

Sünde und Neurose

Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse (Psa)

Von Eugen Drewermann, Paderborn

I. Sünde als Krankheit zum Tode, – als Verzweiflung vor Gott

Die wohl bekannteste und tiefsinnigste Definition der Sünde stammt vom hl. Thomas aus der *Summa theologica*: die Sünde sei eine Abkehr von Gott und eine Hinkehr zum Geschaffenen¹ (vgl. auch DS 1525). Aber wie kommt der Mensch dazu, sich von dem Ursprung seines Seins abzukehren, was bedeutet es für einen Menschen, nur noch im Geschaffenen leben zu wollen? Man kann nicht sagen, daß diese Frage außerhalb der Traktate der sog. Erbsündenlehre klar beantwortet würde. Eine sog. schwere Sünde bewirke einen Verlust der Rechtfertigungsgnade (DS 1544) und einen Ausschluß vom Reich Gottes (DS 835), heißt es. Aber wenn dies nicht rein forensisch gemeint sein soll, wie wird dann der Verlust der Rechtfertigung des Daseins in Gott erfahren und was bedeutet es, *ausgeschlossen* zu sein?

Es besteht eine gewisse Gefahr, die Sünde, den Abfall, ja sogar (D 1680) die Feindschaft mit Gott als etwas rein Moralisches zu verstehen, als ob der Gegenbegriff zur Sünde die Tugend bzw. das moralische Rechtsverhalten wäre. In der Tat findet man etwa in Mausbachs »Kath. Moraltheologie« die Ansicht, daß zur Sünde überhaupt nicht die Vorstellung eines persönlichen Gottes gehöre, sondern nur die eines Guten im allgemeinen, die Idee eines ewigen Gesetzes² (I234). Es wird dann unvermeidlich, das Verhältnis zu Gott, den Glauben, nach Art der Kantischen Reduktion des Religiösen aufs Sittliche, in vorwiegend ethischen Bereichen anzusiedeln und den Begriff der Sünde immer kasuistischer zu denken. Es soll an dieser Stelle daher der Versuch unternommen werden, die Sünde als Abkehr von Gott personaler und existentieller zu beschreiben, indem gezeigt wird, wie, ursprünglicher zu allen moralischen Verfehlungen, das Dasein des Menschen selber sich verformt, wenn es zu Gott in ein Mißverhältnis gerät.

Zu diesem Zweck lassen sich Gedanken aufgreifen, die vor allem Sören Kierkegaard (S.K.) vor 130 Jahren vorgelegt hat, indem er den Verlust der Gnade, den Verlust der Rechtfertigung in Gott, als *Verzweiflung* beschrieb bzw. umgekehrt darlegte, daß es vor Gott Sünde ist, verzweifelt zu sein. Die Gedanken K.'s sind bis heute von größtem Interesse geblieben, weil seine Darlegung über die Verzweiflung unmittelbar, nur vom anderen Ende her, vorwegnimmt, was in der Psa als *Neurose* beschrieben wird. Wir können also, indem wir von K. sprechen, zugleich ein Modell erstellen,

¹ Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q 94 a 1c

² J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, 3 Bde., ⁶Münster 1927, Bd. I: Die allgemeine Moral, 234

um Psa und Dogmatik miteinander in Beziehung zu setzen und die Neurosenlehre der Psa als ein theolog. Erkenntnisorgan der dogm. Sündenlehre zu instrumentalisieren. Dies ist nicht nur theoretisch, sondern vor allem praktisch von größtem Interesse.

S.K. war selber am Rande der Verzweiflung, als er in wenigen Wochen sich das eindringlichste Lehrstück über die Verzweiflung von der Seele schrieb, das bisher im Druck erschienen ist: gerade 120 Seiten lang, betitelt: »*Die Krankheit zum Tode*³«; denn das ist ja Verzweiflung: am liebsten tot sein zu wollen, aber nicht sterben zu können, erstickt zu werden im *Untotsein*, um mit dem Dracula-Visionär Bram Stoker⁴ zu sprechen, verstummen zu müssen im *Unweinen*, wie die berühmte Horrorautorin Patricia Highsmith⁵ gemeint hat. Wenn dieses Unweinen, dieses Untotsein Verzweiflung ist, woher rührt sie dann, und wieso ist sie »Sünde vor Gott«, was ist ihr Wesen? Das soll zunächst untersucht werden.

