Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 58 (2002)
Heft: 2

Artikel: Sterben aus theologischer und psychoanalytischer Sicht
Autor: Raguse, Hartmut
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877938

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Sterben aus theologischer und psychoanalytischer Sicht[1]

Einleitung

Die theologische Literatur zum Thema Sterben und Tod ist unübersehbar. Aus psychoanalytischer Sicht fallen mir hingegen nur einige wenige Aufsätze und Bücher ein. Woher mag diese Differenz rühren? Was die Theologie angeht, so ist die Frage leicht zu beantworten: christliche Theologie beschäftigt sich vor allem mit dem Tod, mit seinen Ursachen, mit seiner Macht und mit seiner möglichen Überwindung.

In die Psychoanalyse hingegen scheint der Tod nur schwer hineinzupassen, beschäftigt sie sich doch mit Ereignissen, die hinter uns liegen und nachträglich wirken, indem uns Erinnerungsspuren vergangener Ereignisse begleiten, denen wir nachträglich immer wieder neue Bedeutungen geben, nicht zuletzt, um sie zu verarbeiten und ihnen ihre Macht zu nehmen. Der Tod kann aber kein Gegenstand nachträglicher Interpretationen sein, jedenfalls nicht der eigene. Doch vielleicht gibt es ja eine immer schon gegenwärtige Ahnung des Todes, ein Bild von ihm in uns, nicht nur des fremden Todes, den schon ein Kind beobachtet haben kann, sondern auch des eigenen Todes, ein Bild der Notwendigkeit, die eigene Lebenszeit zu begrenzen.

Ich möchte in einem ersten Teil erörtern, wie die Psychoanalyse von Phantasien über den eigenen Tod handelt. Ich komme danach in einem zweiten Teil auf ein theologisches Bild vom Tod und möchte in einem letzten Teil beide Zugänge miteinander vergleichen und erwägen, wie sie sich allenfalls aufeinander beziehen können, ohne ihre Eigenart aufzugeben.

1. Der Tod in der Psychoanalyse

In der psychoanalytischen Diskussion ist eine Haltung bestimmend geworden, die Freud geäussert hat, und diese ist recht eindeutig:

> «Der eigene Tod ist ja auch unvorstellbar, und sooft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, dass wir eigentlich als Zuschauer weiter dabei bleiben. So konnte in der psychoanalytischen Schule der Ausspruch gewagt werden: im Grunde glaubt niemand an seinen eigenen Tod oder, was dasselbe ist: im Unbewussten ist jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt».[2]

[1] Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der in dieser Version am 16. Juli 1999 im Psychoanalytischen Institut in Hannover gehalten wurde.

[2] S. Freud, Zeitgemässes über Krieg und Tod, G. W., Bd. 10, 341.

Jedoch ist nicht nur der eigene Tod unvorstellbar, auch der Tod des anderen Menschen sei ein Tabu, dessen Eintreten Erschütterung und Trauer erzeugt und eigentlich nicht hätte sein dürfen.

Das aber ist nach Freud eine Einstellung, die uns als sog. Kulturmenschen auszeichnet, und nur in Kriegszeiten laufen wir Gefahr, diesen Status wieder zu verlieren.

An dieser Stelle wählt Freud nun gleichsam als Hintergrund für eine Beurteilung das Beispiel des Urmenschen. Das ist natürlich ein Konstrukt, als Individuum hat es ihn wohl nie gegeben, er ist gleichsam der Kulturmensch minus Kultur. Doch dieser Urmensch hat mit uns doch noch gemeinsam, dass auch ihm der eigene Tod unvorstellbar war. Den Tod des anderen hingegen begehrte er in der Regel und war froh, wenn er eintrat, vielleicht auch durch seine eigene Mordtat. Aber es gab eine Ausnahme. Wenn einer seiner Lieben starb, dann trauerte er wie wir. Ich lasse hier nun ein interessantes Zitat folgen:

> «Da musste er in seinem Schmerz die Erfahrung machen, dass man auch selber sterben könne, und sein ganzes Wesen empörte sich gegen dieses Zugeständnis; jeder dieser Lieben war ja doch ein Stück seines eigenen geliebten Ichs. Anderseits war ihm ein solcher Tod doch auch recht, denn in jeder der geliebten Personen stak auch ein Stück Fremdheit. Das Gesetz der Gefühlsambivalenz, das heute noch unsere Gefühlsbeziehungen zu den von uns geliebtesten Personen beherrscht, galt in Urzeiten bestimmt noch uneingeschränkter. Somit waren diese geliebten Verstorbenen doch auch Fremde und Feinde gewesen, die einen Anteil von feindseligen Gefühlen bei ihm hervorgerufen hatten.»[3]

