität von Palermo durchgeführt, wo die damit verbundenen Dienstleistungen angeboten und die dazugehörige Forschung durchgeführt werden kann. Die Ausgangshypothese, die auf affektiver Neurowissenschaft, Jung'scher Psychoanalyse und den im Laufe der Jahre gesammelten klinischen Erfahrungen beruht, ist, dass die psychotische Manifestation keine psychische Erkrankung, sondern die Aktivierung eines natürlich bedingten neurodynamischen Prozesses ist, der auf die Rekonfiguration der psychisch-affektiven Funktionen abzielt (Perry, 1976; Panksepp & Biven, 2012). Die experimentelle Phase begann in der zweiten Jahreshälfte von 2017 und endete im Dezember 2018; die gewonnenen Ergebnisse sind vielversprechend.

Im Wesentlichen wählten wir dabei sechs Patienten zwischen 18 und 38 Jahren anhand der oben beschriebenen Parameter aus. Nur bei einem von ihnen handelte es sich um die erste Episode, sich alle anderen befanden sich in einem fortgeschritteneren Krankheitsstadium. Zur Behandlung der Patienten wählten wir einen integrativen Ansatz bestehend aus neuroleptischer Pharmakotherapie, Einzelpsychotherapie und gruppentherapeutischen Sitzungen. Das Projekt dauerte 18 Monate und stellt einen zentralen Abschnitt in unserer laufenden Studie dar. Es wurde offiziell auf dem XXI. Internationalen Kongress für Analytische Psychologie in Wien präsentiert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Zuge dieses Projekts – trotz der geringen statistischen Relevanz aufgrund der kleinen Stichprobengröße, des Fehlens einer Kontrollgruppe und der Heterogenität der Versuchsgruppe (Alter, Krankheitsstadium) – bestätigt werden konnte, dass ein integrativer Ansatz (Einzel- und Gruppentherapie), der sich auf die affektive Beziehungsdimension und die Bedeutung der psychotischen Symptome konzentriert, vielversprechende therapeutische Ergebnisse hervorbringen kann. Bei der Arbeit im Einzelsetting haben wir uns hauptsächlich auf die Bearbeitung wahnhafter Inhalte konzentriert (Perry, 1974, 1976; Marchese et al., 2015). In den Gruppensitzungen ließen wir die Gruppenmatrix jedoch eigenständig eine eigene Identität entwickeln, und darauf basierend haben wir einen Prozess der Aufarbeitung und psychischen Weiterentwicklung eingeleitet (Foulkes, 1964, 1975). In der Anfangsphase kamen bei der Gruppenarbeit außerdem die psychologische Unreife und die Beziehungsschwierigkeiten jedes Teilnehmers deutlich zum Vorschein.

Die Patienten wurden zu Beginn und am Ende der Behandlung anhand der folgenden Verfahren evaluiert:

- PANSS-Bewertungsskala (Positive And Negative Syndroms Scale); (Kay, Fiszbein & Opler, 1987)
- Rorschach-Test (Comprehensive System) (Rorschach, 1921; Exner, 2000, 2001).

Es wäre zu unübersichtlich, hier jeden Aspekt unserer Forschungsarbeit zu präsentieren; stattdessen möchten wir eine Auswahl dessen auflisten, was uns besonders erwähnenswert erscheint:

Zu Beginn der Behandlung schnitten alle sechs Patienten auf dem Depressionsindex (Rorschach-Test) mit einem positiven Wert ab, was auf das hier beschriebene, zugrundeliegende emotional-affektive Problem hinweist. Am Ende der Behandlung waren drei der sechs Fälle auf diesem Index negativ.

Nur drei von sechs Patienten wiesen bei der ersten Testdurchführung (T0) einen hohen PTI-Wert (Perceptual Thinking Index) auf. Der PTI steht in einem positiven Zusammenhang mit dem psychotischen Krankheitsbild, dient aber im Wesentlichen der Bewertung kognitiver Funktionen. Bei der zweiten Durchführung des Tests fiel der PTI-Index aller sechs Patienten auf null, was zeigt, dass die Störung der perzeptiv-konzeptionellen Funktionen bei Psychosen zu einer Trendumkehr führen kann.

In den zwei Jahren, die der Behandlung vorausgingen, hatte jeder der sechs Patienten im Durchschnitt zwei Krankenhausaufenthalte in psychiatrischen Abteilungen hinter sich, die viele Zwangsbehandlungen mit sich brachten. Zwei Jahre nach Beendigung der Behandlung waren insgesamt nur zwei Krankenhausaufenthalte erforderlich, wobei einer davon lediglich der Neueinstellung der Phar-

makotherapie diene. Wir können daher feststellen, dass das Projekt Diabasis-2 beträchtliche Einsparungen für den öffentlichen Gesundheitssektor einbrachte.

Wie es für diese Jahreszeit typisch ist, kam es im Frühjahr 2018 bei einigen Patienten, die nicht an der Studie teilnahmen, zu einer psychotischen Aktivierung, die zu akuten psychotischen Zusammenbrüchen führte; bei den Teilnehmern unserer Studie war dies jedoch nicht der Fall. Wir können feststellen, dass die Patienten dank der Gruppe, die für individuelle unbewusste Störungen Containment sowie die Möglichkeit zur Aufarbeitung damit bot, diese heikle Übergangsphase ohne nennenswerte Schwierigkeiten durchlaufen konnten.

Wir möchten an dieser Stelle zwei klinische Fragmente schildern:

Ein junger männlicher Patient im Alter von 26 Jahren ist in einer überaus besorgten und traditionellen Familie aufgewachsen; seine Bestrebungen, psychologisch zu wachsen und zu reifen, wurden unterbunden. Konkret erzählte der Patient von heftigen Konflikten mit seinem Vater, der ihm beim Erwachsenwerden wenig unterstützte. Damals weitete sich der Konflikt über das Elternhaus hinaus aus, und innerhalb weniger Jahre hatte er eine tiefe Abneigung gegen die Menschen aus seinem Dorf entwickelt. Er beschwerte sich über ihre mangelnde Liebe und Rücksichtnahme ihm gegenüber. Einige Monate vor dem Beginn des Projekts ereignete sich ein sehr einschneidender Vorfall in seinem Leben: Während einer religiösen Feier, bei der er sich in einem veränderten Bewusstseinszustand befand, warf er sich in die Flammen eines rituellen Feuers mit der Absicht, inmitten der Zuschauermenge zu sterben (»Zentrum des Geschehens«, »Tod und Auferstehung«). Er wurde schnell von anderen Anwesenden gerettet, und er berichtete von keinen schweren Verletzungen. Der Patient selbst verspürte im Zusammenhang mit dieser Geste immer ein tiefes Gefühl der Wut auf seine Landsleute: »Ich wollte ihnen das Fest vermiesen«, sagte er oft. Nach einiger Zeit zeigte er während einer Gruppensitzung eine starke emotionale Reaktion. Er stand auf und erklärte entschieden, dass er sich in der Gruppe nicht willkommen fühlte (eine weitere Aktivierung des Phänomens »Zentrum des Geschehens«). Er fuhr damit fort, dass es ihm leid täte, dass er die Zeit der Gruppe vergeude, und erklärte, dass er die Gruppe verlassen wolle. Er verabschiedete sich von jedem einzelnen und verließ den Raum. Die Gruppe zeigte eine intensive emotionale Reaktion. Mehrere Teilnehmer liefen ihm hinterher, um ihn aufzuhalten, während einige andere sich verduzt und verärgert ansahen. Einige Sitzungen später war jedoch wieder alles beim Alten. Nach einiger Zeit, gegen Ende des Programms, kam es erneut zu einem ähnlichen Vorfall. Der junge Mann, wiederum stehend, hatte den gleichen Ausbruch, verwendete die gleichen Worte, und verließ den Raum wie beim ersten Mal. Dieses Mal rührte sich allerdings niemand. Wir sprachen darüber, was dieses Ereignis bedeutete, und auch über das bevorstehende Ende der Behandlung, und niemand schien sonderlich beunruhigt oder verstört zu sein. Mit dieser Geste hatte der Patient wieder einmal seine infantile Beziehung zur Gruppe und sein

Bedürfnis, im Mittelpunkt zu stehen, gezeigt. Die Gruppe hatte inzwischen aber innerhalb ihrer Matrix und im Gegensatz zu den früheren Reaktionen gelernt, die Bedürfnisäußerungen der anderen zu »containen« und zu tolerieren; in gewisser Weise erlaubte die Bearbeitung in der Gruppe den Teilnehmern, ihre eigenen infantilen Seiten zu erkennen, die die Unterstützung von anderen brauchen, sowie ihr eigenes Verlangen nach Aufmerksamkeit. Während der ersten Episode hatten wir ein Phänomen beobachtet, bei dem uns die spontane Dramatisierung an den Zustand einer sich neu entwickelnden Gruppe (Moreno, 1948, 1954) erinnerte; bei der zweiten Episode beobachteten wir hingegen eine Ausprägung von echter *Gruppenmentalität* (Neri, 2004). Die Gruppe sollte letztlich in derselben Zusammensetzung enden, mit der sie begonnen hatte.

Im zweiten Fallbeispiel geht es um eine Patientin im Alter von 38 Jahren; der Ausbruch ihrer Psychose lag bereits einige Jahre zurück. Es handelte sich zwar nur um eine einzige Episode, diese sollte aber schwere Folgen haben. Sie war in einem kleinen, relativ reizarmen Dorf geboren und aufgewachsen, und sie hatte schon immer affektive Beziehungsschwierigkeiten gezeigt. Auf psychopathologischer Ebene litt sie an einer Persönlichkeitsstörung mit schizoiden und paranoiden Zügen. Sie hatte nie tiefergehende und erfüllte Liebesbeziehungen oder Freundschaften gehabt. Nach ihrem Bachelor-Abschluss in Krankenpflege begann sie, als OP-Assistentin zu arbeiten. In dieser Zeit durchlief sie eine Phase immensen emotionalen Wachstums. Sie hatte das Gefühl, ein wichtiges Ziel erreicht zu haben, und lebte in einem Allmachtzustand. Zur gleichen Zeit hatte sie Probleme mit dem Chefarzt der Abteilung, in der sie arbeitete, und sie erzählte uns, dass sie sich aufgrund dieses Konflikts unterdrückt und eingeschränkt fühlte. Sie hatte das Gefühl, dass dieser Mann ungerecht zu ihr war und dem Erfolg einer Frau im Weg stand, die ihre Errungenschaften verdient hatte. Innerhalb kurzer Zeit sah sie sich als Heldin, deren Pflicht es war, die Rechte der Frauen vor der Arroganz männlicher Macht zu schützen (Konflikt der Gegensätze). Der psychotische Zusammenbruch trat kurz darauf ein, und die Patientin musste eine unfreiwillige Behandlung über sich ergehen lassen. Die schwerwiegendste Folge war, dass sie beruflich zurückgestuft wurde – sie durfte nicht mehr als OP-Krankenschwester arbeiten, sondern war nur mehr Bürokräftin. Sie wurde bei unterschiedlichen medizinischen Kommissionen vorstellig, die alle bestätigten, dass sie von besonders belastenden Aufgaben ferngehalten werden müsse. Im Jahr 2017 wurde sie im Diabasis-2-Projekt aufgenommen.

Im Verlauf der Behandlung wirkte die Patientin beherrscht – sie zurückhaltend, aber gleichzeitig höflich, verhielt sich unauffällig und motiviert. Gegen Ende der Behandlung gab sie zu, dass sie sich anfänglich allmächtig gefühlt hatte und dass sie dachte, dass ihr niemand sagen könne, was sie zu tun hatte. Abschließend sagte sie: »Mir sind einige Dinge klar geworden. Ich habe herausgefunden, dass

es einen Teil von mir gibt, der sich allmächtig fühlt; ich sollte künftig allerdings lernen, wie ich besser damit umgehen kann...«. Offen gesagt hatte sie bis zu diesem Punkt nie den Eindruck erweckt, dass sie zu solchen Anpassungsleistungen fähig war. Kurz nach dem Ende der Behandlung wandte sie sich an eine Fachkommission, die ihren Zustand erneut bewerten sollte. Es wurde festgestellt, dass sie vollständig genesen war und ihre Arbeit als Gesundheitspflegeassistentin wieder aufnehmen konnte.