1) Verzweiflung als Mißverhältnis zu sich selbst

Als die Stadt Korinth von Philipp von Mazedonien mit Belagerung überzogen wurde, waren alle Einwohner in hellem Aufruhr und jeder suchte sein Möglichstes zu tun, die drohende Katastrophe abzuwenden: einer putzte seine Waffen, der andere trug Steine zusammen, ein dritter besserte die Mauer aus. Jeder bemühte sich, das drohende Unheil zu verhüten, fühlte er sich doch wie *verzweifelt* über die drohende Eroberung der Stadt und die hereinbrechende Zerstörung all dessen, was er sich aufgebaut hatte. Solches sah und hörte Diogenes aus Sinope; er schürzte in Eile seinen Mantel und rollte mit großem Eifer seine Tonne in den Gassen hin und her. Als man ihn fragte, warum er dies tue, antwortete er: Auch ich bin beschäftigt und rolle meine Tonne, damit ich nicht der einzige Müßige unter so vielen Fleißigen bin (S.K.: Philos. Brocken, Einleitung⁶). – Es muß letztlich offenbleiben, was Diogenes mit diesem vieldeutigen Bild hat sagen wollen, es entspräche aber ganz und gar dem Hauptanliegen der jüngeren Kyniker (wie Vorländer sie in der Philosophiegeschichte I 73 schildert⁷), die Hoffnung ebenso wie die Verzweiflung der Korinther in ihrem Kern in Frage zu stellen und sie zu der Überlegung zu nötigen, worüber sie eigentlich zweifeln. –

³ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus, Kopenhagen 1849; Hamburg 1962 (übers. u. komm. v. L. Richter, Werke in 5 Bänden) Bd. IV

⁴ B. Stoker, *Dracula*, New York 1897; dt., *Dracula* (aus dem Engl. v. W. H. Bergner) ⁷München 1970, 45–47, 158–159, 163–164, 170, bes. 185–187; D. Sturm u. K. Völker (Hrsg.), *Vom Erscheinen der Vampire*. Dokumente und Berichte, München 1973, 127–133

⁵ P. Highsmith, *The Terrapin*, in: *Eleven Stories*; dt., *Die Schildkröte*, in: *Gesammelte Geschichten* (mit einem Vorwort von G. Greene; übers. v. A. Uhde) Zürich 1973, Neudruck in: *Als die Flotte im Hafen lag*. Ausgewählte Erzählungen, Frankfurt 1976, 49

⁶ S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken oder Ein bißchen Philosophie von Johannes Climacus*, Kopenhagen 1844; Hamburg 1964 (übers. u. komm. v. L. Richter, Werke in 5 Bänden) Bd. V, 9–10

⁷ K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 5 Bde., Bd. I: *Philosophie des Altertums* (bearb. v. E. Metzke, mit einem Anhang »Quellentexte« ausg. v. E. Grassi u. E. Kefßler) Hamburg 1963, 73

Einem Menschen brennt sein Haus ab; und nun ist er verzweifelt. Aber ist das Abbrennen seines Hauses die Ursache oder nur der Anlaß seiner Verzweiflung? Das ist die eigentliche Frage.

Jemand, der nur die Bestimmtheit durch das Äußere, durch Haus, Familie, Beruf, Partei, etc. als wesentlich anerkennt, wird dabei bleiben müssen: jener mußte verzweifeln, weil ihm sein Haus abbrannte oder etwas dgl. verloren ging; unter dieser Voraussetzung wird in der Tat die Resignation dann das letzte Wort haben. Es kann aber auch sein, daß gerade aufgrund des Schmerzes, den die ausgebrochene Verzweiflung mit sich bringt, ein eigenartiger Gesinnungswechsel, eine Vertiefung und Verinnerlichung der Lebenseinstellung insgesamt zustande kommt und jemand erkennt, daß irgendetwas zuvor schon in seinem Leben nicht gestimmt haben kann, wenn er jetzt derartig niedergeschlagen und mutlos ist.