An diesem Zitat ist besonders bemerkenswert, wie Freud die Unvorstellbarkeit des Todes wieder aufhebt. Es ist der schmerzvolle Tod des Geliebten, der die Möglichkeit des eigenen Sterbens entdecken lässt. Scheinbar vollzieht sich dieses nur auf einer narzisstischen Ebene, der andere ist als geliebter ein Stück von mir, stirbt er, so sterbe ich mit. Doch diese Argumentation ist nicht ganz überzeugend. Denn was daraus in der Regel folgen müsste, wäre weniger Schmerz als Wut, narzisstische Wut, die sich gegen das unkontrollierbare Geschehen erhebt, das mich indirekt schädigt. Die Schmerzhaftigkeit hingegen wird besser verständlich, wenn wir das theoretische System wechseln und bemerken, dass Freud hier genau das beschreibt, was Melanie Klein 20 Jahre später mit dem Begriff der sog. «depressiven Position» zu erfassen versuchte. Sie meint damit eine Form der Beziehungsfähigkeit, die den anderen als ganzen erfahren lässt, und damit als einen Menschen, der zugleich geliebt und gehasst werden kann. Diese Spannung erzeugt ein schmerzliches Gefühl, dem Klein deshalb die Bezeichnung «depressiv» gibt, weil ein Misslingen dieser Beziehung am Ursprung der Depression steht.

Das wird am Beispiel selber noch deutlicher deutlich werden. Der sog. Urmensch erlebt schmerzlich den Konflikt zwischen Liebe und Hass, die sich auf

[3] S. Freud, ebd., G. W. Bd. 10., 346/347.

dieselbe Person richten. Der Schmerz ist Ausdruck dieses inneren Konfliktes, und der jeweils andere Mensch wird als ein ganzer erlebt, als getrennter und damit als jemand, der anders und zugleich ähnlich ist wie jeweils ich selber. Der Vergleich zwischen mir und dem anderen ermöglicht Empathie, die nicht nur auf Identität beruht, sondern mehr auf einem möglichen Wechsel zwischen Gleichheit und Verschiedenheit. Damit wird der andere zu einem Bild von mir, und sein Tod ist zwar nicht mein Tod, aber er könnte es sein. Was mag es bedeuten, wenn Freud meint, dass die Ambivalenz in Urzeiten noch uneingeschränkter galt? Ich vermute, dass man damit innerhalb der depressiven Position bleiben kann. Die uneingeschränktere Ambivalenz wäre dann nicht paranoid-spaltend[4] zu verstehen, sondern so, dass keine der beiden Seiten wegen der jeweils anderen der Verdrängung anheimfiele. Liebe und Hass sind in gleicher Intensität und gleichzeitig wirksam.

Die depressive Position und der Schmerz, den sie enthält, ermöglichen, den Tod des anderen als eigene Möglichkeit zu sehen. Doch diese Sicht ist in sich keineswegs selbstverständlich, sondern sie ist eine Interpretation. Es ist auch möglich, anders zu interpretieren, und Freud selber wies auf eine solche Möglichkeit hin. Danach wäre der Tod des Fremden durchaus mit der eigenen Unsterblichkeit vereinbar. Das aber wäre wegen der nötigen psychischen Spaltung eine Interpretation aus der paranoid-schizoiden Position heraus. Die notwendig eintretende Realitätsprüfung in demjenigen Augenblick, in dem der eigene Tod eintritt, würde zugleich ein «Lernen aus Erfahrung» und damit eine Neuinterpretation unmöglich machen. Erst die Integration des Objektes in der depressiven Position ermöglicht es, vom Tod des anderen her auch an den eigenen Tod zu denken.

Wenn Freud meint, dass dem Urmenschen der eigene Tod zunächst undenkbar sei, dann dürfte er kein ursprünglicher psychischer Besitz sein. Er gehört also nicht zu den Urphantasien, wie etwa die Idee der sog. Urszene, der Phantasie über die Verbindung der Eltern. Wie kommt dann der Tod ins Bewusstsein? Elliott Jacques[5], ein kleinianischer Analytiker, sagt es für mich sehr überzeugend: Der Tod kann dadurch zum Thema werden, dass er näher rückt. Dieses aber geschieht am deutlichsten zu einer Zeit, wo sich allein aus Gründen der Wahrscheinlichkeit die Einsicht aufdrängt, dass die Hälfte des Lebensweges zurückgelegt ist. Auch Jacques nimmt kein ursprüngliches Bild vom Tod im Menschen an, wie es nach seiner Angabe Melanie Klein formuliert hatte. Aber er stimmt auch nicht Freud ganz zu. Die Wahrheit liege vielmehr in der Mitte. Es gebe im Unbewussten zwar keine Todesbilder, aber

[4] Neben der depressiven Position kennt Melanie Klein noch eine zweite Form der Beziehung, in der Gut und Schlecht radikal voneinander gespalten werden. Sie nennt sie die paranoid-schizoide Position. Im religiösen Bereich ist das deutlichste Beispiel dafür das apokalyptische Denken.

