

MARTIN WEIMER

EXTRA NOS - IN NOBIS

MESSIANIC THOUGHT - ESTABLISHMENT

Die Bedeutung Sandor Ferenczis

für einen Pastoralpsychologen¹

1. Im Kaffeehaus

Die vier Stichworte meines Themas sollen so etwas wie einen rotierenden Rahmen bilden. Sie können sie beliebig miteinander verbinden; die Form des parallelismus membrorum habe ich gewählt, um auf zwei unterschiedliche Referenzmodelle für meine Überlegungen zu verweisen: einerseits auf die Christologie v.a. Luthers, andererseits auf die Psychoanalyse Wilfred R. Bion. Ich lese Ferenczi in den Perspektiven dieser Modelle.

Die ersten beiden Stichworte meines Themas transferieren gewissermaßen Ferenczis Parameter der Mutualität² aus der Theorie der psychoanalytischen Behandlungstechnik in den Grenzbereich zwischen Psychoanalyse und christlich Religion. Aber es handelt sich doch nur um eine minimale Transformation: Ferenczis Aktualität für einen Pastoralpsychologen besteht nach meinem Eindruck heute unvermindert darin, daß er Psychoanalyse und Religion einander nicht - sehr im Unterschied zu Freud - in den luftigen Höhen metapsychologischer Spekulation begegnen läßt, sondern gleichsam unten, bei den

¹ Vortrag auf der Tagung „Ohne Sympathie keine Heilung - Sandor Ferenczi (1873 - 1933)“ an der Ev. Akademie Hofgeismar (5.12.1998). Ich danke Ingrid Behrends für einige korrigierende Hinweise. Gedruckt als: Martin Weimer, FERENCZI SÁNDOR, JELENTŐSÉGEA PASZTORÁLIS PSZICHELÓGIA SZÁMÁRA, Thalassa, 1992, Heft 2.

² Ferenczis Experimente mit der mutuellen Analyse bedeuten nicht nur eine Vorwegnahme der späteren psychoanalytischen Einsichten in die strukturierende Funktion der Gegenübertragung, sondern auch der systemtheoretischen Einsicht (cf. Simon, 1995), derzufolge der Beobachter den Gegenstand seiner Beobachtung strukturiert.

Alltagsphänomenen der psychoanalytischen Behandlungstechnik (Ferenczi, 1913). Ich werde im 2. Teil dieser Arbeit auf diesen Aspekt etwas näher eingehen und will hier schon ankündigen, daß wir auf den Spuren von Ferenczis Vortrag „*Glaube, Unglaube und Überzeugung*“ sehr aktuelle Probleme psychoanalytischer Professionalität antreffen werden.

Um zwei weitere pastoralpsychologische Lernerfahrungen mit Ferenczi einzuführen, nehme ich mir nun die Freiheit, mich nachträglich in eines der Budapester Kaffeehäuser einzuschleichen, wo in der kurzen Zeit der ungarischen Räterepublik eine illustre Gesellschaft beisammensitzt. So kann ich den Psychoanalytiker Sandor Ferenczi im Gespräch sehen mit dem Philosophen Georg Lukacs und dem Soziologen Karl Mannheim, den Komponisten Béla Bartok und Zoltán Kodály, mit anderen AnalytikerInnen, seinen SchülerInnen, wie z.B. Michael Balint, Margrit Mahler, René A. Spitz, Imre Hermann - und gewiß auch, wie ich es mir vorstellen will, mit Melanie Klein, auch sie eine der AnalysandInnen Ferenczis, der er gerade empfohlen hatte, sich der Analyse kleiner Kinder zuzuwenden. Vom Nebentisch her, für einen Theologen des 20. Jahrhunderts der geziemende Ort, höre ich nur einzelne Satzbrocken, was immerhin den Vorteil hat, daß ich mich derweil einer typisch kleinianischen Vorstellung überlassen kann, der zufolge die zukünftigen Babys all der Genannten im corpus ihres Gespräches bereits anwesend seien und sich als „gelehrte Säuglinge“ (Ferenczi, 1923) an ihm durchaus beteiligen: so etwa der Soziologe Norbert Elias, der bald mit Mannheim befreundet sein und in den 40er Jahren im Londoner Exil zusammen mit Simon H. Foulkes die Gruppennanalyse entwickeln wird, darin wie in seinem gesamten Œuvre einen der grundlegenden Subtexte Ferenczis weiterschreibend, den der basalen Relationalität aller psychischen Phänomene³. Alle psychischen Phänomene sind Teil

³ Auf die merkwürdige Rivalität zwischen Foulkes und Bion, bzw. Tavistock, gehe ich hier nicht näher ein. Es scheint sich mir um eine Fortsetzung der kontroversen Diskussionen (King, Steiner, 1991) auf gruppenanalytischem Niveau zu handeln. Vielleicht können deutschsprachige AnalytikerInnen im Bewußtsein um die historische deutsche Verwicklung in diese Exilkontroversen unterm Nationalsozialismus (Hermanns, 1995) ein Stück Wiedergutmachung versuchen, indem sie der depressiven Position mit deren integrativen Tendenzen auch angesichts dieser Spaltung versuchen, Recht zu geben? Das scheint mir die Aufgabe zu sein. Im vorliegenden Text ist die Verwendung des Begriffs „establishment“ (Bion) bzw. „Etablierte“ (Elias) ein kleines Beispiel für diesen Versuch. In Bions „establishment“-Begriff steht das Modell &/% im Hintergrund; bei Elias' Begriff der „Etablierten“ dessen ganz ähnliches Modell der Prozeßbeziehung zwischen „Etablierten und Außenseitern“ (1990).

eines bi-logischen Systems⁴, behandlingstechnisch der Patient-Analytiker-Beziehung. Aber natürlich ist auch Wilfred Bion bereits als „wise baby“ dabei, der seine grundlegenden Schriften alle erst nach dem Tode seiner Lehranalytikerin Melanie Klein veröffentlichen wird und der - Jahrzehnte, bevor im deutschsprachigen Raum Johannes Cremerius diese Frage aufwerfen wird - die zwei psychoanalytischen Techniken integrieren wird, nämlich die auf Einsicht beziehungsweise auf das Erlebnis zielenden. Auch dies fraglos ein spätes Element der Wirkungsgeschichte Ferenczis, genauer: ein Erbe der Freud-Ferenczi-Kontroverse über Fragen der Behandlungstechnik (Haynal, 1987). Was in dieser Kontroverse noch gelegentlich die Form des Antagonismus annahm, ob also die Behandlungstechnik eher auf das Erinnern oder auf das Wiederholen des pathogenen Erlebnisses in der Übertragung zielen sollte, scheint mir in Bions Werk auch metapsychologisch eingeholt zu sein, bedenkt man etwa die verschiedenen Transformationsprozesse emotionaler Erlebnisse, wie sie Bion im „Grid“ dargestellt hat (Bion, 1963). Die emotionale Erfahrung, so Bion, kann höchst verschiedene Formen annehmen: von der des gewaltsam ausgestoßenen Projektils (beta-Element) zu der des Traumgedankens oder der eines Elements im wissenschaftlich deduktiven System. Kurz, was also man da im Kaffeehaus alles so hört und sich - in durchaus Ferenczischer Phantasietradition - frei flottierend zusammendenkt, nähme derart die Form eines gewiß nicht nur maternalen Progressionszugs an, schon weil ja, wie es im 1. Johannesbrief 3,2 heißt, immer „noch nicht erschienen ist, was wir sein werden“. Im 3. Teil dieser Arbeit jedenfalls will ich einen theologischen Beitrag zur Trauma-Konflikt-Diskussion versuchen.

Höchste Zeit also, aus dem Budapester Kaffeehaus hier nach Hofgeismar zurückzukehren! Zu meinen wichtigen pastoralpsychologischen Lernerfahrungen der letzten Jahre zählen Hartmut Raguses Arbeiten zur psychoanalytischen Hermeneutik (nicht nur) biblischer Texte (Raguse 1993, 1994; cf. Weimer, 1994, 1995)⁵. Auch Raguse integriert ja das Erinnerungs- und das Erlebniselement psychoanalytischer Behandlungstechnik in seinem Entwurf, wenngleich

⁴ Die Bezüge zu Matte-Blancos Konzept der bi-logischen Struktur des Psychischen (I. Matte-Blanco 1988) kann ich nur andeuten.