Klinisches Fallbeispiel: Allmacht und Zerstörung, die dunkle Seite der Seele

Im Folgenden präsentieren wir die Geschichte einer jungen Frau, die ungefähr zweieinhalb Jahre bei uns in Behandlung war. Wir lernten sie während eines freiwilligen Krankenhausaufenthalts kennen. Die Einweisung in ein Krankenhaus war nach einem psychotischen Schub, der durch starkes Misstrauen und Verfolgungswahn gekennzeichnet war, notwendig geworden. Ein typisch paranoides Krankheitsbild, das es ihr im Großen und Ganzen noch erlaubte, sich einigermaßen zu fügen, oder dies zumindest gut vorzutäuschen. Sie verfügte noch über ein ausreichendes Maß an Ich-Funktion, sodass sie zu Interaktion in der Lage war, ohne ausschließlich mit Trotz oder Widerstand zu reagieren, ganz als ob sie wüsste, welches Verhalten während eines psychiatrischen Krankenhausaufenthalts notwendig war, um die Dinge nicht noch schlimmer zu machen. Doch trotz ihres Verhaltens hatten wir den Eindruck, dass sie andere Ansichten und Überzeugungen hatte als jene, die sie uns gegenüber zeigte. Sie war nämlich schon einmal wegen einer ähnlichen Situation in Behandlung gewesen, jedoch unfreiwillig. Später sollte sie dies als eine der traumatischsten Erfahrungen ihres Lebens beschreiben. Insgesamt war sie innerhalb von etwa zehn Jahren drei Mal in eine psychiatrische Klinik eingewiesen worden; dazwischen lagen lange Phasen der symptomatischen Remission, in denen sie keine antipsychotischen Medikamente brauchte. Was das klinische Bild noch komplexer macht, ist die Tatsache, dass sie eine schwere Form von Schuppenflechte aufwies, die ihren ganzen Körper krebsrot werden ließ. Trockene Haut, die sich an fast allen Stellen ihres Körpers abschälte, blätterte in großen Stücken von ihr ab. Die Schuppenflechte in Kombination mit ihrer äußerst feindseligen Haltung ließen sie sehr abweisend erscheinen. Ihre Hände und Füße waren mit Verbänden umwickelt, um die durch die Hautkrankheit verursachten Quaddeln zu schützen. Als ich ihr sagte, dass mich diese Verbände an das Leiden Jesu Christi erinnerten, wurde sie sehr wütend und bezichtigte mich der Blasphemie; ihre Dialogunwilligkeit mit mir nahm dadurch nur noch weiter zu. Während dieses Gesprächs erzählte sie ihre Geschichte und erwähnte dabei, dass sie eine gute Beziehung zu ihrer Familie habe, im Speziellen zu ihren zwei Brüdern, die viel älter waren als sie. Doch irgendetwas

an diesem Bild von der glücklichen Familie schien mir nicht stimmig. Sie sagte, dass sie, als sie klein war, mit ihren Brüdern manchmal Fußball gespielt hatte. Sie erinnerte sich daran, dass ihre Brüder beim Spielen den Ball mit voller Wucht auf sie schossen, um ihr wehzutun. Dieses Bild der zwei Jungen, die den Ball mit derartiger Wucht auf ihre kleine Schwester schießen, war mit Aggression und Gewalt aufgeladen. Wie sich später zeigen wird, spielte die Beziehung zu ihren Brüdern, sowohl die reale als auch die symbolische, eine zentrale Rolle in der Reise der Patientin. Am Ende dieses ersten Gesprächs zeigte sie keinerlei Bereitschaft, in einen psychotherapeutischen Prozess einzutreten. Erst nach einigen Wochen beschloss sie – dank der unermüdlichen Überzeugungskünste ihres Psychiaters –, doch an der Studie teilzunehmen, und so begann ihr psychotherapeutischer Prozess während der Phase der symptomatischen Remission. Die Patientin war sehr intelligent, scharfsinnig und clever. Es dauerte nicht lange, bis der Prozess erste Ergebnisse zeigte. Nach und nach gelang es uns, ihre Familiengeschichte zu skizzieren: Sie war das Kind, das sich ihre Mutter am sehnlichsten gewünscht hatte, und vermutlich auch das Lieblingskind. Dies hatte die Eifersucht der Brüder geweckt, die ihr von klein auf mit Gleichgültigkeit begegnet waren. Die Liebe ihrer Eltern war das, was sie am meisten interessierte, und bis zur frühen Adoleszenz war alles ganz gut gelaufen. Das Problem war, dass sie in der Schule mit der gleichen Dynamik konfrontiert war. Da sie sehr begabt war, wurde sie von den Lehrern sehr geschätzt; ihre Mitschüler mochten sie jedoch nicht besonders. In unseren Gesprächen hatte sie etwas Unverschämtes an sich; es schien, als ob eine leise Stimme ihr zuflüstern würde: »Ich bin schlauer als die anderen, also ist es mir egal, wenn sie mich nicht mögen! Das ist deren Pech, das Einzige, was zählt, ist, dass meine Mutter mir sagt, dass ich gut bin.« Sie schien nicht dazu in der Lage zu sein, eine Verbindung zwischen diesem versteckten Gefühl und ihren Beziehungsproblemen herzustellen. Die Situation mit ihren Mitschülern hatte sich zu Mobbing zugespitzt, und ihre letzten Schuljahre waren eine Katastrophe. Als sie später zur Universität ging, kam sie irgendwann nicht mehr voran, also zog sie für einige Jahre in ihr Elternhaus zurück, um bei ihrer Mutter zu leben, ohne Pläne für die Zukunft zu haben. Sie hatte sehr wenige emotionale Erfahrungen gemacht, was sie als zutiefst unbefriedigend empfand, und sie erzählte uns explizit, dass ihr jeglicher Sexualtrieb fehlte und dass sie zu körperlichem Lustempfinden völlig unfähig sei.

Wir müssen ein wichtiges Detail zu ihrer Familie erwähnen: Ihr Vater hatte beschlossen, ein Haus außerhalb der Stadt in einer sehr abgelegenen Gegend zu kaufen. Ihre Mutter war mit dieser Entscheidung nicht einverstanden gewesen und fühlte sich sehr einsam. Während der psychotherapeutischen Behandlung war ein Bruder bereits verheiratet und der andere war genau wie sein Vater immer beruflich weg. Mutter und Tochter schienen in ihrer aufgezwungenen Isolation jeweils die Stütze der anderen zu sein, und zwar zur beiderseitigen persönlichen Unzufriedenheit. Obwohl sie sich sehr dagegen sträubte, zeigte die Patientin all-

mählich die Bereitschaft, sich auf Interpretationen dieser Situationen einzulassen. Es dauerte nicht lange, bis sich Besserungen einstellten. Innerhalb weniger Monate schien ihre Schuppenflechte, auch dank medikamentöser Behandlung, zu verschwinden. Sie konnte wieder lächeln, und es freute uns sehr, dass unsere Kollegen, wann immer sie der Patientin am Korridor begegneten, feststellten, wie sehr sich ihr Zustand seit ihrer Einweisung ins Krankenhaus verbessert hatte. Alles in allem war sie eine wunderschöne Frau. Die Gruppentherapie schien jedoch ihre Achillessehne zu sein, auch wenn sie gleichzeitig das war, was die Patientin am meisten brauchte. Während die Einzeltherapie ihrem Bedürfnis, im Mittelpunkt zu stehen, Rechnung trug, zeigte sie in der Gruppe eine ausgeprägte, wenn auch versteckte Überheblichkeit. Sie fühlte sich den anderen überlegen, die sie als krank ansah, was sie selbst ihrer Meinung nach nicht war. Im Allgemeinen hatte sie eine opportunistische und egoistische Seite, die ihr, wie ich erkennen musste, früher oder später viele Probleme bereiten würde: Sie erklärte wiederholt, dass sie sich nur zur Teilnahme am Projekt entschlossen hatte, weil sie ihren Psychiater davon überzeugen wollte, ihre Medikamentendosis zu reduzieren, und dass sie überzeugt war, dass es ihr bereits besser ging. Sie hatte keinen wirklichen Wunsch, sich zu ändern. Eine Begebenheit ist mir besonders in Erinnerung geblieben. Während einer Gruppensitzung sprach sie über ihre Großmutter väterlicherseits. Sie schien keinen Schmerz über den Verlust dieser Großmutter zu empfinden. Sie erzählte der Gruppe, dass sie sehr wütend auf sie war, weil sie vor vielen Jahren eine eindeutige Präferenz für ein anderes Enkelkind gezeigt hatte. Das Thema des Konflikts mit ihren Brüdern aufgrund der Liebe ihrer Mutter tauchte wieder auf. Abgesehen von dieser Situation war sie innerhalb der Gruppe allerdings eine ausgesprochen fröhliche und lustige Person, die immer eine schlagfertige Antwort parat hatte.

Unterdessen neigte sich das Projekt seinem Ende zu. Es bestand kein Zweifel daran, dass diese Patientin diejenige war, die am meisten davon profitiert hatte. Unser Eindruck wurde auch durch den Vergleich der Ergebnisse jener Tests bestätigt, die zu Beginn und am Ende der Behandlung durchgeführt worden waren. Nach Abschluss des Projekts bat uns die Patientin ausdrücklich, die Einzeltherapie fortzusetzen.

Inzwischen hatte sie begonnen, wieder über neue Vorhaben zu sprechen. Ein- einhalb Jahre nach unserem ersten Kennenlernen zog die Patientin zusammen mit einigen ihrer Studienkollegen in ein neues Haus, hatte es geschafft, finanziell unabhängig zu werden, und belegte zwei Schauspielkurse; die Schauspielerei war immer ihr Kindheitstraum gewesen. Es war ihr außerdem gelungen, die antipsychotischen Medikamente abzusetzen, etwas, das sie sich lange gewünscht hatte. Alles schien ganz wunderbar zu laufen. Dies war die Situation bis zum Herbst 2019, als die Patientin begann, während unserer Sitzungen eigenartige Verhaltensweisen zu zeigen. Sie blickte mich oft still und verführerisch an. Auch ihre Körperhaltung wirkte verführerisch. Sie sagte, dass sie nichts Neues zu er-

zählen hatte. Obwohl ich mir der Risiken bewusst war, beschloss ich zu versuchen, ihr das verbal zu entlocken, was zu diesem Zeitpunkt bereits offensichtlich schien. Ihre Reaktion ließ nicht lange auf sich warten: Die Patientin gab zu, dass sie sich sehr zu ihrem Therapeuten hingezogen fühlte. Unsere Sitzungen waren in dieser Phase von einer ganz neuen Intensität erfüllt. Es gab eine Sache in dieser Zeit, die ich besonders bemerkenswert fand: Die Patientin hatte mehr als einmal über ihre völlige Unfähigkeit gesprochen, körperliche Lust zu empfinden. In dieser Phase schien sie jedoch körperlich erregt zu sein. Während einer Sitzung erwähnte sie auch explizit, dass sie tiefes sexuelles Verlangen verspürte – eine Tatsache, die für sie zugleich beunruhigend und aufregend war. Dieser Aspekt eröffnete einige bedeutsame Perspektiven für unsere Arbeit. Wir konnten eine äußerst intensive körperliche Aktivierung beobachten. Wäre der Patientin jene sexuelle Aufmerksamkeit zuteil geworden, die sie sich wünschte, hätte ihre körperliche Reaktion darauf wahrscheinlich anders ausgesehen als in der Vergangenheit. Diese Situation war der Beweis dafür, dass sie immer noch Gefühle und Emotionen empfinden konnte, dass sie mehr Energien in sich trug, als sie gedacht hatte, und die Frage vor allem war, wie sie diese Energien in die richtige Richtung lenken konnte. Wie zu erwarten war, schien es keinerlei Wirkung auf sie zu haben, als ich diese Dinge ansprach. Zu diesem Zeitpunkt schien das Einzige, was ihr in unseren Sitzungen wichtig war, so schön und attraktiv wie nur irgendwie möglich zu sein. Eine Bewertung dieser körperbezogenen Aktivierung, wie sie sie noch nie zuvor erlebt hatte, blieb völlig aus.

Die Situation veranlasste uns schließlich, externe Hilfe in Anspruch zu nehmen, worauf die Patientin mit starken Verlassenheitsängsten reagierte. Angesichts der Stabilität des stationären Rahmens, in dem unsere weitere Arbeit stattfand, beschlossen wir jedoch, den Prozess fortzusetzen.

Was uns am meisten erstaunte, war nicht die Manifestierung sexuellen Verlangens. Die Patientin sagte ganz klar, dass sie nicht wüsste, was sie mit einem Flirt anfangen sollte, der nur aus ein paar wenigen, versteckten Treffen bestünde. Sie wollte dezidiert das gesamte Paket. Die Situation eskalierte innerhalb kurzer Zeit. Die Patientin begann wieder, Symptome wie Argwohn und Misstrauen zu entwickeln und war erneut überzeugt, dass ihre Familie sie vergiften wolle. Doch dieses Mal dachte sie, dass ihre Familie einen neuen Komplizen für ihre Todespläne hatte: ihren Psychotherapeuten. Davon überzeugt, dass ihre Eltern sie wieder ins Krankenhaus einliefern lassen wollten, kam sie fast zwei Tage lang nicht nach Hause, und so wurde ihre Prophezeiung zu einer selbsterfüllenden. Man fand sie schließlich allein in einer Bar, nachdem sie eine Nacht auf der Straße zugebracht hatte. Ihre Eltern, die sie gefunden hatten, riefen mich an, also machte ich mich auf den Weg zu der Bar.