[5] E. Jacques, Death and the Mid-Life Crisis, Int. J. Psycho-Anal 46 (1965) 502-514.

doch Erfahrungen, die benutzt würden, das sich langsam aufdrängende Faktum des Todes zu deuten. Als Beispiel berichtet Jacques den Traum einer 57-jährigen Patientin, die vor allem an Klaustrophopie leidet.

Sie träumt, sie läge in einem Sarg, zerstückelt in kleine Stücke, und sie ist tot. Aber ein spinnenwebendünner Faden läuft durch jedes Stück und verbindet sie mit ihrem Gehirn. Dadurch kann sie alles empfinden. Sie weiss, sie ist tot. Sie kann sich nicht bewegen und keinen Laut von sich geben. Sie kann nur im Dunkel und im Schweigen des Sarges liegen.

Das ist kein Traum, der vom Tod handelt in den Sinne, wie wir bewusst über ihn nachdenken. Er ist vielmehr Ausdruck einer unbewussten Phantasie von Unbeweglichkeit und Hilflosigkeit, in die vermutlich auch passive Wünsche eingehen. Diese Phantasie wirkt zerstörerisch, denn sie löst das Bild des Selbst in Fragmente auf. Der Traum ist kein eigentlicher Todestraum in dem Sinne, dass sein latenter Gehalt vom Tod handelte. Aber er stellt eine innere Möglichkeit dar, sich und andere wahrzunehmen. Auch das sich mit der Zeit aufdrängende Wissen vom Tod kann nun nach diesem inneren Schema geformt werden. Der Traum ist gleichsam eine Matrix, die auch das Bild vom Tod prägen kann. Oder noch genauer, die Matrix, die dem Traum zugrunde liegt, ist zugleich die Art und Weise, wie der Tod verstanden wird. Die Wahrnehmung des Todes kommt nach Jacques also von aussen auf uns zu, aber was der Tod *für uns* ist, das ist unsere Sache. Und hier ist nun entscheidend, in welchem Masse die beiden grundlegenden Positionen durchgearbeitet sind. Unter den Bedingungen der paranoid-schizoiden Position wird der Tod nach der Weise eines verfolgenden inneren Objektes gesehen, das gehasst wird und seinerseits hasst und zerstört. Das Ich zerfällt unter seinem Angriff in Stücke. Die depressive Position ergibt ein anderes Bild, ich denke sogar, dass dieses in sich noch unterschiedliche Aspekte enthalten kann. Der Tod mag als harte, aber gerechte Strafe für die eigenen Verfehlungen gesehen werden. Ich scheue mich hier, wo wir noch im Bereich der Analyse sind, von Sünden zu sprechen. Ich bevorzuge es, von Beschädigungen des geliebten Objektes zu reden, die mit Gefühlen von Schuld begleitet sind, für die der Tod die Strafe wäre. Das ist ein schmerzliches Bild, das aus der nicht genügend durchgearbeiteten depressiven Position rührt. Wenn aber ein Kind hat erleben können, dass Liebe stärker ist als Hass, dass das gute Gegenüber alle Angriffe überlebt und dass es selber Schaden teilweise wiedergutmachen kann, dann verändert auch der Tod sein Gesicht. Er ist zwar ein Ende, er mag auch Schuld einschliessen, aber ihm fehlt der vernichtende und verfolgende Aspekt. Er schliesst aber auch Leben ein, wenigstens in einer symbolischen Form, ein Weiterleben in Kindern, in Schülern, in Schriften, oder auch in Birnbäumen, wie beim Herrn von Ribbeck auf Ribbeck im Havelland. Schliesst er auch Unsterblichkeit ein? Elliott Jacques verneint das, und man hat gute Gründe, ihm darin zu folgen. Unsterblichkeit gehöre vielmehr in die paranoide Position. Sie sei das Gegenstück zum unzerstörbaren und deshalb idealisierten Ob-

jekt und diene mithin vor allem defensiven Zwecke. Unsterblichkeit soll vor der paranoiden Angst schützen.