⁵ Raguses Kategorie der Wirkungsgeschichte eines Textes, anhand derer dessen unbewußter Gehalt rekonstruiert werden könne, bestimmt ebenso diesen Text.

im Basler Kaffeehaus der späten 80er Jahre der Psychoanalytiker statt mit marxistischen Philosophen und zeitgenössischen Komponisten nun mit Theologen, Linguistikern und Semiotikern beisammensitzt. Raguses Ausgangsfrage lautet: welches Leseerlebnis bereitet mir der Text? Das nun ist in meinem Fall bei Ferenczi, dem „Meister der kleinen Form“ (Dahmer, 1978, 14), die ständige Ambivalenz, der fast nie aufgehobene Konflikt. Wie eine List des Unbewußten mutet es mich an, daß der Konflikt - in der Wirkungsgeschichte Ferenczis zum Antagonismus des Traumas geworden - sich als das zentrale Lektüreerlebnis bei der Ferenczi-Lektüre einstellt! Als Beispiel wähle ich nicht ohne Grund aus den zahllosen Piècen seines Werks den Vortrag von 1910 „*Zur Organisation der psychoanalytischen Bewegung*“. Dieser Vortrag war bekanntlich - und das gehört nun zum „Erinnerungsaspekt“ psychoanalytischer Textinterpretation, einem Aspekt, dem in der theologischen Profession die historisch-kritische Methode entspricht - historisch ungeheuer folgenreich, initiierte er doch eben denjenigen Prozeß psychoanalytischer Institutionalisierung, an dem Ferenczi selbst noch schwer leiden sollte. Es wird ja genau diese psychoanalytische Institution sein, die 1932 in Wiesbaden Ferenczi die größten Schwierigkeiten bereitet, seine Arbeit „*Sprachverwirrung zwischen dem Erwachsenen und dem Kind*“ (Ferenczi, 1933) überhaupt vortragen zu können. Nennt Ferenczi nun in der Einleitung dieses Vortrags von 1910 wissenschaftliche Kongresse mit einer präzisen Metapher noch „Jahrmärkte der Eitelkeit“ (1910, 48), so wird einer der Grundzüge seiner Tagebuchnotizen wie auch seiner letzten Arbeit, des Wiesbadener Vortrags, in der Kritik der „Hypokrisie der Psychoanalytiker“ bestehen. Aber hat er nicht selbst - um eine zentrale psychoanalytische Kategorie zu benutzen: nachträglich gesehen - mit seinem Impuls zur Institutionalisierung der Psychoanalyse eben dieser Hypokrisie allererst einen sozialen, öffentlichen Raum verschafft? So kann man es wohl sehen; ich kann jedenfalls Ferenczi nicht lesen ohne begeisterndes Nicken in der einen und ablehnendes Kopfschütteln in der nächsten Sekunde. Ferenczi lesen wiederholt, so scheint es mir, im Lesenden die frühen Kopfbewegungen des Nein und Ja (R.A. Spitz), des Aufsaugens und Ausspuckens (M. Klein), des Umklammerns und Abstoßens (I. Hermann), des Oknophilen und des Philobatischen (M. Balint). So will Ferenczi im zitierten Vortrag ei-

nerseits in der psychoanalytischen Institution ein Forum für den freien Meinungsaustausch organisieren, andererseits aber mit eben dieser Institution „eine Garantie dafür“ schaffen, „daß wirklich Freuds psychoanalytisches Verfahren und nicht eine zum Gebrauch zurechtgebraute Methode angewendet wird“ (a.a.O., 55) - aber hat er selbst nicht genau dies getan, und zwar in bewundernswerter Kreativität: nämlich aus der Psychoanalyse „eine zum Gebrauch“ gegenüber schwer regredierte PatientInnen „zurechtgebraute Methode“ gemacht?

Man kann nun die mannigfachen Ambivalenzen in beider Beziehung sowohl bei Ferenczi wie bei Freud jeweils persönlich nachweisen, was besonders André Haynal (1987) und Ilse Gubrich-Simitis (1980) getan haben. „Tertium datur“ scheint mir freilich auch hier zu gelten. Denn das zweifelsohne Tragische an der Freud-Ferenczi-Beziehung, das Haynal und Gubrich-Simitis gleichermaßen betonen, verweist nach meinem Eindruck doch auch auf ein bis heute nicht richtig geklärtes Problem des Unbewußten in sozialen Organisationen⁶, speziell wohl in psychoanalytischen Organisationen. In Bions Formulierung aus „*Attention and Interpretation*“ (Bion, 1970): der wohl typischste Vertreter des messianic thought (hier: des sozialen Unbewußten in psychoanalytischen Institutionen und in der Rolle des Psychoanalytikers) in der ersten Generation der Psychoanalytiker, natürlich Ferenczi⁷, plädiert gleichzeitig fürs establishment! Das erweckt den Eindruck, als sei der Ferenczi des Jahres 1910 vor seinen eigenen kreativen Entdeckungen des sozialen Unbewußten in der Psychoanalyse zurückgeschreckt, oder in der Terminologie von Norbert Elias formuliert, als verkleide sich der Außenseiter unversehens im Gewand des

⁶ Die psychoanalytische Betrachtung sozialer Organisationen liefert gegenwärtig mir sehr wichtige Beiträge zur Dekonstruktion der familialistischen Engführung in den Konstruktionen des Unbewußten (vgl. Weimer, 1999).

⁷ Es war natürlich auch Ferenczi, der auf dem Höhepunkt der Konflikte im „Geheimen Komitee“ (Wittenberger, 1995, 242) hellsehtig bemerkte, daß diese Konflikte einen ihrer Gründe jedenfalls auch in der Tatsache hatten, daß Freud sich selbst nicht hatte analysieren lassen. Also trug er ihm brieflich das Angebot an, sein Analytiker für einige Monate zu werden. Es blieb beim Angebot. - Im Wiesbadener Vortrag benennt Ferenczi dann ein Rollenproblem von AnalytikerInnen, die Hypokrisie, was damals eine wahrhaft revolutionäre Konfrontation bedeutete! So sehr diese Hypokrisie ihre je individuellen Gründe hat, stellt sie zweifelsohne doch ein Rollenphänomen dar, verweist also auf unbewußte soziale Phänomene in der beruflichen Rolle des Psychoanalytikers. Hier haben wir mithin wieder es mit einem der zahllosen Phänomene zu tun, wo Ferenczi weit voraussehend Ahnungen ausspricht, die erst Generationen später eingeholt werden (zur Psychoanalyse sozialer Rollen: Weimer, 1999).

Etablierten⁸. Psychoanalytische Institutionen indes, die darin übrigens Kirchen gleichen wie ein Ei dem anderen, stellen den Versuch der sozialen Organisation des nicht Organisierbaren dar; die wilde, ungerichtete Dynamik des Primärprozesses soll auf die sekundärprozeßhafte Wäscheleine gehängt werden, wo ihr freilich nur zu leicht die Puste ausgeht. Dauerreflexion, Helmut Schelsky (1965) wußte das, ist eben nur sehr begrenzt institutionalisierbar. Solcher Widersprüche pflegen PsychoanalytikerInnen sich bis auf den heutigen Tag mit dem stets zur Verfügung stehenden Mittel der Deutung ad personam zu entledigen. Im Fall Ferenczis können sie auf dessen Vaterkonflikt in der Beziehung zu Freud und auf Freuds reziproke Probleme locker verweisen. Nach meiner Auffassung aber handelt es sich bei solchen Deutungen um einen psychoanalysespezifischen Abwehrmechanismus gegenüber dem Unbewußten in sozialen Organisationen (Weimer, 1999), ist doch der Raum der Deutung ad personam einzig der therapeutische Raum! Im konkreten Fall scheint mir eine solche Deutung geeignet, das typische Leseerlebnis der Ambivalenz bei der Ferenczi-Lektüre zu evakuieren, bevor es eigentlich verstanden werden konnte. Gegenüber dieser Tendenz zur Deutung ad personam, zur psychopathologischen Etikettierung bei organisationsspezifischen Konflikten (die im Fall Ferenczis von diesem selbst und Freud eifrig praktiziert wurde, bevor sie in Jones Biographie mit der Unterstellung, Ferenczi, übrigens auch Jones' Analytiker, habe am Ende seines Lebens an einer Paranoia gelitten, ihren fatalen Tiefpunkt erreicht) plädiere ich dafür, das Leseerlebnis der Ambivalenz als ein „ungesättigtes Element“, wie Bion kantianisch formuliert, einstweilen festzuhalten. Später mag es sich in einen anderen Sinnzusammenhang fügen. Ich werde es im vierten und letzten Teil dieser Arbeit anhand der Diskussion eines Fallbeispiels aus der Telefonseelsorge aufnehmen und dann die Gelegenheit nutzen, in Ferenczis Tradition der Mutualität einen theologischen Gedanken in die Theorie der psychoanalytischen Behandlungstechnik einzuspielen.

⁸ Wie man weiß, dauert es ansonsten einige Jahre, bis aus den Turnschuhen des Gewand des Außenministers wird.