Warum, so muß er sich jetzt fragen, hat er eigentlich nur in den Definitionen äußerer Beziehungen leben können? Doch offenbar deshalb, weil er sich selber eigentlich gar nicht gekannt hat, weil er eigentlich gar nicht selber gelebt hat, sondern von außen gelebt wurde, und weil er selbst in seinem Leben ganz und gar veräußerlicht war. Sein vermeintliches vorheriges Glück war also eigentlich ebenfalls etwas Veräußerlichtes, eine Fehlform seines Daseins.

So eigenartig kann die Verzweiflung wirken, daß jemand sein bisheriges Glück jetzt für die eigentliche Krankheit zu halten beginnt und in der Verzweiflung erfährt, daß er im Grunde immer schon verzweifelt war, – ganz ähnlich wie man in der Psychotherapie bei Ausbruch einer Aktualneurose schließen muß, daß der Patient immer schon eine prämorbidie Persönlichkeitsstruktur besaß. Ja, am Ende wird es der Betreffende sogar für sein eigentliches Glück halten, durch jenen Schicksalsschlag, durch jenes Unglück endlich aus seiner latenten Verzweiflung aufgerüttelt worden zu sein.

Vielleicht war es dies, was Diogenes den Bewohnern von Korinth sagen wollte: ihr betrachtet es als euer Verzweiflung, möglicherweise durch das Heer der Makedonier euer Hab und Gut zu verlieren. Aber eure Hast und Unruhe geht in die falsche Richtung. Ihr könntet gerade jetzt, gerade in eurer Hoffnungslosigkeit, merken, daß eure Häuser und Höfe nicht euer Leben ausmachen, daß ihr mehr seid als Essen und Trinken. Ihr verzweifelt jetzt über die Gefahr, die eurem Besitz droht, aber eure wirkliche Gefahr ist, daß ihr auch jetzt noch nicht merkt, daß ihr in Wahrheit seit eh und je verzweifelt seid, daß ihr keine wirklichen Menschen seid und überhaupt nicht wirklich lebt, solange ihr meint: mein Haus, mein Hund, meine Frau, mein Kind, – das ist mein Leben – um an Rilkes Stundenbuch⁸ zu erinnern.

⁸ R. M. Rilke, Das Stundenbuch (1905), in: Sämtliche Werke (hrsg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke besorgt durch E. Zinn) 1. Bd., Frankfurt a. M. 1955, 338:

»Sie sagen *mein* und nennen das Besitz,
wenn jedes Ding sich schließt, dem sie sich nahn,
so wie ein abgeschmackter Charlatan
vielleicht die Sonne sein nennt und den Blitz.
So sagen sie: mein Leben, meine Frau,

mein Hund, mein Kind, und wissen doch genau,
daß alles: Leben, Frau und Hund und Kind
fremde Gebilde sind, daran sie blind
mit ihren ausgestreckten Händen stoßen.«

In diesem Sinne kann die Verzweiflung ein ungeheurer Vorzug sein: nämlich endlich zu merken, daß man im Grunde immer schon verzweifelt war, und sich auf ein wirkliches eigentliches Leben zu besinnen. Kann jemand dies zugeben, dann ist er vorbereitet für die wichtigste These S.K.'s zum Thema Verzweiflung: daß niemals jemand an etwas Äußerem verzweifelt, das er nicht selbst ist, sondern immer an sich selber; anders ausgedrückt, daß die *Verzweiflung* im Grunde immer *ein Mißverhältnis zu sich selber* ist.

Man kann diese These nur akzeptieren, wenn man überhaupt anerkennt, daß es die Aufgabe des Menschen sei, ein Selbst zu werden; wem dies kein wesentliches Ziel ist, der wird ein Epikureer⁹ bleiben müssen und in den Bahnen von Lust und Unlust, Besitz und Verlust, Haben und Nichthaben weiterleben müssen; er wird die Frage gar nicht zulassen dürfen, wer er denn selber sei, und sein Leben wird also da zuende sein müssen, wo ihm etwas genommen wurde, auf das er Anspruch machte. Aber um des eigentlichen Selbst willen hängt alles davon ab, wenigstens intellektuell K. zuzustimmen: wenn jemand an etwas Äußerem verzweifelt, zeige sich, daß er immer schon verzweifelt war; Verzweiflung, das sei ein Mißverhältnis zu sich selbst.