Hier erheben sich natürlich einige Anfragen an die christliche Theologie. Zwar ist die Lehre von der Unsterblichkeit keine spezifisch christliche, sie wird zum Teil sogar explizit abgelehnt. Aber treffen ähnliche Bedenken auch die Lehre von der Auferstehung? Dient sie der paranoiden Angstabwehr oder ist sie manische Wiedergutmachung, wenn die aggressiven und die Schuldaspekte der depressiven Sicht unerträglich werden? Ich verschiebe eine Diskussion dieser Frage bis zum dritten Teil und möchte mich vorher noch einem anderen kleinianischen Autor zuwenden, der den Tod nur kurz, aber doch sehr nachhaltig berührt. In seiner Arbeit «The Aim of Psychoanalysis» nennt Roger Money-Kyrle[6] als eines der Ziele einer gelungenen Analyse die Anerkenntnis des Todes als letzter Grenze. Er führt diesen Gedanken leider nur wenig aus, aber der Kontext ist wichtig: die beiden anderen genannten Ziele sind die Anerkenntnis der Brust als eines im höchstem Masse guten Objektes und die Anerkenntnis des elterlichen Verkehrs als eines kreativen Aktes. Ich benutze eigene Formulierungen, vielleicht auch eigene Gedanken, wenn ich diese drei analytischen Ziele interpretiere. Die Anerkenntnis des elterlichen Verkehrs als eines schöpferischen Aktes bedeutet das Bewusstsein, erschaffen und deshalb nicht Schöpfer seiner selbst zu sein. Die gute Brust ist ein Zeichen, dass wir nicht allein sind, und gerade deshalb die Fähigkeit erworben haben, allein sein zu können. Sie ist zugleich ein Zeichen dafür, dass Hass nicht letztlich tödlich ist. Und die Anerkenntnis des Todes meint grundsätzliche Endlichkeit, nicht nur im Sterben. Auch jede Lust und jeder Schmerz sind letztlich nicht unendlich.

Money-Kyrle betont, dass die Anerkenntnis des Todes von der Todesfurcht zu trennen sei. Diese rühre aus der Projektion eines abgespaltenen verfolgenden inneren Objektes, und wenn dieses Objekt in ein real gefährliches, also in die Vorstellung vom Tod projiziert werde, dann sorge es für eine realistische Furcht. Offensichtlich meint Money-Kyrle nicht, dass diese paranoide Todesangst je aufhöre, vielmehr sei sie realitätsgerecht. Aber es sieht so aus, als würde sie relativiert, und zwar durch alle drei Ziele, die er genannt hatte. Die Unzerstörbarkeit des guten Gegenüber nimmt der Todesfurcht ihren katastrophalen Charakter, die Vorstellung von Kreativität erlaubt die Vorstellung eines symbolischen Weiterlebens und schliesslich relativiert die Anerkenntnis des Todes als Grenze, die mit anderen Grenzen die Endlichkeit des Menschen ausmacht, seine Funktion als Strafe, als Vernichter.

Ich glaube, dass ein Gedanke der englischen Analytikerin Hanna Segal hilft, die Ausführungen von Money-Kyrle zu verstehen. Sie schreibt[7], dass die

[6] Int. J. Psycho-Anal. 51 (1971) 225-234.

[7] H. Segal, Notes on Symbol Formation. In: Hanna Segal, Delusion and artistic creativity & other psychoanalytic essays, Free Association Press, London 1986, 58.

paranoiden Phantasien nur von der depressiven Position her symbolisiert werden können, während die paranoid-schizoide Position selber keine eigentliche Symbolisierung erlaubt. Hier «ist der Tod der Sünde Sold». Dort erscheint es so, *als ob* er es wenigstens *auch* wäre. Der zentrale Unterschied liegt hier zwischen dem *ist* und dem *als ob*.

Man kann daran deutlich sehen, dass die paranoide Todesfurcht nie vollkommen schwindet, sondern dass sie nur überlagert werden kann durch eine andersartige Symbolisierung. Auch in dieser bleibt sie präsent, aber ist sie umgewandelt. Der Mensch hat dann vielleicht noch Todesfurcht, aber sie hat ihn nicht mehr in dem Sinne, dass es zwischen der Todesfurcht und ihm keinen Raum mehr für das Denken und für eine gelegentliche Distanzierung gibt.

2. Der Tod in der Theologie

An dieser Stelle verlasse ich zunächst die Psychoanalyse und wende mich der Theologie zu, genauer: einer einzigen theologischen Schrift. Es handelt sich um Luthers «Sermon über die Bereitung zum Sterben» von 1521[8]. Luthers Gedanken schliessen sich gut an meine bisherigen Ausführungen an. Ich könnte sogar sagen, dass sich Luther Schrift fast ohne Mühe in die Begrifflichkeit von Melanie Klein übersetzen lässt, und es ist dieser Prozess der Übersetzungsmöglichkeit, der mich interessiert und auf den ich am Schluss noch zurückkommen werde.