2. Der Hirte hinter der Couch

Im „klinischen Tagebuch“ (1985) überläßt sich Ferenczi gelegentlich ganz ungeniert theologischer Spekulation. Man findet hier nicht nur eine Kritik der Ich-Psychologie⁹ *avant la lettre*, sondern gleichlaufend mit dieser Kritik den theologischen Gedanken der Allversöhnung. Ich zitiere aus der Eintragung vom 30.6.1932:

„Das Reagieren Aller auf Alles (im Univers) ist früher da, als die Selbstschutz-Organisation (Individualität)... Die Tatsache des Sich-selbst-fühlens postuliert die Existenz eines Nicht-Ich, Ich ist eine Abstraktion. Vor dieser Abstraktion müssen wir das Ganze (Universum) gefühlt haben. Kind ist noch näher diesem Universal-fühlen (ohne Sinnesorgane); es weiß (fühlt) alles, gewiß noch viel mehr, als Erwachsene... Erwachsene sind relative Idioten, Kinder sind allwissend“ (1985, 212f).

Die theologische Figur der Allversöhnung ist hier kein Topos der Eschatologie, theologischer Zukunftspekulation, wie üblicherweise auf den Landkarten der wissenschaftlichen Theologie sorgsam verzeichnet, sondern der Psychogenese¹⁰. Ferenczi formuliert hier etwas, was viel später Béla Grunberger (1976) in seiner Figur der pränatalen primärnarzißtischen Homöostase wieder aufnehmen wird. Man kann freilich hierin auch einen Hinweis auf die der Psychoanalyse zugrunde liegende talmudische Tradition sehen, die genau diese Figur fötaler Allwissenheit lehrt:

„Rabbi Simlai legte aus: Wem gleicht ein Kind im Leibe seiner Mutter? Einem zusammengefaltet daliegenden Notizbuch. Seine Hände hat es über beiden Schläfen, seine beiden Ellbogen über den beiden Kniegelenken und seine beiden Fersen

⁹ Mario Erdheim (1996, 161) hat darauf aufmerksam gemacht, „daß sich die psychoanalytische Ich-Psychologie in denselben Jahren entwickelte, in denen sich der Faschismus durchsetzte, in denen das Ich und seine Rationalität also zunehmend bedroht waren“. Die Sache freilich scheint mir noch an Brisanz zu gewinnen, wenn man mit Zygmunt Baumann (1992) den Nationalsozialismus als Triumph der Rationalität versteht!

¹⁰ Vielleicht könnte die Psychoanalyse von der Theologie v.a. des 3. Glaubensartikels die Zukunftsperspektive übernehmen, die ihr ja fehlt? So scheint es mir. Besonders deutlich wird dies bei der Frage der Beendigung der Psychoanalyse (Schütt, Weimer, 1998). Ferenczi meint in seiner diesbezüglichen Arbeit (1928, 235), „die Analyse soll sozusagen an Erschöpfung sterben“. Diese Formulierung zeigt deutlich neben der Idealisierung der psychoanalytischen Methode den mangelnden Zukunftsaspekt der Theorie. Ein pastoralpsychologischer Zukunftsbegriff muß m.E. an Melanie Kleins Konzept der depressiven Position ansetzen. Deren Dialektik von vergangenheitsbezogenem Schulterleben und zukunftsbezogenen Wiedergutmachungswünschen enthält in der gegenwärtigen Situation universeller Gleichzeitigkeit (Nowotny, 1989) einen mir unverzichtbaren gesellschaftskritischen Gedanken! Hält man weiterhin die Differenztoleranz für eine der wesentlichen Errungenschaften der depressiven Position, so scheint mir dies den möglichen konzeptuellen Rahmen für die schwierige Thematik der Beendigung der Psychoanalyse zu geben.

über seinen beiden Hinterbacken; seine Kopf hat es zwischen seinen Knien liegen, sein Mund ist verschlossen, und sein Nabel ist geöffnet. Es ißt von dem, was seine Mutter ißt, und trinkt von dem, was seine Mutter trinkt; es scheidet keinen Unrat aus, sonst könnte es seine Mutter töten.

Sobald es an die Luft der Welt herauskommt, wird, was verschlossen war, geöffnet und was geöffnet war, verschlossen. Wenn das nicht wäre, so könnte es nicht leben, auch nicht eine einzige Stunde. Und eine Leuchte brennt über seinem Kopf, und es späht und blickt von einem Ende der Welt bis zu ihrem anderen hin, denn es heißt: Da seine Leuchte über meinem Kopf schien, ich bei seinem Licht im Dunkel ging.“ (Der babylonische Talmud, 1981, 501)

Freilich scheint mir eine Differenz zwischen der talmudischen Tradition und Ferenczi ganz unübersehbar. Die talmudische Tradition idealisiert nicht das Kind, weil ihr aufgrund ihres religiösen Erbes, der jüdischen Gottesvorstellung, die Abwesenheit von Identität maßgebend ist. Die Idealisierung aber des Kindes scheint mir eine Form des ursprungsmythischen Denkens (Heinrich, 1964) in der Psychoanalyse darzustellen, das sich einer kritischen Lektüre wohl am deutlichsten in Ferenczis umfangreichsten Werk, dem „*Versuch einer Genitaltheorie*“ (1924) zeigt. Diesem ursprungsmythischen Denken gegenüber scheint mir das unaufhebbare jüdische Element der Psychoanalyse gerade in der Unverfügbarkeit des Ursprungs zu bestehen.¹¹ Die Idealisierung des Kindes, handlungstechnisch: des Trauma-Opfers, scheint mir demgegenüber eine der Gefährdungen der Position Ferenczis zu sein. Um hier auf den 3. Teil vorzugreifen: ein handlungstechnisches Problem in der Traumatherapie scheint mir darin zu bestehen, daß sich der Behandler oder die Behandlerin notwendig mit der Täterrolle identifizieren können muß und daß demzufolge die Idealisierung sei es des Kindes, sei es des Opfers, als Abwehr dieser projektiven Identifikation verstanden werden kann. Auf die theologische Bedeutung dessen komme ich im nächsten Abschnitt zurück.

Und nun also zur anderen Seite der Ambivalenz: Ferenczis Vortrag „*Glaube, Unglaube und Überzeugung*“ aus dem Jahre 1913. Es fasziniert mich, daß 14 Jahre vor der „*Zukunft einer Illusion*“ (Freud, 1927) hier psychoanalytische Religionspsychologie derart empirienah daherkommt, wie es

¹¹ Zum jüdischen Subtext der Psychoanalyse: Blumenberg, 1997. Aus Raumgründen kann ich auf die handlungstechnischen Implikationen dessen nicht näher eingehen, sondern nur andeuten, daß ich Ferenczis handlungstechnische Identifikation mit der Mutterrolle, wie er sie sieht, für die Realisierung seines ursprungsmythischen Denkens halte. Auch hier übrigens eine innig ambivalente Beziehung zu Freud: konstruierte dieser einen patriarchalen, so jener einen matriarchalen psychoanalytischen Ursprungsmythos.

nach meiner Kenntnis bis heute nicht wieder geleistet worden ist. Selbst Ana-Maria Rizuttos (1979) „*The Birth of the Living God*“, wonach, wie schon Ferenczi es 1913 betont hatte (wie in der psychoanalytischen Tradition so verbreitet, nennt auch Rizutto diese Quelle nicht!), dem religiösen Glauben wie dem Unglauben gleichermaßen psychoanalytischer Aufklärungsbedarf zukomme, bezieht sich in ihrer empirischen Untersuchung doch nicht auf das, was gerade den Kern der Ferenczischen Argumentation von 1913 ausmacht: auf den Übertragungs- (und Gegenübertragungsprozeß). Ferenczi nun stellt in diesem Vortrag geradezu eine Äquivokation her zwischen der „Übertragungs- und der Glaubensfähigkeit“ (1913, 136). Vor allem aber, und dies scheint mir an dieser Stelle die uneingeholte Aktualität Ferenczis auszumachen, geht Ferenczi hier in prononciertem Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Empirismus in bezug auf die psychoanalytische Situation „von der Tatsache aus, daß wirkliche Überzeugungen nur aus affektbetonten *Erlebnissen* zu holen sind und daß ihr Zustandekommen durch verdrängte Affekte des Hasses und des Unglaubens gehindert wird“ (a.a.O., 145). „Feeling is believing“ (a.a.O., 143), heißt es bündig kurz zuvor. Hier nun führt eine gerade Linie zu Wilfred Bions Bestimmung der grundlegenden Einstellung des Psychoanalytikers im psychoanalytischen Prozeß: „faith“ (Bion, 1970), da der Gegenstand der Psychoanalyse, in Bions Chiffrensprache „O“, das Unwißbare, eben sinnlich nicht wahrnehmbar sei. Ferenczi hatte indes schon 1913 das Streben nach wissenschaftlicher Objektivität, analog seinen „*Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinns*“ (1913a), dem magischen Allmachtsstreben zugeordnet, und man wünschte sich, daß dieser Gedanke vielleicht besonders in der deutschen Gegenwartspsychoanalyse mit deren eifrigen Streben, die Standards der Qualitätssicherung in die psychoanalytische Arbeit einzuführen, um so an der Brust der Krankenkassen weiter saugen zu können, gelegentlich zitiert und bedacht würde! Sehr im Unterschied zur psychoanalytischen Einstellung heißt es auf dieser Entwicklungsstufe des Wirklichkeitssinnes Ferenczi zufolge noch eindeutig „Seeing is believing“ (a.a.O., 139); müssen doch hier noch die Objekte

dingfest gemacht werden, um ihrer habhaft werden zu können.¹² Den Gegenstand aber der Psychoanalyse kann man nicht sehen; er ist, was Ferenczi bereits 1913 ahnungsvoll formuliert hat und was Bion dann zur Grundlage seiner psychoanalytischen Epistemologie gemacht hat, sinnlich überhaupt nicht erfassbar. Das allerdings führt die Psychoanalyse ein in den Kreis der „Menschenwissenschaften“, um diesen Ausdruck von Norbert Elias hier zu verwenden, und da allerdings ist sie neben anderen der Theologie durchaus nahe. Der Pastoralpsychologe also fragt sich, wie praktizierende PsychoanalytikerInnen wohl an dem hiesigen Gutachterverfahren teilnehmen und gleichzeitig diesen Ferenczi rezipieren können, für den das Motto der psychoanalytischen Einstellung lautet: „feeling is believing“.