Ab dem Augenblick, an dem ich eintrat, beäugte sie mich misstrauisch, und in ihrem Blick war kein Funken von Freude darüber, mich zu sehen. Ihre Füße waren vom stundenlangen Zulußgehen mit Blasen übersät. Ihre Schuppenflechte

war wieder ausgebrochen. Ihr Blick war missmutig, sie war deutlich hässlicher, ganz als ob die dunkle Seite ihrer Seele sich in diesem Moment manifestierte. Ich setzte mich zu ihr, und eine der längsten Nächte meines gesamten Berufslebens sollte beginnen. Zermürbende Verhandlungen, die ins Leere liefen. Ich werde niemals vergessen, wie überaus geduldig das Barpersonal war, das Verständnis für die Situation zeigte und alles geschehen ließ, ohne sich auch nur einmal einzumischen. Es gibt einen wichtigen Aspekt des psychotischen Akutzustandes, den man sich hier vor Augen halten sollte: Selbst in der akuten Phase bewahren manche Patienten eine gewisse Strukturierung des Ich, die gerade ausreicht, um die Situation bewerten zu können, Handlungen bzw. Schritte zu planen, Alternativen zu finden, wenn auch mit einer Vision vor Augen, die für andere unbegreiflich sein mag. Anders gesagt sind nicht alle Patienten in der akuten psychotischen Phase desorganisiert. Und das, was folgte, ist der Beweis dafür. Als die Patientin begriff, dass wir sie nicht allein nach Hause gehen lassen würden, erfand sie eine Ausrede, um einen Augenblick ungestört sein zu können. Sie bat darum, auf die Toilette zu gehen. Sobald sie allein war, rief sie die Polizei um Hilfe in der Überzeugung, dass sie so aus den Fängen ihrer Gefängnisaufseher befreit werden würde. Die Folgen können Sie vielleicht schon erahnen: Kurze Zeit später saßen wir zu viert am Tisch, nunmehr in der Gesellschaft zweier Polizisten. Danach stießen auch die Rettungssanitäter von 118 [Anm.: Telefonnummer des italienischen Rettungsdienstes] zu uns. Spätestens zu diesem Zeitpunkt war ich zu nicht viel mehr als zu einem Zuschauer geworden. Jeder versuchte, die Patientin davon zu überzeugen, dass es das Beste wäre, sich freiwillig in ärztliche Hilfe zu begeben. Während das Ich sein Verhalten der Versuchung, widerspenstig und gewalttätig zu werden, anpassen kann, sind tief verwurzelte Überzeugungen eine ganz andere Geschichte. Sie war vollkommen unnachgiebig. Doch trotz allem wollte nach diesen stundenlangen, vergeblichen und ermüdenden Verhandlungen niemand diesen einen Anruf tätigen, der die unfreiwillige Einweisung ins Krankenhaus bedeutet hätte. Erst nach vielen Stunden und aufgrund einer Reihe von gleichzeitig stattfindenden Ereignissen, die sich aus irgendeinem Grund nur mehr schwer rekonstruieren lassen, wurde die Patientin mitten in der Nacht in die psychiatrische Abteilung der Poliklinik von Palermo eingeliefert – in die gleiche Abteilung, in der wir sie kennengelernt hatten. Der Psychiater, der sie in dieser Nacht in die Psychiatrie aufnahm, sagte mir damals: »Kaum war sie da, legte sich eine ungewöhnliche, surreale Stille über die gesamte Abteilung, ganz als ob die anderen Patienten das Bedürfnis dieser bedrängten Seele nach Ruhe gespürt hätten«.

Während dieses Krankenhausaufenthalts, der übrigens nicht allzu lange dauern sollte, zeigte die Patientin einen Zustand, der an das erinnerte, was man früher hysterische Psychose nannte: Sie forderte Aufmerksamkeit ein, rief, dass sie sich im Stich gelassen fühlte, und sagte, dass sie das dringende Bedürfnis nach Unterstützung von ihrem Therapeuten hätte – jenem Therapeuten, den sie nur kurz zuvor in den Stunden vor ihrer Einweisung zu ihren Peinigern gezählt hatte.

Wie gesagt wurde die Patientin bereits nach einigen Tagen in gutem Zustand entlassen, ohne dass sonderlich hohe Dosen an Antipsychotika nötig waren. Wir hatten daraufhin einige Treffen mit dem behandelnden Psychiater; die Zusammenarbeit im Team war in dieser Situation besonders wertvoll. Wir beschlossen, den Prozess allein fortzusetzen. Dies war ohne Zweifel die intensivste, tiefgreifendste und anspruchsvollste Zeit unserer Arbeit. Eine egoistische, kindliche und allmächtige Seite war zum Vorschein gekommen.

Es scheint uns sinnvoll, an dieser Stelle der psychotischen Aktivierung, die die Patientin erlebte, Bedeutung zuzuweisen. Laut Jung ähnelt das psychische Geschehen im schizophrenen Akutzustand der oneiroiden Aktivierung, also der Traum-Aktivierung (1907). Diese These wurde unter dem Gesichtspunkt einer Zunahme der dopaminergen Neurotransmitteraktivität durch moderne neurowissenschaftliche Studien bestätigt (Panksepp, 1999; Solms, 2000; Lèna et al., 2005). Bekanntlich vertrat Jung die Meinung, dass es in Träumen wie in Psychosen Kompensationsprozesse gibt, die ausgleichende Formen in Bezug auf das tägliche Leben darstellen (1916a). Wir hatten die Gelegenheit, dieses Phänomen im oben beschriebenen Fall selbst zu beobachten. Wie bereits gesagt hatte die Patientin in den Jahren davor ein sehr reizarmes Leben geführt. Wie in einem Traum hatte sie in dieser Zeit geschafft, ihre verborgensten Wünsche zu verwirklichen. Sie hatte dabei das Gefühl, die Hauptdarstellerin in einer sehr aufregenden Abfolge von Ereignissen zu sein. Dies war ihr Erfolg nach Jahren der Krankheit und Ausgrenzung. Die erreichten Ziele hatten eine Eskalation von Begeisterung, eine expansive Stimmung ausgelöst. Alles in allem hatte die Weise, wie sie ihr Leben lebte, ein sehr tiefes und intensives Gefühl der Überlegenheit hervorgebracht.²

Nach den Erfolgen des Vorjahres fehlte immer noch das Sahnehäubchen, und zwar ein Triumph in der Liebe, selbst wenn dieser bedeuten sollte, dass eine andere Familie den Preis dafür zahlen muss. Diesbezüglich gab sie nach vielfachem Nachfragen endlich Folgendes zu: »Ich habe über die Tatsache, dass Sie eine Familie haben, nachgedacht, aber es war mir völlig egal. Ich war schon so viele Male im Leben die Verliererin, also könnte zumindest einmal jemand anderer der Verlierer sein. Auch ich habe es verdient und ein Recht darauf, glücklich zu sein«. Dieses Recht auf Glück war nur ein abgespaltener, äußerst egoistischer und selbstbezogener Aspekt ihrer Persönlichkeit, und vermutlich die wahre Ursache für alle ihre Beziehungsprobleme. Als ihr einige Wochen später ihr Egoismus bewusst wurde, weinte sie wie nie zuvor. Ich denke, dass sie in diesem Moment eine der schwierigsten Phasen ihrer Reise durchmachte. Weinend beugte sie sich über ihren Lehnstuhl und wiederholte immer wieder: »Ich bin böse, ich bin ein schlechter Mensch«. Die Psychose erzeugt

2 Die aktuelle Forschung kann diese Fragen zum Vorhandensein einer Beziehung zwischen neurotransmittaler Aktivität und den Bildern, die in Träumen und Psychosen entstehen, noch nicht beantworten. Solange diese Fragen unbeantwortet bleiben, kann der Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Forschung und klinischer Tätigkeit in der Psychopathologie nicht als befriedigend angesehen werden.

einen Sinngehalt und öffnet so einen Spaltbreit die Türen zum Unbewussten – eine Tatsache, die wir schon seit Jahren immer wieder betonen. Zwischenzeitlich hatte auch die Schuppenflechte der Patientin begonnen, sich wieder zu bessern.

Trotz aller Schwierigkeiten sind wir fest davon überzeugt, dass das In-Kontakt-Treten mit den abgespaltenen Aspekten der Persönlichkeit von unschätzbarem therapeutischem Wert für die Patientin gewesen war. Wir reden hier nicht von Heilung oder davon, ein guter Mensch zu werden. Wir meinen vielmehr, mit den dunklen Seiten der menschlichen Seele in Kontakt zu treten und den Patienten erkennen zu lassen, dass sie ein Teil von ihm sind. Unter diesem Gesichtspunkt können wir bestätigen, dass das Bewusstsein der Patientin eine bedeutungsvolle Erweiterung erfahren hat, durch die sie – mehr und besser als in der Vergangenheit – vor psychotischen Ausbrüchen geschützt ist.

Ein letzter Aspekt sollte noch erwähnt werden: Die Patientin konnte sich während dieser Zeit daran erinnern, dass sie einige Monate vor ihrer ersten psychotischen Episode eine dramatische emotionale Erfahrung gemacht hatte, die sie niedergeschmettert zurückließ. Die gleiche Dynamik bespricht Jung in den klinischen Fällen, die er in *Über die Psychologie der Dementia praecox* (1916b) beschreibt.

Die Fortgang der Studie wurde im März 2020 von der COVID-19-Pandemie unterbrochen. Am Ende des Lockdowns schlugen wir der Patientin vor, die Behandlung wieder aufzunehmen, doch sie erwiderte lakonisch: »Und wer kann mir garantieren, dass wer auch immer vor mir auf diesem Lehnstuhl saß, nicht mit dem Coronavirus infiziert war?« Sie hatte sich nicht verändert – mit ihrem opportunistischen Verhalten und dem ausgeprägten Eigeninteresse –, aber im Großen und Ganzen fühlte sie sich gut, sie hatte eine der wohl schwierigsten Phasen der modernen Geschichte unbeschadet überstanden und letztlich ist dies das Wichtigste in jedem therapeutischen Prozess. Bei unserem letzten Gespräch sagte sie, dass es ihr gut ginge und sie im Urlaub am Strand sei.

Schlussfolgerungen

In den letzten Jahren haben sich unsere Behandlungsmethoden weiterentwickelt. Obwohl uns solide statistische Daten noch fehlen, können wir bereits jetzt bestätigen, dass ein integrativer Behandlungsansatz bestehend aus Einzel- und Gruppenpsychotherapie sowie niedrig dosierter Pharmakotherapie unserer Erfahrung nach die bestmögliche Methode zur Behandlung von nicht-chronischen psychotischen Patienten ist. Noch genauere Erkenntnisse können nur mit Ausdauer und statistisch gesicherten Ergebnissen gewonnen werden.

In erster Linie sind wir der festen Überzeugung, dass die beste Behandlung für den Ausbruch der psychotischen Erkrankung ein echter Raum ist, ein Ort, an dem der Patient die uneingeschränkte Möglichkeit hat, seine eigenen tiefen Erfahrungen zu durchleben, und dabei von Menschen umgeben ist, die Vertrauen in das Ge-

schehen selbst haben und seine Bedeutung verstehen können. So behandelte auch Perry seine Patienten im Diabasis Center in der Nähe von San Francisco in den 1970ern. Trotz der therapeutischen Erfolge dieses Projekts sollte es nur wenige Jahre bestehen.

In der Welt der klinischen Praxis, beginnend bei der pharmakologischen Revolution der Neuroleptika und passend zur heutigen Zeit und der dominanten Kultur, hat sich eine Mentalität der *besten Ergebnisse in der kürzestmöglichen Zeit* durchgesetzt. Perry ließ den Prozess ohne besonderen Druck stattfinden und sich entfalten, was sich, wie er schreibt, in der Regel über mehrere Monate erstreckte – ein Ansatz, der heutzutage undenkbar scheint.

Die aktuelle Situation ist verglichen mit den Zeiten der psychiatrischen Anstalten und der Langzeitinstitutionalisierungen, in denen Praktiken wie Lobotomie und Elektroschocks allgegenwärtig waren, zweifellos eine erhebliche Verbesserung. Dennoch sind wir fest davon überzeugt, dass bei der Behandlung von Psychosen weitere bedeutende Schritte unternommen werden müssen, die unvorstellbare Ergebnisse bringen könnten, sowohl aus Sicht der wissenschaftlichen Forschung als auch auf therapeutischer Ebene. Unsere Hoffnung ist es, dass in Zukunft das Interesse an Psychosen sowie an der tiefen affektiven Dimension und der symbolischen Bedeutung von Wahnvorstellungen wachsen wird.

Dieser und der in AP 198 veröffentlichte Beitrag bilden eine Zusammenfassung der klinischen Arbeit und theoretischen Ansichten unseres Teams. Unser Hauptziel war und ist es weiterhin, die bestmögliche Behandlung für psychotische Störungen zu finden.

Literatur

- American Psychiatric Association. (2013). *DSM 5: Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali*. Milano: Raffaello Cortina Editore (2014).
- Exner, J. E. (2000). *Manuale di Interpretazione del Rorschach Comprehensive System, edizione Italiana edited by Anna Maria Maniezzi*. Milano: Accademia Italiana Rorschach (2006).
- Exner, J. E. (2001). *Rorschach: Compendio per il Sistema Comprensivo*. Milano: Franco Angeli Editore (2003).
- Foulkes, S. H. (1964). *Psicoterapia e Analisi di Gruppo*. Torino: Boringhieri (1967).
- Foulkes, S. H. (1975). *La Psicoterapia Gruppoanalitica*. Roma: Casa Editrice Astrolabio (1976).
- Hillman, J. (1964). *Il Suicidio e l'Anima*. Milano: Adelphi (2010).
- Jaspers, K. (1959). *Psicopatologia Generale*. Roma: Il Pensiero Scientifico (1965).
- Jung, C. G. (1907-1959). *Psicogenesi delle Malattie Mentali*. Opere III, Torino: Boringhieri (1971).
- Jung, C. G. (1912). *Simboli della Trasformazione*. Opere V. Torino: Boringhieri (1970).
- Jung, C. G. (1916a). »*La funzione trascendente*«. Opere VIII. Torino: Boringhieri (1976).