Ich sage übrigens bewusst *übersetzen* und nicht *interpretieren*. Es geht mir nicht um eine psychoanalytische Interpretation eines Lutherschen Textes. Ich betone das deshalb, weil viele solcher Versuche mit dem Anspruch einhergehen, das *Eigentliche* des Textes auszusprechen. Mir geht es aber nur um eine Parallelität, die sicherlich einen interpretativen Aspekt hat, der aber symmetrisch ist. Die Psychoanalyse lässt ein Licht auf die Theologie fallen und die Theologie auf die Psychoanalyse.

Luthers Schrift von 1521[9] spricht uns heute wohl auch deshalb noch so an, weil sie nicht nur selber in bildhafter Sprache redet, sondern von der Beziehung zum Tod und zu Gott als von Bildern geprägt spricht. Bilder liegen un-

[8] Vgl. dazu auch: Werner Goez, Luthers «Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben» und die spätmittelalterliche ars moriendi, Luther Jahrbuch 48 (1981) 97-114.
Hans-Christoph Piper, Ars moriendi im Mittelalter, bei Luther und heute. Einladung zum Gespräch, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1998, 161-173.
Klaus Winkler, ‹Seliges Sterben›: Tod bei Luther und heute, Wege zum Menschen 2/50 (1998) 85-96.
Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 676.

[9] Die folgenden Zitate stammen aus: Martin Luther, Ausgewählte Werke, hg. von Borcherdt und Merz , Bd. 1, 356-369.

serer Todesangst und unserem Gottvertrauen im Tod zugrunde. Es geht darum, sich die richtigen Bilder ein-zubilden, oder besser noch, sich von Gott ein-bilden zu lassen.

Im dritten Abschnitt beginnt Luther, von der Todesangst zu reden. Sie rühre vom Bild der engen Pforte, durch die man gehen müsse. Aber so wie das Kind, das geboren wird, zwar durch einen engen Gang zu gehen habe, aber doch in eine weite Welt komme, so sei der Himmel, der uns nach dem Tode erwarte, noch unendlich viel weiter, als unsere jetzige Erde und Himmel. Hinter dem Tod liege Weite, nicht Enge. Wie kann man das glauben? Luther sagt: durch die Sakramente, aber er macht deutlich, dass es diese nicht an sich sind, sondern die mit ihnen verbundene feste Zusage. Im 17. Abschnitt spricht er am deutlichsten von deren Macht: sie verheissen, dass in der Stunde des Todes Gottes und Christi Augen, dazu die Augen der Engel, der Heiligen und aller Christen auf den Sterbenden gerichtet sind und ihm helfen, Tod, Sünde und Hölle zu überwinden.

Diese drei Mächte aber treten an den Menschen heran, um ihn «blöde», d. h. verzagt zu machen. Damit kehre ich zu den anfänglichen Abschnitten zurück. Es ist der Teufel, der dem Menschen deren Bilder sendet. Er verleitet ihn, zu viel an den Tod zu denken und sich dessen Schrecken auszumalen. Er verführt den Menschen weiterhin, an seinen Sünden zu verzagen und schliesslich auch, sich keine Hoffnung auf das Heil zu machen, sondern sich die Schrecken der Hölle auszumalen.

Wer Luther nicht gut kennt, wird sich hier wundern. Soll der Mensch nicht den Tod bedenken, sich seine Sünden vor Augen stellen, die Hölle fürchten? Ja, sagt Luther,

> «im Leben soll man sich mit des Tods Gedanken üben und ihn zu uns fordern, wann er noch ferne ist und nicht treibt. Aber im Sterben, wann er von selbst schon allzu stark da ist, ist es fährlich und nichts nutz. Da muss man sein Bild ausschlagen und nicht sehen wollen, wie wir hören werden».[10]

Wir hören hier von einer ähnlichen Situation, wie sie Elliott Jacques beschrieb. Der Tod selber meldet sich, wenn man älter wird, und dann ist er nach Luther «allzu stark». Luthers Konsequenz ist nun, dass das Bedenken des Sterbens gerade ins Leben selber hinein gehört, wenn das Leben noch stark genug ist, um den Tod tragen zu können. Vor dem realen Sterben aber ist dieses Bild abzutun. Wie stellt sich Luther das vor, soll man, in moderner Sprache, den Tod verdrängen? Das scheint gar nicht Luthers Meinung zu sein, man soll vielmehr den Tod im Leben ansehen. Leben ist hier in einem qualifizierten Sinne gebraucht. Es ist das Leben, das Christus den Menschen schenkt. Das wird in seinen Erläuterungen noch deutlicher: man soll den Tod

[10] 358.

nicht in denen ansehen, die durch Gottes Zorn getötet sind, sondern in denen, die in Gottes Gnaden gestorben sind, d. h. vor allem in Christus selber.