Und doch sogleich wieder die andere Seite der Ambivalenz! Denn es ist doch gerade dieser ihrer Zeit weit vorausseilende Erkenntnis in den Gegenstand der Psychoanalyse „Feeling is believing“, die Ferenczi - ich riskiere hier den Begriff - korrumpiert, indem er sie mit Mütterlichkeit in der Haltung des Psychoanalytikers identifiziert! Natürlich steht er hier ganz in der anthropologischen Tradition des 18. Jahrhunderts, die die Sensibilität dem Weiblichen und die Irritabilität dem Männlichen zuordnet (Honegger, 1991)¹³ und so mag ein Teil der Ambivalenz bei der Ferenczi-Lektüre vielleicht alle Züge einer enttäuschten Idealisierung über diese Verwurzelung in der Anthropologie des 18. Jh. zeigen.

1933 noch schreibt er (a.a.O., 307): „Der ohnmächtige Patient ist eben in seiner Trance *wirklich* ein Kind, das auf intelligente Aufklärung nicht mehr, höchstens auf mütterliche Freundlichkeit reagiert.“ Aufgrund seines ur-sprungsmythischen Denkens konstruiert Ferenczi einen behandlungstechni-

¹² Ich will nicht verschweigen, daß ich analoge Tendenzen zur Qualitätssicherung in der psychologischen Beratungsarbeit gleichermaßen für die Realisierung des omnipotenten „Seeing is believing“ halte. Soziologisch haben sich alle historisch bekannten Gesellschaften neben den zweckrationalen Systemen der Arbeit sinnreferente Systeme des Religiösen geleistet, die ökonomisch auf dem Prinzip der zwecklosen Verschwendung materieller Güter im Opfer beruhen (so am deutlichsten Georges Bataille: Bischof, 1984). Seit dem Fall der Mauer meint der Kapitalismus diesen religiösen Bereich nur noch in den industriellen Manifestationen der Vergnügungsindustrie organisieren zu können. Boris Beckers Aufschlag ist nun die Andacht und Berti Vogts das Opfer.

¹³ „Wer ist der kühne Argonaut, der dieses unbekanntes Meer (die Weiblichkeit, M.W.) beschifft hat?“, fragt 1774 Theodor Gottlieb von Hippel (zit. bei Honegger, a.a.O., 87). Antwort: Sandor Ferenczi! Er nämlich bedient sich just dieser Metaphorik.

schen maternalen Ursprungsmythos, so daß man Lilli Gast (1992) nur zustimmen kann, die an genau dieser Stelle den maternalen Regressionszug in der Geschichte der Psychoanalyse anfahren sieht, der fortan das steinige, moorige, jedenfalls: allemal unwegsame Gelände des am Konfliktmodell orientierten emanzipatorischen Anspruchs der Psychoanalyse weiträumig umfahren wird. Man kann etwas davon in der gegenwärtigen deutschsprachigen psychoanalytischen Literatur immer wieder finden, wenn etwa der Bionsche & naiv mit Mütterlichkeit identifiziert und daraus eine grundlegende psychoanalytische Einstellung gemacht wird, wobei generös übersehen wird, daß etwa im Stillakt die Mundhöhle des Babys & und die erigierte Brustwarze % ist (Lazar, 1988; cf. Weimer, 1997). &/% sind bei Bion (1963) doch „*Elemente der Psychoanalyse*“, m.a.W.: Abstraktionen und nicht empirische Praxisformen. Dies, scheint mir, wird gegenwärtig oft übersehen, und zwar im Kontext einer patriarchalen Geschlechterpolarität, von der auch Ferenczis Denken ganz beherrscht ist, was besonders deutlich aus seiner Arbeit „*Männlich und Weiblich*“ (1929) spricht, die die Befunde der ersten großen Geschlechterdebatte in der Psychoanalyse schlicht übersieht. Hier befindet sich der maternale Regressionszug bereits in voller Fahrt! Und zwar in genau der Körperhaltung, die Walter Benjamin im „angelus novus“ von Paul Klee gesehen hat (1977, 255): Er blickt mit vor Schrecken geweiteten Augen auf den Punkt zurück, wovon ein „Sturm vom Paradiese her“ ihn erbarmungslos hinwegfegt, auf das schemenhafte Bild eines als mütterlich gedachten Ursprungs. Ferenczis, wie mir scheint: tiefstes Leitbild kann man wunderbar präzise in dieser Benjaminischen Bemerkung ausgedrückt finden (a.a.O., 251): „Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit sich, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.“ Einerseits leuchtet hierin wunderbar die jüdische Tradition in der Psychoanalyse auch Ferenczis auf; andererseits korrumpiert er diese Tradition, indem er sie ursprungsmythisch mit Mütterlichkeit ineinssetzt.

Um dies nun aber pastoralpsychologisch zu kommentieren: In der Tat scheint mir Ferenczi der erste Psychoanalytiker zu sein, der sich als Behandler mit der Rolle des „pastor“, des Hirten, identifiziert, der dazu da ist, das verlorene Schaf zu retten (zur Hirtenmetapher: Weimer, 1995). Seit Ferenczi ist der Hirte von der Kanzel geklettert, hat den Talar ausgezogen und hinter der

Couch Platz genommen¹⁴. Man kann die Idealisierung der Mutterrolle wie bei ihm, so später genauso bei Donald Winnicott und Michael Balint finden, wobei mir wesentlich daran der Anspruch erscheint, diese Mütterlichkeit hic et nunc in der Stunde realisieren zu wollen¹⁵. Symboltheoretisch befinden wir uns m.E. hier ganz im Kontext der Hirtenmetapher; der Psychoanalytiker wird im maternalen Regressionszug unversehens zum guten Hirten. Die psychoanalytisch-pastorale Okkupation von Mütterlichkeit geschieht im Interesse der Auflösung der Geschlechterdifferenz

Es ist nämlich die Hirtenmetapher, an der genealogisch die patriarchale Okkupation von Weiblichkeit präzise studiert werden kann. Männer als Hirten können beides sein: Väter und Mütter. Michel Foucault (1988) hat die Belege zur Geschichte der Hirtenmetapher gesammelt - freilich übersieht auch er dabei die fundamentale Bedeutung der Geschlechterdifferenz! Eine auf die Rekonstruktion des sozialen Unbewußten zielende Kritik der Hirtenmetapher wird indes nicht an Foucaults Einsicht in die historischen Entwicklungsprozesse der Hirtenmetapher im vorderasiatischen und kontinentaleuropäischen Raum vorbeikommen. Foucault demonstriert, wie die Hirtenmetapher bereits im 17. Jahrhundert aus dem Talar der Pastoren in die Uniform der Polizei hinüberwandert; die „Polizeywissenschaft“ ist im 17. und 18. Jahrhundert das absolutistische Medium der Hirtenmetapher! - eine ironische Vorwegnahme jener zeitgenössischen political correctness, die um der Rettung der idealisierten Opfer willen den Mißbrauch des Mißbrauchs, potenziert sozusagen übers Internet, zu praktizieren bereit ist. Dies, scheint mir, wäre bei der psychoanalytischen, auf Ferenczi zurückgehenden Idealisierung der Mutterrolle, als eine List des sozialen Unbewußten genauer zu bedenken, das ja allemal als blinder

¹⁴ In einer in Vorbereitung befindlichen Arbeit (Weimer, 1998) interpretiere ich diesen Wandel als einen sozialen Prozeß. In dem Maße, in dem sich die kapitalistische Warenproduktion universal durchzusetzen beginnt, verlieren bisher als universal gedacht Normen ihren Geltungsanspruch. In der protestantischen Kultur spiegelt sich dieser Prozeß in der schwindenden Bedeutung der missionarischen Kommunikation wider, als deren soziale Realisierung die Predigt gelten kann. In der Bundesrepublik wird der Pastor im öffentlichen Diskurs seit ungefähr den 70er Jahren nicht mehr „Prediger“, sondern „Seelsorger“ genannt.