- Jung C. G. (1916b). *The Psychology of Dementia Praecox*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1955/1956). *Mysterium Coniunctionis*. Opere XIV. Torino: Boringhieri (1989).
- Kay, S. R., Fiszbein, A. & Opler, L.A. (1987). ›The Positive and Negative Syndrome Scale (PANSS) for schizophrenia‹. *Schizophrenia Bulletin*, 13, 2, 261–76.
- Lèna, I., Parrot, S., Deschaux, O., Muffat-Joly, S., Sauvinet, V., Renaud, B., Suaud-Chagny, M.-F. & Gottesman, C. (2005). ›Variations in extracellular levels of dopamine, noradrenaline, glutamate, and aspartate across the sleep-wake cycle in the medial prefrontal cortex and nucleus accumbens of freely moving rats‹. *Journal of Neuroscience Research*, 81, 6, 891–99.
- Marchese, F. (2015). Sogno e delirio: sentieri verso l'Anima Mundi. In Anima Mundi: I Modi della Cura Oggi. Atti del XVI Convegno Nazionale del CIPA, Vivarium Milano, a cura di Centro Italiano di Psicologia Analitica-Istituto Meridionale (2015). In *Anima Mundi: the Ways of Healing Today. Proceedings of the XVI National Conference of CIPA*, Vivarium Milano, edited by Centro Italiano di Psicologia Analitica-Istituto Meridionale (2015).
- Marchese, F., La Cascia, C., Bruno, A. & La Barbera, D. (2015). ›Psicosi: Integrazione della sintomatologia, ristrutturazione dell'io, riorganizzazione del Sé‹. *Psichiatria e Psicoterapia*, 34, 3, 167–80.
- Moreno, J. (1948). *Psychodrama*. New York: Beacon.
- Moreno, J. (1954). *Principi di Sociometria, Psicoterapia di Gruppo e Psicodramma*. Milano: Etas Kompas (1980).
- Muscillo, M., Valchera, A., Rusconi, N.C. & Callieri, B. (2005). ›Aspetti psicopatologici del delirio‹. *Rivista di Psichiatria*, 40, 4, 241–49.
- Neri, C. (2004). *Gruppo*. Roma: Casa Editrice Borla.
- Neumann, E. (1949). *Storia delle Origini della Coscienza*. Roma: Astrolabio (1978).
- Panksepp, J. (1999). ›Emotions as viewed by psychoanalysis and neuroscience: an exercise in consilience, and accompanying commentaries‹. *Neuropsychanalysis*, 1, 15–89.
- Panksepp, J. & Biven, L. (2012). *Archeologia della Mente – Origini Neuroevolutive delle Emozioni Umane*. Milano: Raffaello Cortina Editore (2014).
- Perry, J.W. (1953). *The Self in Psychotic Process: Its Symbolization in Schizophrenia*. (Foreword by C.G. Jung). Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Perry, J.W. (1974). *The Far Side of Madness*. Italian edition: La Dimensione Nascosta della Follia. Napoli: Liguori Editore (1980).
- Perry, J. W. (1976). *Roots of Renewal in Myth and Madness*. Italian edition: *Le Radici del Rinnovamento nel Mito e nella Malattia Mentale*. Napoli: Liguori Editore.
- Rorschach, H. (1921). *Psicodiagnostica*. Roma: Edizioni Kappa (1981).
- Sechehaye, M. (1950). *Diario di una Schizofrenica*. Firenze: Giunti Editore (2017).
- Silverstein, S. M. (2014). Jung's views on causes and treatments of schizophrenia in light of current trends in cognitive neuroscience and psychotherapy research. I: Aetiology and phenomenology. *Journal of Analytical Psychology*, 59, 1, 98–129.
- Solms, M. (2000). ›Dreaming and REM sleep are controlled by different brain mechanisms‹. *Behavioral and Brain Sciences*, 23, 843–50.

Psychosis, symbol, affectivity 2: another perspective on the treatment of psychotic disorder

Summary: *This is the second of two papers concerning our study into an integrated approach to psychotic disorders conducted at the University Psychiatry Unit of Palermo's Polyclinic over approximately 15 years; this paper concentrates on the clinical phenomena. The study aimed to find the best possible treatment and to improve the prognosis of this patient group. We have explored the efficacy of a range of psycho-therapeutic (cognitive-behavioural, systemic-relational, psychodynamic, group and others), psycho-pharmaceutical, psychiatric rehabilitative and psycho-educational treatments, with a hermeneutic approach instead of a systematic one. The study's conclusions, described in the paper, are that all psychotic functions start with a nuclear psychic issue connected to emotional development. We describe how the most significant symptoms of acute psychotic manifestations (delusions and misperceptions) make use of an encrypted psychological meaning that can be decoded through the patient's symbolic language. This language is a key element in diagnosis and in the choice of treatment. The paper describes how we revised our understanding of psychosis from being a brain disease to being a process aimed at the rearrangement of psychic functioning. Our significant results are described.*

Keywords: *affective neuroscience, affectivity, analytical psychology, C. G. Jung, J. W. Perry, psychotic onset, treatment of psychoses*

Fulvio Marchese wurde 1975 in Palermo geboren. Er ist Mitglied der Cipa Meridionale und der IAAP und forscht im Bereich der Analytischen Psychologie. Von 2004 bis 2018 arbeitete er in der Abteilung für Psychiatrie »P. Giaccone« in Palermo, wo er über zehn Jahre lang für die Bereiche Psychotherapie und Psychodiagnose zuständig war. Derzeit ist er Dozent für Theorie der Neurosen und Psychosen an der Cipa Meridionale. Fulvio Marchese lebt und arbeitet in Palermo.

Gunnar Immo Reefschläger
**Strukturelle Aspekte synchronistischer Momente
in der Psychotherapie**
Erkenntnisse einer empirischen Studie zum
Synchronizitätsphänomen in Psychotherapie
und Psychoanalyse

Zusammenfassung: *Synchronizität bezeichnet eine sinnhafte Koinzidenz von Ereignissen, welche uns aus den Behandlungen mit PatientInnen zwar bekannt, doch bisher wissenschaftlich wenig untersucht worden ist. Der folgende Beitrag stellt eine erste empirische Untersuchung vor, bei der eine wissenschaftliche Annäherung an Synchronizitätsphänomene im Zusammenhang mit Psychotherapien und Psychoanalysen unternommen wurde. Anhand einer Reihe klinischer Fälle (n=46) konnte zum ersten Mal empirisch nachgewiesen werden, dass Synchronizitätsphänomene einen positiven Einfluss auf Therapien haben. Voraussetzung hierfür ist das Aufgreifen und Ansprechen des Ereignisses durch den Therapeuten, wodurch das Synchronizitätsphänomen therapeutisch nutzbar wird.*

Schlüsselwörter: *Synchronizität; Psychotherapien; Empirisch; Therapeut; Voraussetzung*

Einführung

Jung spricht von »Synchronizität«, wenn ein äußeres Ereignis mit einem bestimmten innerpsychischen Zustand ohne Hinweis auf eine kausale Verknüpfung koinzidiert, und dies bedeutungsvoll erlebt wird (Jung, 1932/2011, § 843ff.). Synchronistische Momente können somit »sinnstiftend« erfahren werden. Jung gibt hierzu ein anschauliches Beispiel, welches sich nach Moura (2014) in der Behandlung von Dr. Madeleine Reichstein ereignet hatte:

Eine junge Patientin hatte in einem entscheidenden Moment ihrer Behandlung einen Traum, in welchem sie einen goldenen Skarabäus zum Geschenk erhielt. Ich saß, während sie mir den Traum erzählte, mit dem Rücken gegen das geschlossene Fenster. Plötzlich hörte ich hinter mir ein Geräusch, als ob etwas leise an das Fenster klopfte. Ich drehte mich um und sah, dass ein fliegendes Insekt von außen gegen das Fenster stieß. Ich öffnete das Fenster und fing das Tier im Fluge. Es war die nächste Analogie zu einem goldenen

Skarabäus, welche unsere Breiten aufzubringen vermochten, nämlich ein Scarabaeide (Blatthornkäfer), *Cetonia aurata*, der *gemeine Rosenkäfer*, der sich offenbar veranlasst gefühlt hatte, entgegen seiner sonstigen Gewohnheiten in ein dunkles Zimmer gerade in diesem Moment einzudringen. [...] Schon durch den Traum allein war die rationalistische Einstellung meiner Patientin leise erschüttert. Als aber gar noch der Skarabäus in Wirklichkeit geflogen kam, da konnte ihr natürliches Wesen den Panzer [...] durchbrechen, womit auch der die Behandlung begleitende Wandlungsprozess zum ersten Mal richtig in Fluß kam.

Das Zusammentreffen der Traumerzählung und des äußeren Ereignisses erfuhren Jung und seine Patientin als bedeutungsvoll und prozessfördernd. Synchronizität kann sich auch in anderer Weise im Verlauf einer Psychotherapie ereignen: ein Gedanke, den wir als Therapeuten in der Therapiesitzung denken, und den unser Patient im nächsten Atemzug ohne unser Zutun verbalisiert; die Schilderung eines Patienten, welche eine sehr große Parallele mit einem Erlebnis unseres eigenen Lebens aufweist und uns eine Verbundenheit spüren lässt; der Telefonanruf eines Patienten, an den wir gerade zwischen den Sitzungen denken. Synchronistische Momente treten immer wieder in Therapien auf.

Bisherige Forschung und Anliegen

Auch, wenn Jung das Konzept der Synchronizität bereits vor 90 Jahren formulierte, etablierten sich in der Folge relativ wenige empirische Forschungsstränge. In der Physik beschäftigt sich mit der Evidenz und Theorie von Synchronizitätsphänomenen Harald Atmanspacher, der einen Dualen-Aspekte Monismus postuliert (Atmanspacher, 2012; Atmanspacher & Fach, 2013) und das Leib-Seele-Problem in einem eigenen Diskurs weiter erforscht.

Roesler und Reefschräger (2021) zeigen, dass eine spirituelle Haltung den Umgang mit synchronistischen Momenten befördert und darin zugleich Ausdruck finden kann. Die Autoren weisen darauf hin, dass die Analytische Psychologie C. G. Jungs als Urform einer spirituell ausgerichteten Psychotherapie gesehen werden kann. Jung war der Erste, der eine spirituelle Perspektive für die Psychotherapie einforderte – beispielhaft die Berücksichtigung von Synchronizitätsereignissen. Auf nachvollziehbare Art und Weise gelang ihm die Integration der spirituellen Perspektive in ein theoretisches Modell, die Analytische Psychologie. Im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts wurde die Analytische Psychologie daher zu einem Bezugspunkt weiterer Psychotherapieansätze mit spiritueller Ausrichtung.

Klinische, therapiebezogene Forschungsansätze der letzten Jahre konzentrieren sich auf Einzelfallstudien (z. B. Guindon & Hanna, 2002; Kelly, 1993), die vor allem Wert auf eine inhaltliche Auswertung und Analyse einzelner synchro-

nistischer Ereignisse im klinischen Kontext legen. Schilderungen über synchronistische Momente in Therapien werden überwiegend in anekdotischer Weise erzählt (Connolly, 2015; Beitman et al., 2009; Hopcke, 2009).

Es zeigt sich, dass es bisher keine wissenschaftlich systematisch-empirische Untersuchung des Synchronizitätsphänomens im Bereich der Psychotherapie gibt.

Für die Erforschung synchronistischer Momente in Psychotherapien spricht, dass die jungianische Konzeptforschung bisher wenig Anschluss an naturwissenschaftlich orientierte Forschungsansätze gefunden hat. Idiographisch orientierte Forschungsansätze drängen zudem die Analytischen Psychologie immer weiter in den Bereich der Geisteswissenschaften (Storr, 1999), wodurch langfristig der Erhalt der Analytischen Psychologie als Leistung im Katalog des deutschen Krankenkassensystem gefährdet sein könnte. Um diesem Trend entgegenzuwirken, ist es vielversprechend, einen idiosynthetischen Forschungsansatz in der Grundlagenforschung der Analytischen Psychologie zu etablieren, der verschiedene Forschungslinien verbindet.

Von diesem Vorhaben ausgehend, veröffentlichte ich 2018 meine Promotionschrift und legte somit das Fundament einer idiosynthetisch-orientierten Synchronizitätsforschung im klinischen Bereich. Es sollte dabei die Frage empirisch untersucht werden, ob die Beachtung und Arbeit von und mit synchronistischen Momenten in Psychotherapien den Behandlungsverlauf positiv beeinflussen kann.

Im Folgenden werden die methodische Herangehensweise, die zentralen Ergebnisse und ein abschließender Ausblick gegeben.

Methoden

Die Fallhebung erstreckte sich über einen Zeitraum von neun Monaten. Währenddessen wurden retrospektiv synchronistische Ereignisse erhoben, die im Rahmen von Psychotherapien dokumentiert worden waren. Die Erhebung erfolgte per Literaturrecherche oder per Interview. Ergänzend wurde ein Fragebogen erstellt, der an den Interviewfragen orientiert war.

Die Suche nach bereits dokumentierten Synchronizitätsfällen erfolgte per systematischer Literatur- und online-Recherche. Bei Letztgenannter wurden diverse deutsche und englische Begriffspaare (z. B. »synchronicity AND psychotherapy«) gebildet und in Internetsuchmaschinen eingegeben, sodass mit Hilfe eines lexikalisch orientierten Ansatzes potentiell relevante Onlineartikel angezeigt wurden. Zusätzlich wurden sowohl Buchveröffentlichungen, als auch Literatureinträge, die über Themen wie bspw. *Synchronizitätsmomente in Psychotherapien* handelten, herangezogen und ausgewertet.

Studieneinladungen wurden an alle Institute der International Association of Analytical Psychology (IAAP) per E-Mail auf Englisch verschickt, sodass TherapeutInnen als StudienteilnehmerInnen rekrutiert werden konnten. Deutschsprachige Institute wurden zudem postalisch angeschrieben und zur Studienteilnahme eingeladen. Falls ein persönliches Interview nicht gewünscht oder möglich war, wurde die Möglichkeit angeboten, mithilfe eines Fragebogens die Interviewfragen schriftlich zu beantworten. Alle Interviews wurden persönlich, per Skype oder per Telefon von mir geführt. Sowohl die Interviews als auch die Fragebogenantworten wurden schriftlich festgehalten bzw. überführt.