«Je tiefer und fester du dir dies Bild einprägst und ansiehest, je mehr fällt des Tods Bild ab und verschwind von selbst, ohn alles Zerren und Streiten und hat also dein Herz Fried und mag mit Christo und in Christo geruhig sterben.»[11]

Und ein wenig später:

«Also musst du dich um den Tod Christi allein bekümmern, so wirst du das Leben finden, und wo du den Tod anderswo ansiehest, so tötet er dich mit grosser Unruhe und Pein.»[12]

Es geht also gar nicht um Verdrängung des Todes, aber der Ort, wo der eigene Tod angeschaut werden soll, ist nicht je in mir selber, sondern in Christus, wo dieser Tod endgültig seine zerstörerische Macht verloren hat und vom Leben besiegt worden ist.

In ähnlicher Weise werden auch die anderen Bilder besiegt. Im Leben muss man sie betrachten, aber vor dem Sterben soll man Sünde und Hölle in Christus anschauen, wo ihnen jeweils ihre Macht schon genommen ist. Christus ist auch darin unser Vorbild, dass er dieselben Anfechtungen durch die Bilder von Tod, Sünde und Hölle durchgemacht und überwunden hat. Und nach seinem Vorgang

«sollen wir dieselben Bilder auch lassen herfallen und abfallen, wie sie wollen oder mögen, und nur gedenken, dass wir an dem Willen Gottes hangen, der ist, dass wir in Christo haften und festiglich glauben, unser Tod, Sünd und Höll sei uns in ihm überwunden und mög uns nicht schaden, auf dass also Christi Bild in uns allen sei, und wir nur mit ihm disputieren und handeln.»[13]

3. Vergleich

In meinem letzten Teil will nun versuchen, diese Aussagen Luthers vor dem Hintergrund von Jacques und Money-Kyrle zu lesen. Mir scheint, dass manche Berührungen sich fast von allein ergeben. Wenn der reale Tod näher rückt, dann verstärkt sich die Angst und kann sich als paranoide Angst zeigen. Oder: wenn der Tod näher rückt, dann kommt der Teufel und schreckt den Menschen mit den Bildern von Tod, Sünde und Hölle.

Mir scheinen hier die theologischen Äusserungen wie Erläuterungen zur analytischen Sicht zu sein: in Todesnähe werden die paranoiden Ängste verstärkt oder wiederbelebt. Ihr Gegenstand ist die Vorstellung einer vollkommenen Vernichtung und einer Verfolgung durch archaische Über-Ich-Kerne, die ihren Hass in höllisch-sadistischen Phantasien ausdrücken.

[11] 360.
[12] 360.
[13] 363.

Was nun, wenn die paranoiden Ängste überhand nehmen? Dann verzweifelt der Mensch, weil er die Phantasie hat, dass er das gute Objekt zerstört habe, das allein ihn vor der Verfolgung durch das böse Objekt schützen kann. Eine ganz ähnliche Vorstellung finde ich bei Luther. Wenn der Mensch fürchtet, dass er verworfen sei und genau nachforschen will, was Gottes Wille mit ihm sei, dann macht er sich

> «seinen Gott verdächtig, dass er beinahe nach einem andern Gott sich sehnet, kurz, hie gedenkt er Gottes Lieb mit einem Sturmwind auszulöschen und Gottes Hass zu erwecken. Je mehr der Mensch dem Teufel folget und die Gedanken leidet, desto fährlicher steht er und kann zuletzt nicht erhalten bleiben; er fällt in Gottes Hass und Lästerung».[14]

Der Kommentator[15] meiner Ausgabe meint, «Gottes Lieb» und «Gottes Hass» als Liebe zu Gott und Hass auf Gott zu verstehen, also als genitivus objectivus, aber es ist sehr leicht anders zu lesen, und es ist wohl auch theologisch sinnvoll, diese andere Lesung wenigstens mitzuhören. Gott liebt und hasst auch selber denjenigen, der ihn liebt und hasst.

Wie wird die paranoide Todesangst überwunden? Ich sagte vorhin, dass ein Kind dann die paranoide Position verlassen und die depressive Position erreichen und durcharbeiten kann, wenn es ein genügend sicheres gutes Objekt erlebt hat, an dessen Wiederherstellung es glauben kann, auch wenn es gerade unsichtbar ist.