In seelsorglichen Gesprächen wird dieser Schritt oft Monate und Jahre in Anspruch nehmen und mitunter nie erfolgen; aber es wäre doch schon viel gewonnen, wenn man – mindestens in der Theorie – zugeben könnte, daß die Verzweiflung *innerlich* im Menschen wohnt und nicht äußerlich nach Schicksalslaune ihn überfällt. Denn nur dann lassen sich Wege der Heilung finden und erörtern, die im Inneren des Menschen ansetzen und überhaupt erst auch die Frage nach Gott sinnvoll und notwendig machen.

2. Die Angst als Ursprung der Verzweiflung

Verzweiflung ist ein Mißverhältnis zu sich selbst. Setzen wir dies einmal als gegeben. Dann ist die Frage erneut zu stellen: woher kommt die Verzweiflung; oder jetzt präziser: woher kommt das Mißverhältnis zu sich selbst und in welcher Gestalt tritt es auf? An dieser Stelle bedarf es für einen Augenblick eines gewissen Abstraktionsvermögens, um die folgende These K.'s zu verstehen.

K. meinte, der Mensch könne nur dann ein Selbst werden, wenn er imstande sei, sich selbst als ein geistiges Wesen in seiner Geschöpflichkeit zu akzeptieren.¹⁰ Daß der Mensch Geist hat, bedeutet, daß er ein menschliches Wesen ist; aber er ist nicht Gott. Sein Geist ist gebunden an die Sinne, an den Körper, an die *Endlichkeit*, und so ist der Mensch ein Widerspruchswesen, das sich selbst in seinen Gegensätzen als Synthese setzen muß. Der Mensch hat, um ein Selbst zu werden, die Aufgabe, das Endli-

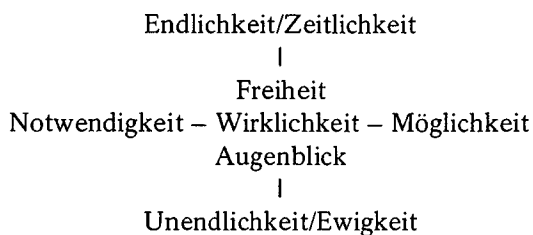
⁹ »Epikureer« im Sinne dessen, was S. Kierkegaard das »ästhetische Individuum« genannt hat; der Philosoph Epikur wurde durch die frühchristliche Apologetik als Vertreter eines bloßen Hedonismus interpretiert.

¹⁰ Zum Folgenden vgl. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, 3 Bde, Bd. III: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, Paderborn 1978, 460–479

che und *das Unendliche* gleichermaßen zu setzen. Eben darin liegt seine Freiheit. Wäre er nur die Endlichkeit, so wäre er nach der Art eines Steines, einer Blume oder eines Vogels einfach mit sich identisch und durch sich selbst bestimmt, und er hätte überhaupt kein reflektiertes Verhältnis zu sich selbst. Wäre er unendlich, so wäre in ihm, wie in Gott, seine Freiheit ganz eins mit seinem Wesen, und er gehorchte nur sich selbst. Die Freiheit des Menschen aber ergibt sich gerade daraus, daß er als ein unendliches Wesen sich ins Endliche setzen muß, daß er selbst zu der Begrenztheit seiner Existenz kraft des Unendlichen in der Reflektiertheit seines Geistes Stellung nimmt und sich darin als verantwortlich setzt.

Zugleich ergibt sich daraus noch ein anderes Gegensatzpaar: das der *Notwendigkeit* und der *Möglichkeit*. Die Freiheit des Menschen wäre nicht, verbliebe der Mensch in der puren *Notwendigkeit*; sie wäre die bloße *Phantasterei*, verbliebe sie in der puren *Möglichkeit*. Der Mensch hat vielmehr die Aufgabe, die *Synthese* der *Notwendigkeit* und der *Möglichkeit* zu setzen, indem er seine Freiheit weder an die *Notwendigkeit* opfert noch an die *Möglichkeit* verspielt; er muß seine Freiheit zur *Wirklichkeit* bestimmen.