¹⁵ Balints Motiv der harmonischen Verschränkung von Patient/Analytiker = Mutter/Kind stellt einer andere Realisierung der Hirtenmetapher dar; sie suggeriert das paradiesische Ideal der Ursprungsmythischen Konfliktfreiheit, das, wie schon bei Ferenczi, hic et nunc in der Behandlungsstunde eingelöst werden soll. Lutherisch könnte man dies die schwärmerische Tradition in der Psychoanalyse nennen.

Passagier irgendwo versteckt im maternalen Regressionszug dabei ist. Historisch hat die Idealisierung der Mutterrolle zur Absolutierung von gesellschaftlichen Machtansprüchen stets geführt, weil sie die basale Differenzstruktur schlechthin, nämlich die Geschlechterdifferenz, tendenziell auflöst. Ich belasse es in diesem Abschnitt bei dieser polemischen Zuspitzung in der Hoffnung, daß die Ambivalenz des Leseerlebnisses dadurch nicht aufgelöst wird!

3. Das Trauma des Kreuzes - die Traumadebatte in einer theologischen Perspektive

Ich brauche hier nicht einmal mehr die gut dokumentierte Debatte Trauma vs. Konflikt (zuletzt: Schlösser, Höhfeld, 1998) zu referieren, sondern kann mich direkt auf einige Überlegungen zu einem psychoanalytischen Verständnis der Praxis von Seelsorge konzentrieren (cf. Weimer, 1998). Dabei gehe ich von der Beobachtung aus, daß nach meiner Kenntnis die theologischen Seelsorgeentwürfe im deutschsprachigen Raum dieses Jahrhunderts fast ausnahmslos deduktionslogisch gestaltet sind, indem sie die Theorie von Seelsorge ableiten aus sei es spezifischen theologischen, sei es psychologischen oder soziologischen Vorannahmen¹⁶. In einem meiner beiden beruflichen Praxisfelder, der Telefonseelsorge, habe ich es nun mit der Aufgabe zu tun, theologischen wie psychologischen Laien ein Hintergrundverständnis von Seelsorge zu vermitteln, an dem sie sich in ihrer Praxis am Telefon einigermaßen orientieren können. Mir scheint es nun naheliegend, die Frage nach der Definition von Seelsorge aus der Perspektive von deren Klientel zu stellen¹⁷, also zu fragen: in welcher emotionalen Situation suchen Menschen in unserem Kulturkreis gewöhnlich eine Gesprächsbeziehung, die sie Seelsorge nennen? Da scheint es mir evident, daß die emotionale Situation, die auf Seiten der Klientel eine Seelsorgebeziehung motiviert, stets ein überwältigendes Erlebnis beinhaltet. Nehmen Sie als Beispiele die in der protestantischen Kultur klassische Situation der sogenannten „Amtshandlungen“, die ja jeweils ein Seelsorgegespräch anlässlich der Taufe, der Konfirmation, der Trauung oder der Beerdigung beinhalten, aber auch die in den letzten Jahren sehr medienwirksam inszenierten Formen der Notfallseelsorge, etwa anhand des Eisenbahnunglücks von Eschede. Ich glaube, man sollte in psychoanalytischer Perspektive „überwältigendes Erlebnis“ nicht umstandslos mit dem traumatischen Erlebnis identifizieren, obwohl es beispielsweise im Fall der Beerdigung sich durchaus eben darum handeln kann. Bions Modell des dialektischen Wechselverhältnisses von &/% scheint mir aber insgesamt eher geeignet, die spezifische Psy-

¹⁶ Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet T. Bonhoeffers Arbeit (1985), allerdings eine historische Arbeit über „Ursprung und Wesen christlicher Seelsorge“, kein praktisch-theologischer Seelsorgeentwurf. Klaus Heinrich (1981) hat in seiner Kritik der Deduktionslogik m.E. schlüssig nachgewiesen, daß diese Logik auf einer patriarchalen Leugnung der Geschlechterdifferenz beruht.

¹⁷ Der methodologische Hintergrund ist das am Tavistock-Institute-for-Human-Relations entwickelte Modell psychoanalytisch-systemischer Betrachtung von sozialen Organisationen und den in ihnen enthaltenden beruflichen Rollen (Weimer, 1998, 1999).

chodynamik zu konzeptualisieren. Das überwältigende Erlebnis kann so als ein neuer Inhalt (%) verstanden werden, der stets den bisherigen Raum der Persönlichkeit (&) gefährdet. Mit anderen Worten: die das überwältigende Erlebnis begleitende Angstform ist stets Desintegrationsangst, und daher zielt das Seelsorgegespräch stets auf eine Reintegration der Persönlichkeit¹⁸.

Nun ist Desintegrationsangst ebenfalls stets die begleitende Angstform bei religiösen Erlebnissen, wie sie etwa biblisch berichtet werden. Stets heißt es ja an dieser Stelle nicht ohne Grund „Fürchtet euch nicht“. Ein religiöses Erlebnis - und ich gebrauche diesen Begriff äquivok zu „überwältigendes Erlebnis“ - bedroht immer das jeweils aktuelle Integrationsniveau einer Persönlichkeit oder einer sozialen Gruppe¹⁹ (Eigen,1985).

¹⁸ In einer nicht unerheblichen Zahl von Fällen kann dies nur eine externalisierende Reintegration sein, wofür Ronald Britton die wunderbare Metapher „Pantomimenpferd“ (1994) gefunden hat.

¹⁹ Ich erinnere als aktuelles Beispiel an die dramatischen Vorgänge um den Tod von Lady Diana.

In der christlichen Kultur gilt nun zweifelsohne das Kreuz als die Basis-metapher eines solchen religiösen/überwältigenden Erlebnisses. Es handelt sich, so muß man m.E. in historischer Perspektive sagen, um die zentrale allerdings: traumatische Erfahrung der ersten Christen, die im damaligen jüdischen Kontext nichts anderes als eine „Sprachverwirrung“ zwischen dem jüdischen establishment und der Jesus-Sekte meinte. An der Wirkungsgeschichte der sich an diese Sprachverwirrung anschließenden christlich-theologischen Denkfiguren lassen sich nun, so scheint es mir, spezifisch theologische Beiträge formulieren zu den aufwühlenden behandlingstechnischen Problemen der Traumatherapie. Ich kann hier nur einen Aspekt erwähnen - und dabei taucht im Hintergrund der Name Norbert Elias wieder auf: nämlich den Aspekt der christlichen Wurzeln des Antisemitismus (Beland, 1991). Man kann diese Geschichte, wie es Elias tut (1990), als eine prozeßhaft sich wandelnde Auseinandersetzung zwischen Etablierten und Außenseitern verstehen. Irgendwann kommt es in solchen Prozessen zu scheinbar eruptiv eskalierender Gewalt, wobei im Falle des christlichen Antisemitismus der Abwehr gegenüber der Identifikation mit der Täterrolle m.E. eine entscheidende Bedeutung zukommt. Das zeigt sich historisch besonders deutlich an den Beschlüssen des IV. Laterankonzils 1215. Auf diesem Konzil wurde gleichermaßen die Transsubstantiation der Elemente in der Eucharistie und der Vorwurf des Gottesmordes gegen die Juden dogmatisiert. M.a.W.: die Behauptung der gleichsam bildhaften Realpräsenz Christi in den Elementen - an sich bereits für jüdisch-theologisches Denken ein Gottesmord angesichts des Bilderverbots - wird durch die Projektion des Gottesmordvorwurfs an die Juden abgesichert. Wenn aber Christus in den Elementen der Eucharistie real präsent ist, die ja vom Gläubigen zwischen Zähnen zermahlen und aufgesogen werden, so scheint mir dies ein ritueller Ausdruck eben genau der Auseinandersetzung mit der Täterrolle zu bedeuten. Denn nach den ältesten christologischen Formeln hatte sich Christus stellvertretend für uns geopfert. D.h.: das Kreuz verweist auf die gottesmörderische Tendenz in uns. Wie Hermann Beland (a.a.O., 458) schreibt: „Die genuin christliche Reaktion auf den Kreuzestod Christi wäre die Selbsterkenntnis, daß man ihn umgebracht hätte, hätte man damals gelebt... Diese auf die eigene Person angewendete Beurteilung hat Ähnlichkeit

mit der depressiven Position. Wird sie nicht ertragen, kommt es zur paranoiden Reaktion, zur Projektion der Schuld.“

Soweit ich sehe, wäre dies ein theologischer Beitrag zu den schwierigen, affektiv höchst belastenden Problemen bei der Psychotherapie traumatisierter Menschen, und zwar ein Beitrag, der mir eine notwendige Ergänzung zu Ferenczis damals revolutionären Gedanken zu sein scheint. Ich kann mir eine solche Therapie nicht ohne die psychische Bereitschaft des Therapeuten oder der Therapeutin vorstellen, sich im emotionalen Prozeß der Therapie wirklich mit der Täterrolle zu identifizieren, genauer: das überlebensnotwendige Bedürfnis des Patienten nach einem & für die Täterrolle anzunehmen. Gerade das Wiederholungselement bei traumatogenen Störungen scheint mir diese Bereitschaft gebieterisch zu fordern. Es geht um die Fähigkeit auf dem Sessel hinter der Couch, dem Täteraspekt in der eigenen Persönlichkeit einen zeitweisen & zur Verfügung zu stellen. Erst danach - und dieser Zeitfaktor scheint mir im Sinne des Freudschen Konzepts der Nachträglichkeit essentiell - kann man doch aus der dritten Position (Schoenhals, 1993) heraus denken, und diese Fähigkeit, die Täter-Opfer-Dyade denkend verlassen zu können, ist genau das, wessen der traumatisierte Mensch so dringlich bedarf. Zugespitzt formuliert: Traumatherapie ist die Suche nach dem triangulären Raum (Schönhals, a.a.O.). Überleben gibt es, nicht nur biologisch, nur zu (mindestens) dritt.