Für Luther ist das Zeichen, dass Gottes Gnade unzerstörbar ist, das Sakrament, vor allem das Wort, das es begleitet. Diese sakramentale Zusage ist stärker als der Teufel, der mit seinen Vorhaltungen den Menschen zu schrekken versucht. Gott ist in seinen Verheissungen verlässlich, und wer darauf vertraut, ist eben dadurch sicher, dass Gott ihn tatsächlich leben lassen will. Dieses Vertrauen heisst in theologischer Sprache *Glaube*.

Die psychoanalytische Anfrage an diese Theologie ist nun, ob hier nicht der Teufel gleichsam mit seinem idealisierten Gegenstück ausgetrieben wird. Das würde bedeuten, dass Theologie einen paranoiden Grundcharakter hat, der sich dadurch noch nicht auflöst, dass man auf Gottes Seite ist. Oft ist eine solche kritische Beurteilung leider zutreffend. Oskar Pfister hat in seinem Buch über Calvin[16] gezeigt, wie dessen Theologie einen Gott von einer Grausamkeit hervorbrachte, wie sie nicht einmal dem Satan zukommt. Diese Gottesvorstellung gab Calvin die Rechtfertigung, auf eine Verschärfung der Folter in Genf bei den Hexenprozessen zu dringen. Ähnliches habe ich selber für die christliche Apokalyptik aufzeigt, wenngleich hier das Geschehen zunächst nur literarisch innerhalb eines fiktiven Textes real wurde und nicht auf die Politik übergriff.

[14] 359.
[15] 527.
[16] O. Pfister, Calvins Eingreifen in die Hexenprozesse 1545, Artemis, Zürich 1947.

Aber mir scheint, und ich deutete es im zweiten Teil schon an, dass ein solches paranoides Verständnis für Luther nicht gilt. Denn obwohl er sagt, dass man im Angesicht des Todes die Bilder von Tod, Sünde und Hölle forttun solle, so werden sie nicht einfach verleugnet. Ich zitiere hier einen Satz, auf den ich schon mehrfach angespielt habe. Luther fragt sich, wie es zugehe, Tod, Sünde und Hölle ganz und gar fallen zu lassen. Es geht also zu: «Du musst den Tod in dem Leben, die Sünd in der Gnaden, die Höll im Himmel ansehen».[17]

Der Tod wird also nicht einfach verleugnet, aber als eigener und angsterregender Tod gleichsam veräusserlicht und in Christus verlegt. Wie das geschieht, führt Luther im Schlussabsatz aus:

> «Nun sieh, was soll dir dein Gott mehr tun, dass du den Tod willig annehmst, nicht fürchtest und überwindest? Er weist und gibt dir in Christo des Lebens, der Gnade, der Seligkeit Bild, dass du vor des Todes, der Sünd, der Höll Bild nicht dich entsetzest. Er legt dazu deinen Tod, deine Sünd, deine Höll auf seinen liebsten Sohn und überwind sie dir, macht sie dir unschädlich. Er lässt dazu deine Anfechtung des Tods, der Sünd, der Hölle auch über seinen Sohn gehen und lehret dich, dich daran zu halten und machet sie unschädlich und dazu erträglich.»[18]

Wir können hier deutlich sehen, wie Luther sich die Verarbeitung der Todesangst vorstellt. Es geht nicht um ein einfaches Verleugnen. Vielmehr finden wir einen triangulären Raum, gebildet aus Gott, dem Sohn und dem einzelnen Menschen. Gott nimmt den Tod aus dem Menschen und legt ihn in Christus, und dort wird er unschädlich und erträglich. Wenn wir wiederum aus analytischer Perspektive diesen Vorgang zu verstehen versuchen, so erinnern wir uns vermutlich leicht an Analogien. Im Raum zwischen Mutter und Kind, der vom Vater begrenzt wird, projiziert das Kind seine ängstigenden Phantasien in die Mutter, die sie verarbeitet und als erträgliche zurückgibt. Das ist die projektive Identifizierung. Thomas Ogden[19] hat als Unterschied zwischen Projektion und projektiver Identifizierung herausgestellt, dass das Ich beim ersten Vorgang sich des projizierten Inhalts entledigt, beim zweiten aber mit ihm in Kontakt bleibt. Genau das liegt auch hier vor. Der Mensch entledigt sich eines ängstigenden Inhalts, deponiert ihn gleichsam bei einem anderen und weiss doch zugleich immer, dass es sein Gedanke ist, den er im anderen sieht.