So steht die Freiheit des Selbst in der Synthese von vier Gegensatzpaaren:



Indem der Mensch diese Gegensätze in sich vereinigt, wird er seiner eigenen Wirklichkeit gerecht, und realisiert er sich als Selbst. Eben darin aber liegt auch die Erklärung dafür, wieso ein Mensch in ein verzweifelttes Mißverhältnis zu sich selbst geraten kann. Es gibt nämlich eine Macht, die den Menschen daran hindert, er selbst zu sein und die Synthese seiner selbst zu setzen, und darin besteht das eigentliche Geheimnis und die eigentliche Gefährdung der Freiheit: daß sie nämlich *Angst* ist.

Man ist gewöhnt an den Gedanken, daß die Freiheit das eigentliche und höchste Gut des Menschen sei, und das ist auch wahr. Aber man übersieht leicht, daß sie zugleich die größte Bürde der Menschen ist und daß es einer außerordentlichen Anstrengung bedarf, seine eigene Freiheit zu wollen. Es liegt in der Tat eine ungeheure Sehnsucht im Menschen, sich als Individuum aufzugeben und in der Unfreiheit der Masse zu verschwinden, eben weil keine Angst dem Menschen innerlicher und tiefer ist als die Angst der Freiheit vor sich selbst. Dostojewskis *Großinquisitor*¹¹ hat in gewisser Weise recht, wenn er die Freiheit als eine zu große Gabe ansieht, die man dem Menschen nehmen müsse, um ihn das gehorsame Glück der unmündigen Kinder, die Unschuld der Unfreien zu lehren. In allen Mythologien und Ideologien, in allem

¹¹ F. M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasoff* (1880) (über. v. K. Noetzel) München 1958, 307–328

Rausch und in aller Ekstase sehnt sich der Mensch nach der Überwindung seines subjektiven Bewußtseins, nach der Einheit mit der Kollektivpsyche und dem Vergessen seines eigenen verantwortlichen, unableitbaren Selbstseins, verlangt er nach der Preisgabe seiner Freiheit in der Kollektivität der äußeren Festlegung und der vorweg entschiedenen Richtigkeit aller.

Der Mensch besitzt also die Fähigkeit zur Freiheit, aber er hat zugleich die größte Angst davor, frei zu sein; und so liegt nichts näher, als daß er die Freiheit abschafft. Wie er das kann, ist aus dem angezeigten Schema leicht zu ersehen: er braucht, statt die Synthese seiner Gegensätze zu bilden, nur einen der Spannungspole seiner selbst zu fliehen und sich an den anderen mit der Energie seiner Angst anzuklammern. Er kann sich sagen, daß er keine Angst zu haben braucht, wenn er nur das tut, was *notwendig* ist, und das Notwendige wird ja nie falsch sein; oder wenn er alles offen in der *Möglichkeit* hält: auch solange noch alles offen ist, wird es ja nie falsch sein können; oder er denkt: ich bin so lange unangreifbar, als ich jedes Tun und Wollen von vornherein ins *Unendliche* setze und für ein nie erfüllbares Sehnen, für eine nie zu realisierende Utopie erkläre, solange ich mich wie zum Pyramidenbau verschleiß und so meinem guten Willen demonstriere; oder er erklärt sich aller Aufgaben und Pflichten ledig, er verschanzte sich ins *Endliche*, hält sich an die Fakten, wie sie sind, erklärt sie für allmächtig und gibt gleichermaßen seine Freiheit und sich selber auf. Er ist dann so, wie Diogenes seine Mitbürger sah: verzweifelt im Endlichen aufgrund des Fehlens jedes Gedanken an eine unendliche ewige Bestimmung und Würde des eigenen Lebens, und bis ins Aussichtslose identifiziert mit Dingen, die er selbst nicht ist.