Synchronistische Situationen weisen eine Vielzahl an Merkmalen auf. Daher musste eine Auswahl an geeigneten Merkmalen getroffen werden zur hinreichenden Erfassung des Synchronizitätsphänomens. Die Auswahl der finalen Merkmale erfolgte anhand eines empirisch entwickelten Klassifizierungssystems (Roesler, 2014) synchronistischer Fälle. Roesler sammelte eine Vielzahl an dokumentierten Synchronizitätsfällen, die nicht auf den Kontext der Psychotherapie beschränkt waren, und ermittelte anhand eines Grounded Theory Ansatzes abgrenzbare Merkmale, welche in Hinblick auf synchronistische Momente von Bedeutung sind. Von diesen wurden Kategorien formuliert, die für die Spezifität der therapeutischen Situation als wichtig erachtet wurden (Variable 1 bis 14). Weitere Kategorien wurden hinzugefügt, welche die Psychodynamik der PatientInnen erfassen (Variable 15 bis 19) und die Frage beantworten sollten, ob synchronistische Momente Psychotherapien positiv beeinflussen können (Variable 20 bis 22).

In Tabelle 1 auf den folgenden beiden Seiten werden die verwendeten Kategorien als Übersicht dargestellt.

Tabelle 1

Untersuchte Variablen und ihre Ausprägungsmöglichkeiten

Variable	Ausprägungsmöglichkeiten
1. Psychologischer Kontext	<ul style="list-style-type: none"> • Hoffnung • Befürchtung • Personal affektiver Bezug
2. Erlebensform des psychischen Zustands	<ul style="list-style-type: none"> • Traum/Traumserie • Aussage • Ahnung
3. Fokusperson des psychischen Zustands	<ul style="list-style-type: none"> • Selbst • konkrete Person (die bekannt ist) • konkrete Person (die unbekannt ist) • keine Fokusperson
4. Manifestation des koinzidierenden Ereignisses	<ul style="list-style-type: none"> • psychischer Zustand • externes Ereignis
5. Fokusperson des koinzidierenden Ereignisses	<ul style="list-style-type: none"> • Selbst • konkrete Person (die bekannt ist) • konkrete Person (die unbekannt ist) • keine Fokusperson
6. Affekt der Thematik, des Inhalts, Symbols des psychischen Zustands bzw. koinzidierenden Ereignisses	<ul style="list-style-type: none"> • positiver Affekt • negativer Affekt
7. Thematische Folge auf die Synchronizität	<ul style="list-style-type: none"> • Spezifisch • Allgemein • keine
8. Subjektive Primärveränderung des Perzipienten nach der Synchronizität	<ul style="list-style-type: none"> • keine Veränderung • emotionale Veränderung • Selbstbild • Weltbild
9. Zeitliche Bedeutung der Synchronizität für die subjektive Entwicklung	<ul style="list-style-type: none"> • Beginn einer Entwicklung • Teil einer Entwicklung • Endpunkt einer Entwicklung
10. Subjektive Bewertung der Synchronizität	<ul style="list-style-type: none"> • positive Gefühle • negative Gefühle • ambivalente Gefühle
11. Zeit der Raum-Zeit-Relation der Synchronizität	<ul style="list-style-type: none"> • Synchron • asynchron
12. Raum der Raum-Zeit-Relation der Synchronizität	<ul style="list-style-type: none"> • räumlich nahe • räumlich entfernt
13. Sinngemäße Entsprechung der Synchronizität	<ul style="list-style-type: none"> • symbolisch • realistisch

14. Art/Subtyp der Synchronizität	<ul style="list-style-type: none"> • präkognitiv (psychischer Zustand vorausgehend) • telepathisch (psychische Zustände gleichzeitig) • hellseherisch (psychischer Zustand und externes Ereignis zeitgleich)
15. Symptomatik des Patienten*	<ul style="list-style-type: none"> • Störung durch psychotrope Substanzen (F10-19) • Schizophrenie, schizotype und wahnhafte Störung (F20-29) • Affektive Störung (F30-39) • Neurotische, Belastungs- und somatoforme Störungen (F40-48)
16. Konflikt des Patienten	<ul style="list-style-type: none"> • Abhängigkeit vs. Individuation • Unterwerfung vs. Kontrolle • Versorgung vs. Autarkie • Selbstwertkonflikt • Schuldkonflikt • Ödipaler Konflikt • Identitätskonflikt • fehlende Gefühlswahrnehmung
17. Abwehr des Patienten	<ul style="list-style-type: none"> • Verdrängung • Reaktionsbildung • Regression • Verleugnung • Vermeidung • Verschiebung • Spaltung • Projektion • Introjektion/Identifikation • Intellektualisierung • Idealisierung
18. Strukturniveau des Patienten	<ul style="list-style-type: none"> • niedriges S. (desintegriertes) • mittleres S. (mäßig bis gering integriertes) • hohes S. (gut integriertes)
19. Ursprüngliche Ziele der Therapie	<ul style="list-style-type: none"> • eher Heilung • eher Selbstverwirklichung
20. Konsequenzen für das Leben des Patienten	<ul style="list-style-type: none"> • positiv (z. B. mehr Lebenszufriedenheit) • negativ (z. B. weniger Lebenszufriedenheit) • keine Konsequenzen
21. Konsequenzen für die Psychotherapie	<ul style="list-style-type: none"> • positiv (z. B. symptomatische Besserung) • negativ (z. B. symptomatische Verschlechterung) • keine Konsequenzen
22. Konsequenzen für die therapeutische Beziehung	<ul style="list-style-type: none"> • positiv (z. B. mehr Vertrauen) • negativ (z. B. mehr Misstrauen) • keine Konsequenzen

* Diagnosebereiche betreffend F0, F5, F6, F7, F8, F9 des ICD-10 wurden aufgrund fehlender Werte nicht mit aufgeführt

Die Kategorien stellen Variablen dar, die meist ein nominal- oder ordinalskaliertes Niveau aufweisen, wodurch nicht nur eine deskriptive Beschreibung, sondern auch erste Korrelationsaussagen möglich werden. Somit konnten empirische Zusammenhänge über eine Stichprobe von Synchronizitätsfällen im Rahmen von Psychotherapien untersucht werden.

Ergebnisse

Insgesamt wurden 54 Fälle ermittelt, in denen sich ein synchronistischer Moment im Rahmen einer Psychotherapie ereignet hatte. Von diesen 54 blieben noch 46 Fälle übrig, nachdem acht aufgrund eines zu geringen Informationsgehaltes ausgeschlossen¹ wurden. Für die finale Untersuchung wurden 12 Fälle durch persönliche Interviews, 12 durch Fragebogenerhebungen und 22 durch ermittelte Literatureinträge herangezogen.

Alle Fälle wurden anhand der 22 Kategorien/Variablen untersucht. Da eine vollständige und ausführliche Auflistung und Erläuterung den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, werden die zentralen Ergebnisse mit behandlungspraktischer Relevanz weiter ausgeführt. Zunächst werden die deskriptiven Ergebnisse vorgestellt, bevor anschließend Ausführungen zu gefundenen Korrelationen erfolgen.

Synchronizitätsphänomene wurden in 37% der Fälle in Zusammenhang mit Träumen, in 52% mit dem Gefühl einer Ahnung und Vorahnung und in 11% der Fälle in Zusammenhang mit einer Aussage erlebt. Die Manifestation des koinzidierenden Ereignisses erfolgte in 76% in Form eines externalen Ereignisses, in 24% in Form eines psychischen Zustands.² Nach dem Auftreten einer Synchronizität kam es in 81% der Fälle zu einer emotionalen Veränderung; in 67% der Therapien zu einer spezifischen, konkreten Veränderung im Leben des Patienten. Das Synchronizitätsphänomen war dabei häufig Teil eines Entwicklungsprozesses (78%) bzw. unterstützte diesen. In der Mehrheit der Fälle (78%) wurde das Synchronizitätsphänomen von den Beteiligten als subjektiv positiv wahrgenommen und bewertet. Es erfolgte meist zeitversetzt (76%) und räumlich entfernt (67%). Des Weiteren zeigten sich Hinweise auf ein mittleres oder hohes Strukturniveau bei PatientInnen (83%), in deren Behandlung es zu synchronistischen Momenten gekommen war. In mehr als 90% aller Fälle, in denen sich eine emotionale Veränderung ergeben hatte, kam es zu positiven Auswirkungen auf die therapeutische

1 Fälle wurden von der Untersuchung ausgeschlossen, wenn über ein synchronistisches Ereignis in lediglich ein oder zwei Sätzen berichtet wurde.

2 Von einem externalen Ereignis wird gesprochen, wenn das synchronistische Ereignis in der physischen Welt konkret koinzidiert, von einem psychischem hingegen, wenn das Ereignis in Form eines Gedankens einer anderen Person koinzidiert.

Beziehung, auf die Psychotherapie und auf das Leben des Patienten. Die Daten geben eine erste Tendenz bestimmter Merkmale und Ausprägungen wieder, die es bis dato in Zusammenhang mit Synchronizitätsphänomenen im klinischen Setting nicht gab.

Neben der deskriptiven Auswertung der Fälle erfolgte zudem eine inferenzstatistische Auswertung, bei der Korrelationen i. S. v. Rangkorrelationskoeffizienten berechnet wurden. Die Anwendung der Inferenzstatistik erlaubt dabei eine Schlussfolgerung auf Grundlage der bisher erörterten beschreibenden Statistik, wodurch Aussagen über eine Grundgesamtheit anhand der verwendeten Stichprobe gezogen werden können.

Dabei fanden sich zwei bemerkenswerte, signifikante Zusammenhänge, die Tabelle 2 verdeutlicht.

Tabelle 2

Signifikante Rangkorrelationskoeffizienten

Variable	Thematische Folge auf die Synchronizität
1. Konsequenzen für die therapeutische Beziehung	.35*
2. Konsequenzen für die Psychotherapie	.40*

* $p < .05$.

Die Variable Konsequenzen für die therapeutische Beziehung korrelierte signifikant mit der Variablen Thematische Folge auf die Synchronizität mit $r = .35$ ($p \leq .05$). Die Variable Konsequenzen für die Psychotherapie korrelierte signifikant mit der Variablen Thematische Folgen auf die Synchronizität mit $r = .40$ ($p \leq .05$). Der statistische P-Wert zeigt an, dass es einen überzufälligen Zusammenhang der beiden Variablen in der Stichprobe gab.

Nach Ermittlung der deskriptiven und korrelativen Ergebnisse wurde jeder Fall anhand der gefundenen Zusammenhänge inhaltlich qualitativ untersucht.

Inhaltliche Auswertung

Bei der inhaltlichen Auswertung des gefundenen Zusammenhangs zeigte sich, dass eine positive Entwicklung für die therapeutische Beziehung und die Psychotherapie angestoßen wurde, wenn der Therapeut mit dem Synchronizitätsphä-

nomen konkret umgegangen ist. Dies soll an folgendem, zusammengefasstem Beispiel illustriert werden:

Die Patientin hatte eine lange, traumatische Leidensgeschichte. Sie kam aus einer Familie, welche seit langer Zeit mit mehreren Generationen unter einem Dach wohnte. Die Patientin erlitt über Jahre hinweg inzestuöse Grenzüberschreitungen, wodurch sich hochambivalente Gefühls- und Beziehungserfahrungen konstellierte hatten. Das Durcharbeiten dieser Erfahrungen war mit viel Schmerz und Unaussprechlichem verbunden. Wir arbeiteten nahezu ausschließlich mit ihren Träumen. Während einer Phase, in der eine Art Fassungs- und Ratlosigkeit herrschte, äußerte ich eines Tages in meiner Intervisionsgruppe, dass ich als Kind die Fantasie hatte, dass ich nicht von meinen Eltern direkt abstammte. Viele Kollegen bestätigten, als Kind die gleiche Fantasie gehabt zu haben. Eine Kollegin erzählte vom Mythos der doppelten Elternschaft in der Antike, welche als eine Art archetypische, psychologische Elternschaft gesehen werden kann. Am darauffolgenden Tag brachte mir die Patientin einen Traum mit, den sie vor dem Treffen meiner Intervisionsgruppe geträumt hatte: Im Traum sieht die Patientin *ein Storchenpaar am Straßenrand sitzen, worüber sie sich zunächst sehr freut. Dann wechselt die Szene und die Patientin befindet sich in einem Raum, in dem ihre Mutter neben einer Storchenfrau sitzt. Die Patientin grüßt zwar ihre Mutter, merkt aber, dass sie selbst in die Nähe der Storchenfrau möchte.* In diesem Moment erinnerte ich mich an das Gespräch in meiner Intervisionsgruppe vom Vorabend über die doppelte Elternschaft. Mir wurde die symbolische Bedeutung des Storches klar: Er bringt Kinder und Neugeborene, und in diesem Sinne Wachstum. Gleichzeitig füttern Storchenkinder ihre alten Storcheneltern, und werden somit zur Versorgung der Eltern geboren. Aufgrund dieser synchronistischen Fügung war es mir möglich, besser zu verstehen, welche Aspekte der therapeutischen Beziehung zur Heilung des traumatischen Elternkomplexes noch mehr beachtet werden sollten. Auch für die Patientin war dies ein großes Geschenk, da wir ihren Traum verstehen konnten, und die gefühlte Fassungs- und Ratlosigkeit abnahmen.