Vielleicht können wir eine der letzten Tagebucheintragungen Ferenczis vor seinem Tod als Hinweis auf die Wiederkehr des verdrängten Täter-Aspekts verstehen? Ich riskiere diese Interpretation. Am 2. Oktober 1932, 7 Monate vor seinem Tod, gibt es für Ferenczi so etwas wie die Wiederkehr des „steinernen Gastes“, eine erschütternde religiöse Erfahrung gescheiterter Differenzenerfahrungen (1985, 277):

„In meinem Fall kam es zu einer Blutkrise im selben Moment, als ich einsah, daß ich auf die Protektion einer »höheren Macht« nicht nur nicht rechnen kann, im Gegenteil, von dieser indifferenten Macht zertreten werde, sobald ich meinen eigenen Weg - und nicht seinen - gehe.“

Und da ich gerade beim Riskanten bin: Könnten wir nicht in Sandor Ferenczi den Don Giovanni der Psychoanalyse sehen? Nicht nur seiner bekannten amurösen Abenteuer wegen, sondern auch im verzweifelten Lichte dieser späten Tagebucheintragung? Und es ist ja vielleicht nicht alleine Zerlina, die Theodor W. Adorno in geradezu Winnicottscher Manier im intermediären Raum zwischen einer niedergehenden und einer kommenden Kultur verortet hat (Adorno, 1964), sondern gleich Don Giovanni auch dieser Sandor Ferenczi, der kulturgeschichtlich im Zwischenraum lebt: die jahrtausendealte jüdische Tradition, der sein Vater assimilatorisch schon entgehen wollte (Harmat, 1988), wird bald in Auschwitz ermordet werden und was danach kommt, ist bis heute noch nicht erschienen. -

Im intermediären Raum jedenfalls gibt es noch reichhaltige Gelegenheiten zur Wiedergutmachung (und Don Giovannis scheiternde Liebesversuche lassen sich kleinainisch vielleicht ja auch so verstehen!), führt die Vergangenheit noch den Index auf Erlösung mit sich. Daß aber zwischen Don Giovanni und Mose bzw. Ödipus, mit den Freud sich identifizierte, es zu einer höchst spannungsreichen Beziehung kommen mußte, war anders wohl nicht zu erwarten!

4. Extra nos - in nobis oder: „Je est l'autre“

Wie kann das fundamentum in re solcher probeweisen Identifikation mit der Täterrolle beschrieben werden? Zu meinen persönlich aufwühlenden Lernerfahrungen des vergangenen Jahres zählt eine gescheiterte Fokalberatung mit einem Kollegen, in dessen Biographie die Eiseskälte der fühllos berechnenden faschistischen Gewalt, verkörpert in den Erinnerungen an den Vater, eine strukturbildende Rolle spielte. Während unserer zweiten Sitzung an einem der seltenen sonnigen, warmen Frühlingstage des Jahres, in der der Klient mir erste, noch vergleichsweise harmlose Details aus dieser Biographie erzählte, bekam ich plötzlich eiskalte Hände. Das als lästig erlebte Symptom bekam eine solche Gewalt über mich, daß mir eine analytische Einstellung in dieser Stunde nicht mehr gelang. Eine erste, abgewehrte Identifikation mit der Täterrolle...

Später in der Supervision²⁰ erwogen wir, welche Entwicklungsmöglichkeiten für den Dialog die einfache Technik des Benennens an dieser Stelle möglicherweise eröffnet hätte („Gerade merke ich, wie ich ganz kalte Hände bekomme“). Etwa ein halbes Jahr danach hatte ich im Nachtdienst der Telefonseelsorge gegen ½ 3 Uhr ein Gespräch, in dem die Anruferin in einer viel harmloseren Form mir etwas von diesen Entwicklungsmöglichkeiten zeigte. Hier also das Gespräch:

Die Stimme der Anruferin gleicht einer Schallplatte mit Sprung: sie spricht monoton auf einer sehr hohen und sehr dichten Frequenz, immer im gleichen Sprechtempo, wie ein sehr schriller, hoher Pfeifton im Tremolo²¹. Gegen Ende eines jeden Satzes schleift der Tonklang im Glissando dann langsam abwärts und die Anruferin spricht die Silben immer gedehnter. Die letzte Silbe erklingt jedesmal weit über den Punkt am Satzende hinaus, als verhalte der Ton in unendliche leeren Tiefen. Die Anruferin formuliert allerdings kaum kohärente Sätze, reiht vielmehr lauter Satzfragmente aneinander, so daß ich zunächst deren semantischen Inhalt nicht verstehen kann.

„Das Kreisen des Bewußtseins... wie das Bewußtsein immer kreist... ein Film, ich sitze da, warte auf das nächste Bild... es kommt kein Bild... die Wand, überall die Wand... das Kreisen des Bewußtseins... wie soll ich sagen...Gott danken vorm Gebet... sitzen...warten...das Bewußtsein kreist ja immer...das Kreisen des Bewußtseins“

Die Stimme mutet mich wie die eines schwärmenden früh adoleszenten Mädchens an, das vielleicht unter Drogen steht. Von Anfang legt sich eine bleierne Müdigkeit auf mich, die ich aber in Grenzen halten kann mit Hilfe der Wahrnehmung, daß die Anruferin wie eine Klangmaschine stereotyp läuft, also nicht müde ist. Als ich sie zwischendurch frage, ob sie möglicherweise nicht schlafen könne, antwortet sie kurz, als müßte ich das wissen, daß sie ja schon seit Monaten nicht mehr schlafe. Für einen Moment schäme ich mich meiner dämlichen Frage und des offenkundigen Wunsches, diese Frau in ihren Schlaf hinein loswerden zu wollen.

Mehrfach Satzbrocken wie: „einfach reden... hören Sie bitte nur zu... sagen Sie mir einen Haken in die Wand...einfach immer reden... oder lieber immer nur schweigen... helfen Sie mir doch... was will ich...“

Ganz offensichtlich hat sich die Anruferin durch meine Nachfrage, ob sie nicht schlafen könne, gestört gefühlt. Als ich einmal einwerfe: „Am liebsten möchten Sie, daß ich Sie ohne Worte verstehe“, lacht die Anruferin kurz und freundlich auf, was mich erleichtert; die durch meine Nachfrage erzeugte Störung hat offenbar unser Gespräch nicht ganz zerstört.

Ich kann nun nach und nach folgenden Sachverhalt rekonstruieren: Die Anruferin sagt von sich, sie leide, 51jährig, an einer Depression. Vor einiger Zeit habe sie

²⁰ Ich verdanke viel den pastoralpsychologischen Kollegen unserer Kieler Fokalkonferenz und deren Supervisor, Herrn Dr. R. Klüwer.

²¹ Die fremde Schönheit dessen kann man ebenso in Ligetis Cembalostück „Continuum“ hören.

allen Mut zusammengenommen und eine „klitzekleine Anzeige“ aufgegeben, die sie mir in ihrem typischen Sprachstil wiedergibt. Sie suchte also Leidensgenossen. Heute habe sich nun eine Frau gemeldet, die teilweise dieselben Symptome wie sie selbst zeige. Diese Frau habe ihr empfohlen, zu tun, was sie selbst auch tue: sich in den Sessel zu setzen, ganz still zu werden, sich zu öffnen. Das sei ein Gebet. Das funktioniere allerdings nur, wenn sie an dessen Beginn Gott danke.