Der Umgang mit dem Tod bei Luther zeigt also Analogien zum Prozess der projektiven Identifizierung, auch wenn sich nicht jedes Element einfach übersetzen lässt. Dass es Gott ist, der das Bild des Todes aus dem Menschen in seinen lieben Sohn tut, das ist singulär und entzieht sich mir bis jetzt einer

[17] 359.
[18] 368.
[19] Th. Ogden, Projective Identification and Psychotherapeutic Technique, Jason Aronson: New York 1982, 34/35.

analytischen Übersetzung und entspringt wohl eher einer theologischen Eigengesetzlichkeit.

Ich möchte noch auf einen letzten Punkt kommen, den ich ja schon genannt hatte, auf die Auferstehung. Der amerikanische Psychoanalytiker Roy Schafer hat in einem frühen Aufsatz[20] dem Christentum einen tragischen Charakter abgesprochen, weil das gute Ende vorauszusehen sei. Luthers Bild von dem zwar engen Kanal, dem aber ein viel weiterer Himmel folge, widerlegt eine solche Interpretation nicht. Wird nicht der Tod im Christentum im Sinne einer «manischen Wiedergutmachung» letztlich doch verleugnet? Dass das die Überzeugung vieler Christen, vor allem aber auch vieler Esoteriker ist, ist kaum zu bestreiten. Aber sie ist nicht notwendig. Der Tod kann im Sinne von Money-Kyrle durchaus auch von Christen als letzte Grenze angesehen werden. Das hat Karl Barth in seinem kleinen Kommentar zum 1. Korintherbrief «Die Auferstehung der Toten» klar gemacht. Aber neben diesen wirklichen Tod tritt die Unzerstörbarkeit des guten Objektes oder, in anderer Sprache: die Treue Gottes. Sie hebt die Zerstörung nicht auf, aber sie erlaubt Vorstellungen von Reparation im Kleinschen Sinne. Wie dieses geschehen kann, darüber gibt es nur Phantasien, keine konkreten Vorstellungen. Moltmann etwa spricht von der «Neuschöpfung», die aber ein Wunder ist und damit den Tod nicht einfach aufhebt. Was da neu geschaffen wird, ist nicht eine schlichte Wiederherstellung des Alten. Die Neuschöpfung ist ein Wunder und keine Verlängerung des alten Lebens, für das der Tod nur eine Unterbrechung gewesen wäre.

Luthers Aussagen und auch manche Paulustexte können dazu verführen, Tod und Leben nach Art eines natürlichen Prozess zu verstehen. Wo das geschieht, da besteht die Gefahr einer manischen Wiedergutmachung, in der die Folgen der Vernichtung ganz einfach, aber durchaus illusionär, ungeschehen gemacht werden. Die Theologie kann sich von der Psychoanalyse an etwas wiedererinnern lassen, was sie zugleich immer gewusst hat: dass nämlich das unzerstörbare gute Objekt und der Tod nebeneinander stehen und sich nicht einfach aufheben. Und Psychoanalytiker können von der Theologie ebenfalls wieder erlernen, wie manche ihrer eigenen Einsichten in symbolischer Sprache, wenn auch in historischer Verkleidung, überall wieder zu finden sind, aber auch ergänzt werden. Es ist nicht zuletzt die Idee der Hoffnung, die sich zwar innerhalb der Kleinschen Psychoanalyse gut begründen lässt, aber klinisch und theoretisch meist nicht das Gewicht hat, das sie haben könnte.

Allerdings sollte ein solches gegenseitiges Lernen nicht in der Weise geschehen, dass man schnell sagt: schon Luther hat im Grunde die projektive Identifizierung gesehen, und auch die Psychoanalyse ist offen für die Eschatologie. Vielmehr scheint es mir sinnvoll zu sein, sich von jeweils so fremdar-

[20] R. Schafer, Die psychoanalytische Anschauung der Realität, Psyche 26 (1972) 881-898 und 952-973.

tigen Vorstellungen wie der Christologie oder der Theorie der Internalisierungen anregen zu lassen, jeweils auf der anderen Seite auch die eigenen Konzepte zu durchdenken und zu bereichern. Wenn dieser Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse möglich wird, dann erfüllt sich zugleich Money-Kyrle's zweites Ziel einer Psychoanalyse: die Anerkenntnis des elterlichen Verkehrs als eines im höchsten Masse kreativen Aktes, von dem beide Partner einen Gewinn haben. Nur wo zwei verschiedene Theorien aufeinander treffen, können sie sich befruchten und vielleicht etwas Drittes erschaffen, etwa eine differenziertere Lehre vom Menschen, die ihn reicher sieht als jede bisherige Einzelwissenschaft.

Hartmut Raguse, Basel