Die Offenheit des Therapeuten gegenüber synchronistischen Phänomenen ist grundlegend für ein therapeutisches Potential. Das zweite Beispiel zeigt, dass synchronistische Momente, welche die Therapie positiv beeinflussen, auch in einer kurzen, unerwarteten Begegnung stattfinden können:

Eine 16-jährige Angstpatientin, die unter einem unsicher-vermeidenden Bindungsverhalten litt, ging mit ihrer Klasse auf Abschlussfahrt nach Berlin. Es war die erste Trennung von ihrer Mutter und somit ein schwieriger Schritt für

sie. Nachdem sie in Berlin angekommen war, traten starke psychosomatische Symptome und ein großes Heimwehgefühl auf. Die Patientin konnte nichts mehr Essen und litt an starker Übelkeit. Ohne es vorher zu besprechen, versuchte die Patientin, mich in diesem Augenblick erstmals anzurufen. Just in diesem Moment hörte ich das Klingeln, obwohl ich das Telefon während meiner Arbeitszeit fast nie in Hörweite habe. Ich nahm ab und wir konnten miteinander sprechen. Die Patientin schaffte es daraufhin, die Zeit in Berlin zu verbringen und kam stolz in die nächste Sitzung zurück. Wir verstanden, dass wir uns in diesem Moment über die große Entfernung bis Berlin im Unbewussten verbunden gefühlt hatten. Für die Patientin begann ein deutlicher progressiver Entwicklungsschub. Sie veränderte ihr Rückzugsverhaltens und wurde zwischenmenschlich offener. Gleichzeitig nahm ihr Selbstvertrauen und ihre Selbstwirksamkeit zu.

Es gab auch Fälle, in denen der Therapeut unspezifisch und allgemein reagierte. Der synchronistische Moment wurde zwar als amüsant, aber wenig bedeutsam erlebt. In Folge hatte die Synchronizität keine Auswirkung auf die therapeutische Beziehung und die Therapie.

Zusammenfassung

Die wichtigste Erkenntnis der ersten empirischen Untersuchung von Synchronizitätsfällen im Rahmen von Psychotherapien zeigt eindeutig, dass ein Umgang mit Synchronizitätsphänomenen einen positiven Einfluss auf die therapeutische Beziehung und Psychotherapie haben können. In der vorgestellten Studie wird zudem eine Tendenz sichtbar, welche Bedingung für einen therapieförderlichen Impuls gegeben sein sollte: Es zeigt sich, dass die explizite Arbeit mit synchronistischen Ereignissen eine positive Entwicklung der therapeutischen Beziehung und des Therapieverlaufs begünstigen kann.

Gedanken zum Umgang mit Synchronizität in der Behandlung

In den Therapien, in denen ein synchronistischer Moment nicht besprochen wurde, zeigte sich eher eine Verunsicherung des Patienten, da vermutlich ein intersubjektiver, verstehender Austausch zwischen beiden Beteiligten über das gerade Erlebte unzureichend stattfand. Das Synchronizitätsphänomen konnte in diesen Fällen nicht in einen therapieförderlichen Sinnzusammenhang gebracht werden, vielmehr schien es nicht ernstgenommen zu werden. Diese Ergebnisse decken sich mit Mindells (1972) Erkenntnissen. In seiner Dissertationsschrift schrieb er, dass die Umgangsweise des Therapeuten die Auswirkungen eines

auftauchenden synchronistischen Ereignisses grundlegend bestimmt. Eine Umgangsweise, die primär nicht der Förderung der Patienten-Behandler-Beziehung dient, kann unter Umständen negative Konsequenzen für die Therapie mit sich bringen. Marlo und Kline (1998) weisen hingegen darauf hin, dass es eines therapeutischen Feingefühls bedarf, wann und ob ein synchronistisches Ereignis im therapeutischen Prozess thematisiert wird. Je nach Persönlichkeitsstruktur, Symptomatik und Behandlungszielen des Patienten gilt es, dies spezifisch abzuwägen.

Eine containende Haltung des Therapeuten (Bion, 1962) und ein direktes Ansprechen des Synchronizitätsphänomens kann dem Patienten Sinn vermitteln und Sicherheit über die Richtigkeit des Erlebten geben. Beitman und Lomax (2010, S.1f.) formulieren dies:

In der Psychoanalyse und expressiven Psychotherapie ist es das intersubjektive Konstrukt, welches durch den Patienten und Therapeuten gemeinsam konstruiert wird. Das Ziel des Therapeuten ist es, gegenüber synchronistischen Momenten einerseits offen zu sein und andererseits individuell auf die Bedürfnisse des Patienten zu antworten, der ein synchronistisches Erlebnis erfährt. Dabei geht es darum, einen Kontext zu erschaffen, der es dem Erzählenden ermöglicht, einen Sinnzusammenhang zu erkennen, welcher Bedeutung für ihn hat.

Es wird Aufgabe der zukünftigen, klinischen Forschung sein, die hier gefundenen Erkenntnisse und Zusammenhänge zu testen, zu modifizieren, zu generalisieren oder zu widerlegen, sodass das potentiell therapeutische Konzept der Synchronizität ein empirisches Fundament bekommt. Erst durch wiederholte empirische Untersuchung und Hypothesentestung kann man sich der tatsächlichen Struktur synchronistischer Phänomene approximativ annähern.

Voraussetzung für eine breitere Forschung wäre, das Wissen über synchronistische Phänomene und den professionellen Umgang mit diesen an psychotherapeutischen Ausbildungsstätten zu lehren. KandidatInnen können so in Theorie, Achtsamkeit und Umgang in Bezug auf synchronistische Phänomene in Therapien ausgebildet werden. Sie könnten dazu ermutigt werden, synchronistische Ereignisse zu dokumentieren und der Forschung zur Verfügung zu stellen. Zudem könnten auf diese Weise KandidatInnen, die ein Forschungsinteresse haben, für empirische Synchronizitätsforschung gewonnen werden, und die jungianische Forschung könnte einen für ihren Fortbestand unabdingbaren Zulauf an wissenschaftlichem Nachwuchs erleben.

Literatur

- Atmanspacher, H. (2012). Dual-aspect monism à la Pauli and Jung. *Journal of Consciousness Studies*, 19 (9–10), 96–120.
- Atmanspacher, H., Fach, W. (2013). A structural-phenomenological typology of mind-matter correlations. *Journal of Analytical Psychology*, 58, 219–244.
- Beitman, B. D., Lomax (2010). *Sacred Moments in Psychotherapy Clinical Stories*. [PowerPoint-Präsentation; Skript]
- Beitman, B. D., Coleman, S., Celebi, E. (2009). Synchronicity and healing. *Integrative Psychiatry*. New York: Oxford University Press, 445–483.
- Bion, W. B. (1962). *Learning from Experience*. London: Karnac Books.
- Connolly, A. (2015). Bridging the reductive and the synthetic: some reflections on the clinical implications of synchronicity. *Journal of Analytical Psychology*, 60(2), 159–178.
- Guindon, M.H., Hanna, F.J. (2002). Coincidence, happenstance, serendipity, fate or the hand of God: Case studies in synchronicity. *The Career Development Quarterly*, 50(3), 195–208.
- Hopcke, R. H. (2009). Synchronicity and Psychotherapy: Jung's Concept and Its Use in Clinical Work. *Psychiatric Annals*, 39(5), 287–293.
- Jung, C. G. (1932/2011). Die Dynamik des Unbewußten. In *Gesammelte Werke*, Bd. 8/4 (S. 475–579). Ostfildern: Patmos.
- Kelly, S. (1993). A trip through lower town: Reflections on a case of double synchronicity. *Journal of Analytical Psychology*, 38, 191–198.
- Marlo, H., Kline, J. S. (1998). Synchronicity and psychotherapy: Unconscious communication in the psychotherapeutic relationship. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 35(1), 13–22.
- Mindell, A. P. (1972). Synchronicity: An investigation of the unitary background patterning synchronous phenomena (a psychoid approach to the unconscious). [Dissertation] Cincinnati: Union Graduate School.
- Moura, V. (2014). Learning from the patient: The East, synchronicity and transference in the history of an unknown case of C. G. Jung. *Journal of Analytical Psychology*, 59(3), 391–409.
- Reefschläger, G. (2018). Synchronizität in der Psychotherapie; Eine quantitativ-qualitative Untersuchung der strukturellen Beschaffenheit synchronistischer Phänomene im psychotherapeutischen Prozess. (Dissertation, Europa Universität Viadrina Frankfurt Oder). https://opus4.kobv.de/opus4-euv/frontdoor/deliver/index/docId/385/file/Reefschlaeger_Gunnar.pdf [abgerufen am 19.05.2022]
- Roesler, C. (2014). Investigating Synchronistic Events in Psychotherapy. In H. Atmanspacher & C. A. Fuchs (Hrsg.). *The Pauli-Jung Conjecture and Its Impact Today*. (S. 241–255). Exeter: Imprint Academic.
- Roesler, C., Reefschläger, G. I. (2021). Jungian psychotherapy, spirituality and synchronicity: Theory, applications and evidence base. *Psychotherapy*. Advanced online publication. <https://doi.org/10.1037/pst0000402>
- Storr, A. (1999). Is analytical psychology a religion? Jung's search for a substitute for lost faith. *Journal of Analytical Psychology*, 44(4), 531–537.

Strukturelle Aspekte synchronistischer Momente in der Psychotherapie

Erkenntnisse einer empirischen Studie zum
Synchronizitätsphänomen in Psychotherapie und Psychoanalyse

Summary: *Synchronicity describes a meaningful coincidence of events, which is familiar to us from treatments of our patients, but unfortunately has not yet been scientifically substantiated. The following article presents a first empirical investigation, in which a scientific approach to synchronistic phenomena that occur in connection with psychotherapies and psychoanalyses was undertaken. On the basis of a clinical sample (n = 46), it was possible for the first time to empirically show that synchronistic phenomena have a positive influence on therapies. This requires that the therapist picks it out as a central theme and puts a focus on it, so that the synchronistic phenomenon is used therapeutically.*

Keywords: *synchronicity; psychotherapies; empirical; therapist; requirement*

Gunnar Immo Reefschläger, Dr. phil. Dipl.-Psych., klinischer Psychologe, Berater und Coach in Privatpraxis in Aschaffenburg, Psychotherapeut und Psychoanalytiker in Ausbildung am Anneliese Heigl-Evers Institut Andernach, Dozent und Lehrbeauftragter u. A. an der IU International University of Applied Sciences, Bad Honnef.
Anschrift: Weißenburgerstraße 16, D-63739 Aschaffenburg.
E-Mail: psychotherapie.reef@gmail.com

Buchbesprechungen

Ellen Reinke: *Das Öffnen der Blende. Psychoanalytische Streifzüge durch literarische Texte aus dem zerrissenen 20. Jahrhundert*, 2021, 427 S., Gießen: Psycho-sozial, ISBN 978-3-8379-3062-7, € 49.90.

Ellen Reinke, Psychoanalytikerin und psychologische Psychotherapeutin in eigener Praxis und von 1991 bis 2007 Professorin für Psychologie an der Universität Bremen, legt ein Buch vor, das für literarisch interessierte Psychotherapeut/innen und Analytiker/innen nicht einfach zu lesen ist. Es lässt viel Spielraum für Interpretationen offen. Aber die Autorin hilft den Lesenden und zitiert auf der letzten Seite des Buches den Philosophen Paul Ricoeur, der einmal sagte: »Ich habe unterschätzt, wie viel Interpretation bereits beim einfachen ›Lesen‹ vorhanden ist« (S. 414). Reinke bemerkt dazu, dass es so etwas wie einen »unvoreingenommenen Leser« nicht gebe. So soll nun versucht werden, dieses faszinierende Buch aus subjektiver Sicht zu beschreiben und kritisch zu würdigen.

Wer einmal fotografiert oder einen Feldstecher benutzt hat, weiß, man kann verschiedene Bereiche des anvisierten Bildausschnittes scharf einstellen und insofern mit der Tiefenschärfe spielen. Und je weiter man die Blende öffnet, desto mehr Licht wird eingelassen und desto mehr nimmt die Tiefenschärfe ab. Scharf bleibt nur, was man genau sehen will. Übertragen bedeutet das: Als Analytiker kann ich Dinge, die mich interessieren, unter wechselnden Brennpunkten betrachten, ich schaue das an, was ich sehen will, der Rest bleibt unscharf, was mich nicht zuletzt vor Überforderung schützt.

Mit dieser psychoanalytischen Haltung führt uns die Autorin durch die Literatur des 20. Jahrhunderts, durch die Werke von Stanislaw Lem, John le Carré, Kazuo Ishiguro, Patrick Mondiano, Elias Canetti, Arthur Koestler und Stefan Heym. Dabei zeigt sich, aus wie vielen Perspektiven eine Geschichte verstanden werden kann – je nachdem, wie der Lesende fokussiert –, wie vielschichtig gute Literatur ist und wie sie dadurch die Zerrissenheit der heutigen, pluralistischen Gesellschaft widerspiegelt.

Der Protagonist *Ananke* in einer Science-Fiction-Geschichte von Stanislaw Lem reflektiert über die menschlichen Grenzen und warum es nicht einfach ist, einen Konsens darüber zu finden, wie man mit der Automatisierung der Zukunft und der Möglichkeit auf einem anderen Planeten zu leben, umgehen soll. Er thematisiert dazu die Rolle des Individuums mit seinen Möglichkeiten des flexiblen Handelns.

»A delicate truth« oder auf Deutsch »Empfindliche Wahrheit« ist ein Agenten- und Psychothriller von John le Carré. Er erzählt die Geschichte einer komplexen, mo-

dernen Gesellschaft, die zahlreiche dunklen Seiten aufweist, die aber meistens nicht wahrgenommen werden, die man vielleicht erahnen, aber meist nicht kennen lernen will. Dies erinnerte mich an Mario Erdheims Begriff der Produktion von gesellschaftlichem Unbewussten.