Soweit ich es rekonstruieren konnte, verstand die Anruferin den Vorschlag der anderen Frau konkretistisch, wie Segal es als „symbolic equation“ (1991), H. Wahl es als „Diabol“ beschrieben hat (1994). Es geht um eine erzwungene Einigung zwischen dem als Befehl empfundenen Gebetsauftrag und dem ihm unterworfenen Restselbst der Anruferin. Sie scheint heute abend tatsächlich es über mehrere Stunden (? , so kommt es mir vor) versucht zu haben, sich in den Sessel zu setzen und die geforderte Haltung real einzunehmen. Aber es scheint nicht geklappt zu haben.

Endloses Zirkulieren über Bett, Sofa, Couch, Sessel... „sitzen“... „liegen“... über die dabei eingenommene Körperhaltung in allen Details... „die Wand“... „das Kreisen des Bewußtseins“... „der Film, in dem keine Bilder mehr kommen“... „‘Gott’ möchte ich nicht sagen“... „eine höhere geistige Kraft...aber man muß sitzen“... „man muß danken...“

An einer Stelle sagt die Anruferin, sie habe sich jetzt ein Brot abgeschnitten und bestrichen. Dazu fügt sie in ihre Satzbrocken ein neues Element ein:

„Wie ein Baby... das Bewußtsein kreist ja immerzu... ein Brot... (tiefes Seufzen) diese Tortur...“

Plötzlich merke ich, daß ich selbst an das Wurstbrot denke, das ich mir heute abend geschmiert habe und das nun in meiner Tasche wartet. Ich bekomme Hunger, der fast unwiderstehlich wird, obwohl ich kurz vor der Abfahrt von zu Hause noch gut gegessen habe. Ich versuche, nach der Tasche zu greifen, um mir das Brot schon einmal auf den Tisch zu holen. Aber die Tasche steht einen knappen halben Meter zu weit entfernt, meine Hand reicht nicht zu ihr hin. Mit einem Mal weiß ich, daß ich jetzt nicht aufstehen darf, um mit dem Hörer am Ohr mir mein Brot zu holen.

Ich sage der Anruferin: „Gerade merke ich, wie ich auch Hunger bekomme.“

Die Reaktion der Anruferin rührt mich sehr an: sie lacht von Herzen, und dies Lachen ist ungemein ansteckend, so daß wir beide lachen.

„Zusammen lachen... das Brot... wie ein Baby...“

Ich sage: „Das Baby braucht heute nacht die Brust. Man braucht manchmal etwas Gutes von außen: das Brot, die Brust, Gott.“

Wieder lachen wir beide, diesmal nur etwas. Schließlich mischen sich in die stereotypen Worte der Anruferin echohaft Satzbrocken wie:

„einen Haken in die Wand schlagen... Man braucht etwas Gutes von außen... das Brot... die Brust... die höhere geistige Kraft... ‘Gott’ würde ich nicht sagen, eine höhere geistige Kraft... ich hänge Ihren Satz an den Haken... ‘man braucht etwas Gutes von außen’...“

Sie schlägt das Ende des Gesprächs vor und ich stimme ihr zu. Wir bedanken uns beide für unser Gespräch.

„Manchmal braucht man etwas Gutes von außen“: die theologische Formel dafür lautet „extra nos“. „Extra nos“ meint in der Christologie Luthers, daß die Quelle für ein gelingendes Leben nicht im Subjekt selbst, sondern im Glauben („feeling is believing“) an den abwesenden Christus liegt. „In nobis“ meint keineswegs das einfache Gegenteil, sondern, in der mystischen Tradition Luthers, die imitatio christi, die Introjektion des als geliebt geglaubten Gottessohnes. In diesem Fall befindet sich sozusagen das gute Objekt im Subjekt, was gewiß bisweilen zu manisch anmutenden Formulierungen Anlaß gibt (so in vielen Osterchorälen), insgesamt aber nach meinem Eindruck eher die Gelegenheit zur Wiedergutmachung bezeichnet. Wenn ich es nun recht sehe, beenden wir derzeit in der Pastoralpsychologie eine Entwicklung, die wir als Außenseiter gegen ein theologisches Establishment in den 70er Jahren aufgenommen und in deren Verlauf wir notwendigerweise das „in nobis“ stärker als das „extra nos“ betont haben. Dem entspricht eine Entwicklung in der psychoanalytischen Community, die vielleicht am bündigsten in Arthur Rimbauds Motto „Je est l’autre“ formuliert ist und der ansonsten so unterschiedliche Autoren wie beispielsweise Jacques Lacan und die Postkleinianer folgen (cf. Eigen, 1981). Wenn etwa Lacan verdichtet formuliert: „Das Unbewußte ist die Rede des Anderen“ (zit. bei H. Weiß, 1988, 32), so scheint mir allerdings das Ferenczische Experiment der mutuellen Analyse darin ebenso aufbewahrt wie, um über alle Differenzen hinweg die andere Seite beispielhaft zu benennen, in Patrick Casements Buch „Vom Patienten lernen“ (1989), in dem der Verfasser das Prinzip der mutuellen Analyse im Prozeß der inneren Supervision während der Stunde aufhebt.

All das freilich, und damit komme ich zum Schluß, scheint mir sein Fundamentum in re doch in der Anerkennung der dreifachen, unaufhebbaren Abhängigkeit zu haben, die Roger Money-Kyrle zufolge (1968, 1971) das angeborene Wissen des Menschen ausmachen - theologisch würde ich vielleicht etwas skeptischer lieber von einer anthropologischen Konstante sprechen. Die Anerkennung dieser dreifachen Abhängigkeit scheint mir das „tertium datur“ auszumachen gleichsam hinter den von mir angedeuteten ambivalenten Leseerlebnissen bei der Ferenczi-Lektüre.

Es handelt sich Money-Kyrle zufolge zuerst um die Abhängigkeit von der Brust als eines zutiefst guten Objekts, ein Gedanke, der dem theologischen „extra nos“ exakt entspricht. Ferenczi hat, so meine ich, diese Abhängigkeit bei seinen PatientInnen gegen mannigfache Widerstände nicht zuletzt auch bei Freud präzise geahnt; heute können wir vielleicht etwas stärker sehen, wie notwendig diese Anerkennungsleistung auch hinter der Couch Platz greifen muß. PsychoanalytikerInnen sind, wenn Sie mir diese kritische Bemerkung erlauben, gefährdet, das zutiefst gute Objekt in der Psychoanalyse selbst zu sehen, die damit aber doch gewiß überfordert ist. Hier scheint mir Freuds Skepsis gegenüber Ferenczis „furor sanandi“ nach wie vor aktuell. Die „gute Brust“ ist stets „extra nos“; sie ist i.S. der Semiotik von Charles S. Peirce der Interpretand in der analytischen Beziehung in solchen Situationen, in den alles „durchschnittlich gut“ geht (Winnicott).

Die zweite von Money-Kyrle formulierte Abhängigkeit ist die von dem elterlichen Geschlechtsakt als einem zutiefst kreativen Akt. Auch dies hat Ferenczi bereits geahnt, wenn er in *„Das unwillkommene Kind und sein Todestrieb“* schreibt (1929, 255): „Das Kind muß durch ungeheuren Aufwand an Liebe, Zärtlichkeit und Fürsorge dazu gebracht werden, es den Eltern zu verzeihen, daß sie es ohne seine Absicht zur Welt brachten, sonst regen sich alsbald die Zerstörungstriebe.“ Aber transportiert nicht noch diese Formulierung den omnipotenten Anspruch des Kindes, über seine Zeugung eigentlich vorher befragt zu werden²²? So sehe ich es; was Ferenczi noch für die Not des unwillkommenen Kindes hielt, macht doch einfach ein Basiselement der *conditio humana*, einen „fact of life“ (Money-Kyrle) aus, wozu schließlich auch die Anerkennung der Tatsache gehört, daß, so wie unsere Eltern ohne uns in mancher Hinsicht es leichter hatten als mit uns, auch nach unserem Tod das Leben ohne uns aller Wahrscheinlichkeit nach ganz gut und in mancher Hinsicht auch leichter ohne uns weitergehen wird.

²² TheologInnen denken da an die Lehre vom präexistenten Christus.

Das führt zu dritten der „Tatsachen des Lebens“, die Money-Kyrle hervor-
gehoben hat: die Anerkennung der Vergänglichkeit der Zeit und des schließli-
chen Todes. In der Schule Ferenczis möchte man diesen Gedanken behand-
lungstechnisch wenden und ihn dann - hier also die Wiederkehr der oft vorge-
führten Ambivalenz - gegen des Autoren Auffassung wenden, „die Analyse
soll(e) sozusagen an Erschöpfung sterben“. Zurückgekehrt ins Budapester
Kaffeehaus möchte der Theologe vom Nebentisch aus einwerfen, daß der
Glaube an die zukünftige, transzendente und also unverfügbare Allversöhnung
doch die Analytiker versöhnen könnte mit dem Fragmentarischen noch der
aufwühlendsten emotionalen Erfahrungen im analytischen Prozeß. „Fragmen-
te, ergo sum“, hat der jüdische Komponist Mauricio Kagel listig gesagt. Es ist
ja noch nicht erschienen, was wir einmal sein werden!