Jede dieser vier Formen, die Spannung des Daseins durch Vereinseitigung aufzulösen, führt zu einem Mißverhältnis zu sich selbst, zu der verzweifelt Abschlaffung eines wirklichen Lebens. Der Gewinn, der vordergründig dabei herauspringt, besteht in der momentanen Reduktion der Angst. So wie in einer Neurose durch die Verdrängung bestimmter ängstigender Erlebnisse der *Krankheitsgewinn* erzielt wird, daß die aktuelle Angst im Erleben beseitigt wird, so besteht der Gewinn eines verzweifelt Daseins darin, bestimmte Lebensbereiche auszublenden, sie für unmöglich zu erklären und also *weniger Angst* zu erleben. Andererseits wird natürlich, wie in der Neurose, fortan das ganze Leben unvermerkt um so eher ganz und gar von Angst durchzogen. Und eben dies läßt sich jetzt an den vier soeben abgeleiteten möglichen Formen der Verzweiflung zeigen.

Die späte Wirkung der Kierkegaardschen Gedanken in der *Sinnbildlehre* von J.H. Schultz,¹² in der *Daseinsanalyse* von M. Boss,¹³ G. Condrau,¹⁴ L. Binswanger,¹⁵

¹² J. H. Schultz, Grundfragen der Neurosenlehre. Propädeutik einer medizinischen Psychologie, Stuttgart 1955; München o.J., 18, 198

¹³ M. Boss, Grundriß der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft, Bern-Stuttgart-Wien 21974

¹⁴ G. Condrau, Daseinsanalytische Psychotherapie, Bern 1963

¹⁵ L. Binswanger, Drei Formen mißglückten Daseins, Tübingen 1956

V.E. v. Gebattel,¹⁶ u.a., erlaubt es heute, die aus der Psa bekannten vier »Grundformen« neurotischer Angst, wie Riemann sein berühmtes kleines Buch betitelt hat,¹⁷ mit den vier Verzweiflungsformen K.'s zu parallelisieren. Und zwar wie folgt:

Endlichkeit	
Schizoidie (Sch)	
Notwendigkeit	Möglichkeit
<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>	
Zwangsneurose (Zwn)	Hysterie (Hy)
Unendlichkeit	
Depression (Dep)	

II. Die vier Neuroseformen als vier Formen der Fehlverarbeitung von Daseinsangst

1) Die Zwangsneurose (Zwn)

Von diesen vier Verzweiflungs- und Neuroseformen läßt sich zunächst die *Verzweiflung der Notwendigkeit*, die *Zwangsneurose* der Psa, als erste herausgreifen, um zu zeigen, wie Psa und Theologie in ihrem Verständnis menschlichen Leids zusammenkommen können. Und zwar empfiehlt es sich, zunächst gerade das Beispiel der Zwn wählen, weil hier historisch der Widerspruch von Theologie und Psa am härtesten (gewesen) ist, hat doch Freud gemeint, daß die gesamte Religion, jedenfalls die, die er kennengelernt hat, eine durch und durch zwangsneurotische Veranstaltung sei.¹⁸ An diesem Beispiel der Zwn ist es daher vielleicht am nötigsten, die Frage aufzugreifen, ob die Religion neurotisch ist bzw. macht, oder umgekehrt: ob das *Fehlen* der Religion den Menschen in die Krankheit zwingt, und umgekehrt: ob die Heilung der Psyche gleichbedeutend sei mit einer Reifung in Gott.

a) Charakterisierung

K. hat die *Verzweiflung der Notwendigkeit* als »Fehlen der Möglichkeit« beschrieben,¹⁹ in dem Sinne, daß dem Menschen aller Möglichkeitsspielraum genommen wird. Das Selbst des so Verzweifelten erstickt gewissermaßen in dem Zwang, immer

¹⁶ V. E. v. Gebattel, a) Die anankastische Fehlhaltung, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, Bd. II, 125–142, München-Berlin 1959 (hrsg. v. V. E. Frankl, V. E. v. Gebattel u. J. H. Schultz); b) Die depressive Fehlhaltung, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, Bd. II, 143–156, München-Berlin 1959 (hrsg. v. V. E. Frankl, V. E. v. Gebattel und J. H. Schultz)

¹⁷ F. Riemann, Grundformen der Angst und die Antinomie des Lebens. Eine tiefenpsychologische Studie über die Ängste des Menschen und ihre Überwindung, München 1961

¹⁸ S. Freud, Totem und Tabu (1912), in: Gesammelte Werke, London 1940; Frankfurt a. M. 1944, 9. Bd., 91

¹⁹ S. Kierkegaard, s. Anm. 3, 36

nur das Notwendige atmen zu müssen und keinen Raum zu eigener Entfaltung zu besitzen. Indessen sind es nicht die Notwendigkeiten der Wirklichkeit an sich, die das Selbst ersticken, sondern es ist das Subjekt selbst, das die Wirklichkeit auf die Notwendigkeit reduziert. Ein solcher Mensch flüchtet in den Zwang, in das Alibi des notwendigen Erfordernisses.