Zwei Kapitel (»A pale view of hills«; »The remains of the Day«) sind dem Schriftsteller Kazuo Ishiguro gewidmet, der erste Roman setzt sich vor allem mit den psychischen Spätfolgen des Atombombenabwurfes auf Nagasaki auseinander. Ellen Reinke analysiert die komplizierte Dynamik von psychotraumatologischen Symptomen (Alpträume, etc.) und die Tendenzen, alles abzuwehren. Dabei legt sie Wert auf die Option, dass Abwehrmechanismen auch Sinn machen in kritischer Abgrenzung von Mitscherlichs »Die Unfähigkeit zu trauern«. Der zweite Roman von Ishiguro spielt in England und erzählt die Geschichte eines Butlers. Ishiguro sieht den Butler als eine Metapher für die sogenannten »normalen« Menschen, denen zum jeweiligen Zeitpunkt weder Kontext noch Konsequenzen ihrer Handlung, die sie im Auftrag eines Chefs ausführen, bewusst sind. Ishiguro zeigt, wie der Butler seine Geschichte unbewusst einer Umarbeitung unterzieht, was Freud als *Nachträglichkeit* beschrieben hat. »Jeder von uns ist zu einem gewissen Grad ein solcher Butler!« soll Ishiguro gemäß Reinke einmal in einem Interview gesagt haben.

Auch von Patrick Mondiano sind zwei Werke besprochen: »La place de l'étoile« und »Pour que tu ne perdes pas dans le quartier«. Im ersten Roman geht es um die Geschichte der Juden und des Judensterns im Faschismus. Ellen Reinke rüttelt mit ihrer Interpretation kräftig an unserem Selbstverständnis, kann aber die Balance dessen, was gut, was schlecht ist, halten. Mit Hilfe ihres psychoanalytischen Instrumentariums beschreibt sie die Akteure jener Zeit als Menschen, bei denen helle und dunkle Seiten immer zusammengehörten. Der zweite Roman zeigt den Prozess einer Selbstfindung und wirft die Frage auf, wieviel man über seine Geschichte wissen will. Aber, so die Autorin, Selbsterkennung und Selbstanerkennung ermöglichen erst das versöhnende Vergessen.

Der Roman »Die Blendung« von Elias Canetti, handelt von Peter Kien, einem Altphilologen, der in einer riesigen Bibliothek lebt und seine Haushälterin heiratet, weil er glaubt, sie unterschätzt zu haben. Seine sozialen Kontakte werden durch diese Beziehung stark ausgeweitet, was ihn aber überfordert und psychiatrischen Symptome wie Wahnideen von brennenden Büchern hervorruft. Diese sind aber vor dem Hintergrund dessen, dass er wieder in sein altes Junggesellenleben zurückkehren will, durchaus verständlich. Jedes psychotische Symptom ist gleichzeitig eine Abwehr, ein Widerstand.

Die letzten beiden besprochenen Autoren, Arthur Koestler mit »Sonnenfinsternis« und Stefan Heym mit »Ahasver« erzählen Geschichten von Menschen in der Auseinandersetzung mit dem real existierenden Sozialismus. Die Protagonisten sind auf der Suche nach größerer sozialer Gerechtigkeit und scheitern an der

Rigidität der Systeme, im Sinne: Die Revolution frisst ihre Kinder! Koestler zeigt dies anhand der Verhöre des Protagonisten *Rubaschow*, der verhaftet wird und der Konterrevolution überführt werden soll, Heym anhand der Korrespondenz des Protagonisten *Breitfuss* mit einem jüdischen Kollegen an der Hebräischen Universität in Jerusalem.

Ellen Reinke analysiert Autoren von Büchern, die viele von uns, zumindest dem Namen nach, kennen, die wir vielleicht auch gelesen haben, weil uns der Autor oder das Thema interessiert hat oder die Sprache faszinierend war. Wir lesen solche Bücher in der Freizeit zur Entspannung. Die Autorin aber fokussiert auf die Hinter- und Abgründe der besprochenen Literatur, was nicht jedermanns Sache ist. Es lohnt sich aber, sich einmal auf diesen Blickwinkel des Bildes eines zerrissenen 20. Jahrhunderts einzulassen und sich mit diesen Schattenseiten zu konfrontieren.

Gerold Roth, Zürich

Isabelle Meier, Gerhard Roth: *Depression. Verstehen und Behandeln aus Sicht der Analytischen Psychologie*. Stuttgart, Kohlhammer 2022, ISBN 978-3-17-041472-3, 35,00 €

Dieses Buch ist erschienen in der von Ralf T. Vogel herausgegebenen Reihe *Analytische Psychologie C. G. Jungs in der Psychotherapie*, Verena Kast hat ein Geleitwort und Hinweise zum Manuskript beigesteuert. Es ist konzipiert als Manual und anregender Leitfaden zur Theorie und Praxis der Jungianischen Psychotherapie und Psychoanalyse hauptsächlich unipolarer depressiver Störungen.

Depressionen, also Stimmungen von Bedrücktheit, Niedergeschlagenheit, Antriebsstörungen, Sinnverlust, innerer Leere bis hin zu dem Gefühl, nichts mehr fühlen zu können, dazu zahlreiche psychovegetative und psychosomatische Symptome können als eigenständige seelische Erkrankungen auftreten oder auch verschiedenste körperliche Erkrankungen symptomatisch begleiten. Das Buch versucht, über die Beschreibung der verschiedenen depressiven Zustände hinaus in acht Kapiteln und mithilfe zahlreiche Fallvignetten zu verstehen, was Depressionen im Lebenslauf eines Menschen bedeuten und verursachen: nämlich eine Werdensstörung, eine Störung des jeweiligen Individuationsprozesses, um daraus Zugangs- und Behandlungskonzepte zu entwickeln.

Es wird ein *Therapiemodell (2)* entfaltet, welches ausgehend von möglichen bewussten Erwartungen und Motivationen der Patienten darauf ausgerichtet ist, Zugänge zu unbewussten Prozessen zu öffnen, welche in depressive Symptomatik ausmünden, wie beispielsweise regressive Einstellungen, Selbstwertstörungen, negative Lebensereignisse und Bindungserfahrungen, negatives Selbst-

wirksamkeitserleben, depressionsauslösende Komplexe, Schattenthemen, Persona-Einstellungen, Konfliktkonstellationen, ein versperrter Zugang zu inneren Ressourcen. Wir werden angeregt, eine hilfreiche, nicht-fusionäre therapeutische Haltung und therapeutische Beziehungen möglich zu machen, einen geschützten Beziehungsraum, in welchem wir mit den Patienten zusammen *deren* Ziele entwickeln und auffinden lernen, ausgehend von der jeweils aktuellen und überdauernden Konfliktkonstellation. Ein intersubjektives Beziehungsfeld einschließlich der Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomene und der Komplexwirkungen konstellierte sich mit der Möglichkeit, die im Leben der Patienten krankmachende Psychodynamik verstehen und beeinflussen zu können, mit anderen Worten: die transzendente Funktion zu entwickeln und zu stärken. Wie das praktisch im Einzelnen gehen kann, zeigt uns das fünfte Kapitel: *Behandlung*.

Ich finde in diesem Werk besonders gelungen, dass auf unterschiedliche Schwerpunkte in der Behandlung in der *Eingangsphase*, der *mittleren Phase* und der *Endphase* hingewiesen wird und noch einmal besonders auf die individuelle Gestaltung der letzteren mit Blick auf die Abschiedsthematik und auf die Frage der Ablösung von Übertragungsbindungen und die oft schmerzhaften Trennungsprozesse.

Das Eingangskapitel (5.2) leitet an zur möglichst genauen und bezogenen Exploration der Depressionserfahrung der Patienten und der persönlichen Bedeutung der depressiven Symptome und der meist zugrundeliegenden Erfahrungen von Verlust, Trennung, Überforderung, kurz: von schmerzhaften Zusammenstößen mit Wirklichkeiten. Ein darauf bezogener Komplex zentriert dann Gedanken (»Grübelzwänge«), Gefühle und Körpergefühle, sowie Bewältigungsimpulse. Die je spezifische Komplexgestaltung bei depressiven Menschen gibt Hinweise für den Aufbau der therapeutischen Beziehung und des Arbeitsbündnisses zusammen mit symbolischen Zugängen über Träume oder Anregungen zu symbolischen Bildern. Die psychodynamischen Zusammenhänge, die »Konfliktlandschaften«, welche sich aus der Exploration ergeben, sollen mit den Patienten in geeigneter Form geteilt werden. Für die Frage, wie dies zu gestalten wäre, gibt ein kurzes Kapitel zur Einschätzung der Konflikte und der Struktur nach OPD wichtige Hinweise.

Für die mittlere Phase der Behandlung (5.3) werden dann im Einzelnen Fragen der Komplexbearbeitung, der Schattenarbeit, der Arbeit am »Inneren Kritiker«, der Bearbeitung von Übertragungs- und Gegenübertragungskonstellationen und der Stärkung der Ich-Selbst-Achse ausgeführt.

Der *Behandlungstechnik* im Einzelnen ist das Kapitel 6 gewidmet: Der Schwerpunkt liegt auf der Arbeit mit symbolischem Material, der Entwicklung der symbolischen Einstellung und von imaginativen Zugängen, kurz: von ressourcenorientierter und konfliktorientierter Imagination. Objektstufige und subjektstufige Traumarbeit mit besonderer Beachtung des Initialtraums kann wichtige Themen des Behandlungsprozesses erschließen und auf Entwicklungen und Fortschritte in demselben verweisen. Besonders wichtig erscheint mir auch der Hinweis auf

Amplifikationsmöglichkeiten der Depression über Mythen, Literatur und Märchen.

In Kapitel 7 beschäftigen sich die Autoren mit *Grenzen in der Behandlung* insbesondere bei chronischen Entwicklungen von Depressionen und akuter Suizidalität einschließlich praktischer Handlungshinweise für diesen Fall. Am Ende fassen sie in einem knappen Kapitel (8) den Forschungsstand über *Wirkfaktoren in der Psychotherapie* zusammen.

Noch einmal zurückgeblättert finden wir ein der *Diagnostik* gewidmetes Kapitel (3) mit Darstellung der Symptomatik im Einzelnen und Hinweise auf die Epidemiologie der Depression. Die *Störungstheorien zur Depression* (4) werden ausführlich dargestellt: ausgehend von C. G. Jungs Verständnis der Depression wird dem bio-psycho-sozial-spirituellen Krankheitsmodell der Psychiatrie und Psychosomatik die jungianische Psychodynamik der Depression einschließlich von Fragen der Typologie, von Selbstregulations- und Selbstwertproblemen, Komplexen, Sinnkrisen und Störungen der Ich-Selbst-Achse gegenüber und zur Seite gestellt einschließlich bindungstheoretischer Hinweise.

Kapitel 4.4 ist leicht missverständlich überschrieben mit: ›Depressionsursache bei Psychoanalytiker/innen‹. Mein erster Impuls beim Lesen: Das ist ein sehr wichtiges Thema für unseren eigenen Berufsstand! Gemeint waren aber dann Depressionstheorien der Psychoanalyse: Schulddepression, Abhängigkeitsdepression, Ich-Depression und narzisstische Depression.

Gewünscht hätte ich mir in der Nachbetrachtung vielleicht ein deutlicheres Eingehen auf die Thematik der aggressiven Latenz bei Depressionen und die besonderen Behandlungsprobleme, die sich daraus ergeben und eine etwas deutlichere Markierung von Depressionsqualitäten im Zusammenhang mit unterschiedlichen ich-strukturellen Integrationsniveaus.

Zusammengefasst: ein sehr lesenswertes, anregendes thematisches Manual zum Thema Depression der Psychoneurosen. Die Texte und Fallvignetten geben zahlreiche Hinweise und Anregungen zur praktischen jungianisch-psychotherapeutischen Arbeit und zum weiteren Nachdenken und Vertiefen.

Claus Braun, Berlin

Christine Kirchhoff, Thomas Kühn, Phil C. Langer, Susanne Lanwerd & Frank Schumann: *Psychoanalytisch denken. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, 2019, 160 S., Gießen: Psychosozial, ISBN 978-3-8379-2935-5 (Print), € 22,90.

Nach einem Vorwort von Christa Rohde-Dachser folgen fünf Aufsätze in der alphabetischen Reihenfolge der fünf Autorinnen und Autoren. Sie stammen alle von der IPU, der International Psychoanalytic University in Berlin, welche Christa Rohde-Dachser als Soziologin und Psychoanalytikerin 2009 gegründet hat. Die

ersten vier Aufsätze basieren auf deren Antrittsvorlesungen, der fünfte Aufsatz ist von einem Postdoktoranden verfasst. Auf der Buchrückseite kündigt das Buch an, interdisziplinäre Perspektiven einer universitären Psychoanalyse aufzuzeigen. Bei diesen Perspektiven handelt es sich um eine nicht-klinisch ausgerichtete Form der Psychoanalyse, sondern um sozialpsychologische oder kulturtheoretische Betrachtungsweisen.

Gemeinsam ist den Autorinnen und Autoren die Bemühung um Analyse und Entwicklung gesellschaftlicher Einstellungen und Werthaltungen, die sie zeitgeschichtlich einbinden. Als roter Faden der Beiträge erscheint das Leiden am gesellschaftlichen Leben, was durch den akademischen Anspruch dieser Arbeiten wiederum eher theoretisch wirkt, obwohl alle fünf Beiträge sehr engagiert verfasst sind. Erwähnen möchte ich, dass Phil C. Langer in seinem 2019 überarbeiteten Text über Friedensarbeit mit Jugendlichen im Rahmen eines Forschungsprogramms in Afghanistan berichtet, das vermutlich durch den Truppenabzug und die damit verbundenen politischen Ereignisse 2020 abgebrochen werden musste. Susanne Lanwerds Beitrag wiederum beginnt mit Definitionen von Evidenz zu Kultur und Religion und gewinnt Farbe, wo sie Bildmaterial untersucht und dabei auch das mythologische *Gradiva*-Motiv beschreibt. Mit Frank Schumann kommt ein Brückenschlag zu den Ansätzen der Philosophie der Frankfurter Schule hinzu. Und am Anfang des Reigens befindet sich Christine Kirchhoffs Auseinandersetzung mit dem Unbehagen in der Gesellschaft, während Thomas Kühn analytische Sozialpsychologie mit einem humanistischen Ansatz im Spiegel gesellschaftlicher Herausforderungen verbindet.