© Martin Weimer, Appelhof 47, 24217 Fiefbergen

Literatur:

- Adorno, Theodor W. (1964), Huldigung an Zerlina, in: *der.s, Moments musicaux*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)
- Baumann, Zygmunt (1992), *Dialektik der Ordnung*, Frankfurt/M. (Europäische Verlagsanstalt).
- Benjamin, Walter (1977), Über den Begriff der Geschichte, in: *ders., Illuminationen. Ausgewählte Schriften* (Hg. S. Unseld), Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Beland, Hermann (1991), Religiöse Wurzeln des Antisemitismus, *Psyche* 45, 448 - 470.
- Bion, Wilfred (1962), *Lernen durch Erfahrung* (dt.: 1990), Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Bion, Wilfred (1963), *Elemente der Psychoanalyse* (dt.: 1992), Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Bion, Wilfred (1970), *Attention and Interpretation*, London (Karnac, 1988).
- Bischof, Rita (1984), *Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne*, München (Matthes & Seitz).
- Blumenberg, Yigal (1997), Freud - ein 'gottloser Jude'? Zur Frage der jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse, *Luzifer-Amor* 19: 33 - 80.
- Bonhoeffer, Thomas (1985), *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*, München (Kaiser).
- Britton, Ronald (1994), The Blindness of the Seeing Eye: Inverse Symmetry as a Defence Against Reality, *Psychoanalytic Inquiry* 14: 365 - 378.
- Casement, Patrick (1985, dt.: 1989), *Vom Patienten lernen*, Stuttgart (Klett).
- Dahmer, Helmut (1978), Sándor Ferenczi, Einleitung, in: *Ferenczi (1978)*.
- Eigen, Michael (1981), The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion, *International Journal of Psycho-Analysis* 62: 413 - 433.
- ders. (1985), Toward Bion's Starting Point: Between Catastrophe und Faith, *International Journal of Psycho-Analysis*, 66: 321 - 330.
- Elias, Norbert und Scotson, John. L. (1990), *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)
- Erdheim, Mario (1996), Unbewußtheit im Prozeß der Zivilisation, in: K-S. Rehberg (Hg.), *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften*, Frankfurt/M. (Suhrkamp)
- Ferenczi, Sándor (1910), Zur Organisation der psychoanalytischen Bewegung in: *ders., Schriften zur Psychoanalyse, Bd. 1*, hg. von Michael Balint, Frankfurt/M (1970), 48 - 58 (Fischer)

- ders., (1913), Glaube, Unglaube und Überzeugung, in: ders., Schriften zur Psychoanalyse, Bd. 1.
- ders., (1913), Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinns, Schriften Bd. 1.
- ders., (1923), Der Traum vom 'gelehrten Säugling', Schriften Bd. 2.
- ders. (1929), Männlich und Weiblich, in: ders., Zur Erkenntnis des Unbewußten und andere Schriften zur Psychoanalyse, hg. von H. Dahmer, München (1978), 227 - 238 (Kindler)
- ders. (1928), Die Anpassung der Familie an das Kind, in: ders.: Schriften zur Psychoanalyse, Bd.2, hg. Von Michael Balint und Judith Dupont, Frankfurt /M. (1972), 212 - 226 (Fischer)
- ders. (1929), Das unwillkommene Kind und sein Todestrieb, in: Schriften Bd. 2, 251 - 256
- ders. (1933), Sprachverwirrung zwischen dem Erwachsenen und dem Kind, in: Schriften Bd. 2, 303 - 316
- ders. (1924), Versuch einer Genitaltheorie, in: Schriften Bd. 2, 317 - 402.
- ders. (1985, dt. 1988), Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch, hg. Judith Dupont (Fischer)
- Foucault, Michel (1988), Omnes et singulatim - Für eine Kritik der politischen Vernunft, *Lettre internationale*, 1, 58 - 66.
- Freud, Sigmund (1927c), Die Zukunft einer Illusion, *GW* Bd. 14.
- Gast, Lilli (1992), Libido und Narzißmus, Tübingen (edition discord).
- Grunberger, Béla (1976), Vom Narzißmus zum Objekt, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Gubrich-Simitis, Ilse (1980), Sigmund Freud/Sándor Ferenczi: Sechs Briefe zur Wechselbeziehung von psychoanalytischer Theorie und Praxis, in: G. Jappe, C. Nedelmann (Hg.), *Zur Psychoanalyse der Objektbeziehungen*, Frankfurt/M. (Fromann-Holzboog).
- Harmat, P. (1988), Freud, Ferenczi und die ungarische Psychoanalyse, Tübingen (edition discord).
- Haynal, André (1989), Die Technik-Debatte in der Psychoanalyse. Freud, Ferenczi, Balint (Fischer).
- Heinrich, Klaus (1964), Die Funktion der Genealogie im Mythos, in: ders., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt/M. (Stroemfeld): 9 - 28.
- ders. (1981), *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. Dahlemer Vorlesungen* Bd. 1, Frankfurt/M (Stroemfeld).
- Hermanns, Ludger M. (Hg., 1995), *Spaltungen in der Geschichte der Psychoanalyse*, Tübingen (edition discord).
- Honegger, Claudia (1991), *Die Ordnung der Geschlechter*, Frankfurt/M. (Campus).
- King, Pearl, Steiner, Riccardo (1991), *The Freud-Klein Controversies 1941 - 1945*, London (Routledge).
- Lazar, Ross Allen (1988), *Vorläufer der Triangulierung. Die ersten dreidimensionalen Teilobjektbeziehungen des Säuglings*, *Forum der Psychoanalyse* 4, 28 - 39.
- Matte-Blanco, Ignacio (1988), *Thinking, Feeling, and Being*, London (Routledge)
- Money-Kyrle, Roger (1968), *Cognitive Development*, in: D. Meltzer, E. O'Shaugnessy, *The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*, London (Clunie): 416 - 433.
- Money-Kyrle, Roger (1971), *The Aim of Psycho-analysis*, in: D. Meltzer, E. O'Shaugnessy, a.a.O., 442 - 449.
- Nowotny, Helga (1989), *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Raguse, Hartmut (1993), *Psychoanalyse und biblische Interpretation*, Stuttgart (Kohlhammer)
- ders. (1994), *Der Raum des Textes*, Stuttgart (Kohlhammer)
- Rizutto, Ana-Mairia (1979), *The Birth of the Living God*, Chicago (Chicago Press).
- Schelsky, Helmut (1965), *Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?*, in: J. Matthes, *Religionssoziologie* Bd. 1, Reinbek (rororo)
- Schlösser, Anne-Marie, Holthfeld, Kurt (Hg., 1998), *Trauma und Konflikt*, Gießen (psychosozial-Verlag).
- Schoenhals, Hellen (1993), *Triangulärer Raum und Symbolisierung*, in: J. Gutwinsky-Jeggle, J.M. Rotmann, „Die klugen Sinne pflegend“. *Psychoanalytische und kulturkritische Beiträge*. Hermann Beland zu Ehren, Tübingen (edition discord).
- Schütt, Edda, Weimer, Martin (1998), *Die unsichtbare und die sichtbare Urszene. Ein Beitrag zum Problem der Beendigung der Psychoanalyse* (unveröffentl. Manuskript).
- Segal, Hanna (1991, dt.: 1996), *Traum, Phantasie und Kunst*, Stuttgart (Klett).

- Simon, Fritz B. (1995), Unterschiede, die Unterschiede machen, Frankfurt/M. (Suhrkamp)
- Talmud, der babylonische (hg. R. Meyer, 1980), München (Goldmann).
- Wahl, Heribert (1994), Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg (Herder).
- Weimer, Martin (1994), Rezension von Raguse, H. (1993), Wege zum Menschen 46: 172 - 175
- ders. (1995), Rezension von Raguse, H. (1994), Wege zum Menschen 47: 377 - 380
- ders. (1995), Das Verdrängte in der Hirtenmetapher. Kritische Reflexionen zu Foucaults Begriff des Pastorats, Wege zum Menschen 47: 61 - 76.
- ders. (1997), Bion hört Cage: 'Erinnerung und Wunsch' in Kontexten, Wege zum Menschen 49: 459 - 473.
- ders. (1998), Zur Rolle des Seelsorgers/der Seelsorgerin (unveröffentlichtes Manuskript)
- ders. (1999), Psychoanalyse und/als Organisation, Psyche (erscheint im Januar 1999)
- Weiß, Heinz (1988), Der Andere in der Übertragung. Untersuchung über die analytische Situation und die Intersubjektivität in der Psychoanalyse, Frankfurt/M. (Frommann-Holzboog).
- Wittenberger, Gerhard (1995), Das „Geheime Komitee“ Sigmund Freuds. Institutionalierungsprozesse in der Psychoanalytischen Bewegung zwischen 1912 und 1927, Tübingen (edition discord).