In der Psychotherapie sind wir meist mit Einfühlung in den Einzelfall befasst, in diesem Buch werden hingegen interessante gesamtgesellschaftliche, übergeordnete Perspektiven betrachtet, für die zugleich eine psychoanalytische Deutung unternommen wird. Diese Betrachtungs- und Denkweise eröffnet neue Sichtweisen.

Doris Stopp, Offenburg



Analytische Psychologie

ZEITSCHRIFT FÜR
PSYCHOTHERAPIE UND PSYCHOANALYSE

Förderpreis der Zeitschrift *Analytische Psychologie* für NachwuchsautorInnen

Ziel und Anliegen des Preises

Der Preis dient der Förderung deutschsprachiger jungianischer Publizistik und ist für Arbeiten von NachwuchsautorInnen bestimmt. Prämiert werden bislang unveröffentlichte Texte, in denen Konzepte der Analytischen Psychologie oder Aspekte des Lebens und Wirkens von C.G. Jung und seiner SchülerInnen auf gedanklich klare und originelle Weise vermittelt werden. Thematisch bestehen dabei keinerlei Beschränkungen. Die eingereichten Arbeiten können einen klinisch-therapeutischen, gesellschaftlich-kulturellen, historischen oder künstlerisch-kreativen Schwerpunkt haben. Es sind ausdrücklich Beiträge willkommen, die jungianische Gedanken mit anderen psychoanalytischen Schulen oder mit Nachbarwissenschaften verbinden und hierbei traditionelle Pfade verlassen. Die AutorInnen können einen therapeutischen, geistes- oder naturwissenschaftlichen Hintergrund haben, sollten allerdings noch am Beginn ihrer publizistischen Tätigkeit stehen.

Die Texte müssen hinsichtlich ihrer formalen Qualität publikationsreif sein, d. h., den Standards der Zeitschrift entsprechen. Informationen zur maximalen Textlänge sowie weitere Details entnehmen Sie bitte den Richtlinien für Autorinnen und Autoren in der Zeitschrift. Dem Charakter der Zeitschrift gemäß können die Texte sowohl die klassische Form eines analytischen Fachartikels haben als auch die freie eines Essays.

Preisgeld: 500 €

Bewerbung

Ihre Bewerbung richten Sie bitte an die Redaktion der *AP*. Sie sollte neben dem eingereichten Text einen kurzen tabellarischen Lebenslauf enthalten und, sofern Sie schon Veröffentlichungen vorzuweisen haben, eine Publikationsliste.

Beurteilungsverfahren

Die bei der Redaktion eingegangenen Beiträge werden im anonymisierten Peer-review-Verfahren beurteilt.

Preisvergabe

Der Preisträger wird auf der jährlichen DGAP-Tagung bekanntgegeben. Die Autorin/der Autor und Thema ihrer/seiner Arbeit werden auf der DGAP-Frühjahrs-tagung vorgestellt.

Mit der Preisvergabe ist die Veröffentlichung des Beitrags in der *Analytischen Psychologie* verbunden.

Fragen richten Sie bitte per E-Mail an die Redaktion: jens.preil@mail.de

Vorschau

Das Jubiläumsheft 200 wird den Titel »Der Raum der Analyse« tragen und diesem Thema sowohl in seinen symbolischen, konkreten, historischen und gesellschaftlichen Bedeutungsfacetten nachgehen.

Wir erwarten Beiträge von:

Henry Abramovitch
Günther Bittner
Kurt Höhfeld
Roman Lesmeister
Angelica Löwe
Judith Noske
Timothy Jackson
Jens Preil
Jörg Rasche
Betty Sacco
Dieter Treu
Stefan Wolf

Außerdem publizieren wir Texte, die im Laufe des Jahres bei der Redaktion eingehen.

Richtlinien für Autorinnen und Autoren

Manuskripteinreichung:

Wir freuen uns über die Einsendung von Manuskripten. Es werden nur bisher unveröffentlichte Arbeiten in deutscher Sprache veröffentlicht. Fremdsprachige Beiträge können vor der Übersetzung im Original eingereicht werden.

Bitte senden Sie Ihr Manuskript an:

Dr. Jens Preil, Remstaler Str. 40, 13465 Berlin

E-Mail: jens.preil@mail.de

Manuskripte aus der Schweiz können auch gesendet werden an:

Isabelle Meier, Scheuchzerstr. 119, CH- 8006 Zürich,

E-Mail: lmeier@bluewin.ch

Um Autoren und Autorinnen, Redaktionsmitgliedern und dem Verlag unnötige Arbeit zu ersparen, bitten wir Sie herzlich, Manuskripte entsprechend folgenden Hinweisen zu gestalten:

Bitte senden Sie uns Manuskripte nur als **MS-Word-Dateien als E-Mail Anhang** zu.

Umfang des Manuskriptes:

Der Umfang sollte 20 Seiten (ca. 57 000 Zeichen einschließlich Leerzeichen) nicht überschreiten.

Fotos, Kunstwerke und Grafiken:

Fotos, Kunstwerke und Grafiken können elektronisch per E-Mail (Format: TIF oder JPEG, mit einer Auflösung von 300 dpi) geschickt werden; sie sollten uns aber zusätzlich per Post im Original zugesendet werden. Zeichnungen, Grafiken etc. können in Schwarz-Weiß-Druck wiedergegeben werden, soweit dazu wegen besonderer Feinheiten der Darstellung nicht anderes Papier für den Druck erforderlich ist. Bei Abbildungen und Kunstwerken ist das Copyright durch den Autor / Künstler einzuholen (eventuell ein Honorar zu zahlen) und dem Manuskript beizulegen.

Vertraulichkeit:

Mit der Einsendung eines Manuskriptes bestätigt der Autor / die Autorin, dass die Veröffentlichung des Artikels weder einen Vertrauensbruch gegenüber Patienten oder Patientinnen darstellt, noch der Berufsethik widerspricht oder verleumdendes Material enthält.

Das **Copyright** des Beitrages verbleibt beim Autor / bei der Autorin.

Bedingungen:

Das Manuskript wird im *anonymisierten Peer-Review-Verfahren* geprüft. Wird ein Manuskript zur Veröffentlichung angenommen, wird der Autor / die Autorin jeweils von einem Redakteur / einer Redakteurin betreut. Die Betreuung des Manuskriptes verstehen wir als Unterstützung und Beratung der Autoren und Autorinnen. Die Redaktion behält sich das Recht vor, die Sprache der Arbeiten zu prüfen und die notwendig erscheinenden Korrekturen vorzunehmen. Gegebenenfalls werden Autoren / Autorinnen gebeten, ein Manuskript zu verändern oder umzuschreiben. Eingereichte Manuskripte werden nicht zurückgeschickt.

Autorenblatt:

Ein Formblatt für Angaben zum Autor/zur Autorin zum Ausfüllen wird Ihnen zugeschickt.

Form des Manuskripts:**Titelseite:**

Die Titelseite hat folgenden Aufbau:

- Name des Autors / der Autorin
- Titel der Arbeit
- Untertitel
- Zusammenfassung: Abstract auf Deutsch (ca. 1.000 Zeichen einschließlich Leerzeichen)
- Schlüsselwörter: auf Deutsch, maximal fünf

Text:

Anschließend folgen der Text und das Literaturverzeichnis:

- Es gilt die neue deutsche Rechtschreibung. Der gendergerechten Schreibweise wird ggfs. durch die Verwendung des Binnen-I Rechnung getragen. Auf den Genderstern wird verzichtet.
- **Bitte keine elektronischen Formatvorlagen, automatischen Textverknüpfungen und Seitenzahlen verwenden!**
- Fußnoten sind zu vermeiden.
- Benutzen Sie die Schrift **Arial 11, anderthalbzeilig.**

- **Textüberschriften** können **fett gedruckt** sein.
- **Weitere Text hervorhebungen** *bitte ausschließlich kursiv*.

Nach dem Literaturverzeichnis folgen das **Abstract** in englischer Sprache (ca. 1.000 Zeichen, einschließlich Leerzeichen) sowie die englischen **Keywords** (maximal fünf).

Ihre **Angaben zum Autor / zur Autorin** sollten maximal 400 Zeichen umfassen und Ihre Post- und E-Mail-Adresse enthalten.

Literaturhinweise im Text:

Literaturhinweise im Text müssen die folgende Form haben:

- Nach einem Zitat folgen in Klammern Name des Autors / der Autorin, Erscheinungsjahr des Buches / der Zeitschrift und Seitenzahl des Zitats:
- »f.« heißt folgende Seite, »ff.« folgende Seiten; *Beispiel:* »... gewisse Entdeckungen in der Psyche« (Jacoby, 1998, S. 126f.).
- Zitate sollten, wenn irgend möglich, durch die Originalquelle belegt werden. Wird ein Zitat aus einer anderen Quelle übernommen, so wird zunächst der ursprüngliche Autor des Zitats genannt, danach »zit. nach« und die Quelle, aus der das Zitat stammt. *Beispiel:* »Eine Bedrohung besteht durch die Stärke der Triebe« (A. Freud, zit. nach Kohut, 1981, S. 12).
- Bei Hinweisen auf Autoren ohne Zitat steht vor dem Namen »vgl.«. *Beispiel:* (vgl. Fordham, 1985, S. 89ff.)
- Verschiedene Autoren werden durch Semikolon getrennt. *Beispiel:* (Dieckmann, 1991; Kast, 1998).
- Werden mehrere Arbeiten eines Autors / einer Autorin aus demselben Erscheinungsjahr zitiert, so sind sie durch a, b, c usw. hinter der Jahreszahl zu kennzeichnen; dieses gilt auch für das Literaturverzeichnis.
- Wird Jung zitiert, sollte das Erscheinungsjahr des Beitrages, sowie der Paragraph zitiert werden, z.B. (Jung, 1916, § 312).

Literaturverzeichnis gemäß APA-Richtlinien (American Psychological Association):

Bücher werden folgendermaßen zitiert: Es wird kein Verlagsort angegeben. Unnötige Informationen wie Edition oder Kollektion werden weggelassen:

- Meyer, C. (2006). *Die Symbole des Selbst*. Kosmos.

Bücher mit mehreren Autoren werden folgendermaßen zitiert:

- Meyer, C., Hans, M., & Müller, B. M. bzw. Heigl-Evers, A. & Ott, J.

Bücher mit Herausgeber:

- Shapiro, T. & Ende, R. (Hrsg.). (2002). *Research in Psychoanalysis*. International Universities Press.

Kapitel oder Artikel in einem Buch: (Beachte: Bei Herausgeber zuerst Vorname und nach (Hrsg.) folgt ein Komma):

- Kantrowitz, J. (1993). Outcome Research in Psychoanalysis: Review and Reconsiderations. In T. Shapiro & R. Ende (Hrsg.), *Research in Psychoanalysis* (S. 113–328). International Universities Press.

Zeitschriftenartikel: (Beachte: Zeitschriftennummer ist auch kursiv):

- Bovensiepen, G. (2002). Symbolische Einstellung und Reverie als Grundlage der psychotherapeutischen Behandlungstechnik. Über einige konzeptuelle Ähnlichkeiten bei C. G. Jung und W. R. Bion anhand einer Kinderbehandlung. *Analytische Psychologie*. 33(2), 97–117.

C. G. Jung wird folgendermaßen zitiert:

- Jung, C. G. (1939/1995). Über Wiedergeburt. In *Gesammelte Werke Bd. 9/1* (S. 210–240). Walter.
- Freud, S. (1923/1963). Das Ich und das Es. In *Gesammelte Werke, Bd. 13* (S. 235–289). Fischer.

Internetartikel:

A., A. (Jahr, Tag, Monat): Titel des Artikels. Name der Website. URL oder DOI.

Zu weiteren Details s. APA-Richtlinien: <https://cdn.scribbr.com/wp-content/uploads/2021/03/Die-deutschen-APA-Richtlinien-7-Auflage-Scribbr.pdf>

Korrekturlesen:

Korrekturfahnen werden an den (erstgenannten) Autor sowie die Redaktion geschickt, wenn nicht anderweitig angegeben. Der Autor / die Autorin kann vorab auf selbständiges Korrekturlesen verzichten, z.B. wegen Urlaubs. Wegen der besseren Beurteilung bei Unklarheiten oder sinnentstellenden Fehlern empfehlen wir eigenes Korrekturlesen. Der Autor verpflichtet sich, die korrigierten Druckfahnen innerhalb einer Woche an den Verlag zur Enddurchsicht zu schicken. Bei der Korrektur dürfen keine größeren Veränderungen vorgenommen werden. Absätze können nicht mehr verschoben werden. Nicht rechtzeitig zurückgeschickte Korrekturfahnen können nicht mehr berücksichtigt werden.

Beleghefte:

Jeder Autor / jede Autorin erhält ein kostenloses Belegexemplar und ein PDF-Dokument des Beitrags.

Wir freuen uns auf eine gute Zusammenarbeit; für weitere Fragen stehen wir Ihnen gerne zur Verfügung.

Herausgeber und Redaktion