Wenn man das Gestaltbild dieser Seelenerkrankung, dieser verzweifelten Existenzweise, etwas verbreitert, so muß man bedenken, was es bedeutet, nur das Notwendige gelten lassen zu können. In der Welt der blanken Notwendigkeit gibt es *kein Wünschen, kein Dürfen und kein Mögen*. Usque ad nauseam hörte man in Gesprächen den Zwangsneurotiker fragen, was er denn tun soll, was er denn machen muß; und er würde alles tun, er wird nur nie darin einwilligen, sich einmal auf etwas einzulassen, für das es keinen anderen Grund gibt, als daß er selbst Lust dazu hätte. Jeden Wunsch, den er spürt, verwandelt er daher, oft bis zur Kuriosität, in einen Zwang, in ein objektives Erfordernis.

Die Ablehnung der Möglichkeit am Grunde des Daseins bezieht sich aber nicht nur auf die Abwehr eigener Wünsche, sondern führt, umgekehrt gewendet, zu einem endlosen *Kampf gegen sich selbst im Namen vorgeblicher Pflichten*. Unentwegt klammert sich der Zwangsneurotiker bis zum TZ an den Buchstaben des Gesetzes, und wenn es für irgendjemanden gilt, daß der Buchstabe tötet,²⁰ dann für ihn; alles muß bei ihm exakt, sauber, ordentlich und pünktlich festgelegt sein. Denn alles, was nicht dem Anstand, der Vorschrift entspricht, was auch nur den Hauch des Unkorrekten trägt, ist für ihn wie die eine Ausnahme, die einfach, weil sie möglich ist, das schönste Weltgesetz vernichtet.

Die Abwehr des Möglichen, die Verleugnung dessen, was man einfach mögen kann, führt zu dem, was sich als *das Aber-Denken des Zwangsneurotikers*²¹ bezeichnen läßt. Ein Zwangsneurotiker kann gerade eben noch gesagt haben, was für ihn wünschenswert ist und gut, er wird sich im nächsten Augenblick ins Wort fallen und erklären, daß er *aber* das gerade doch nicht könne, weil er zu alt sei, andere Verpflichtungen habe, etc. Besonders schwer ist, daß man im *Beratergespräch* immer wieder *Verneinungen als Bejahungen* hören muß: ein Zwangsneurotiker wird oft gerade an der Stelle, wo er sich oder andere eigentlich loben und zugeben müßte, daß da etwas ist, das auch er mögen könnte, sich und andere tadeln oder wieder alles Erreichte mit einem Aber-Einwand zunichte machen.

Man versteht diese *Schutzstarre*²² *gegen alles Mögliche* aber erst, wenn man die Flucht in die Notwendigkeit bis in den Kern der ganzen Existenz vortreibt. Die schlimmste Wahrheit unseres Lebens besteht für jemanden, der die Möglichkeit aus *Angst* verleugnet, in der puren Tatsache, daß wir selbst *mit unserem Dasein* durchaus *nicht notwendig* sind: Wenn es uns nicht gäbe, käme niemand darauf, daß es uns geben müßte. Daß wir, in der Sprache der Metaphysik, ganz und gar *kontingente* We-

²⁰ 2 Kor 3,6

²¹ Ein vom Vf. gebildeter Begriff, um die ständigen Selbstwiderlegungen des zwangsneurotischen Denkens zu kennzeichnen, das nicht dem Zweck des Planens und Handelns, sondern der Handlungsvermeidung durch »magischen« Denksatz dient.

²² Begriff von J.H. Schultz, Grundfragen, s. Anm. 12, 293

sen sind, die durchaus nicht sein müßten, – das ist die Tatsache, die den Zwangsneurotiker, den Verzweifelten der Notwendigkeit, am tiefsten bedroht. Unter Aufbietung aller Kräfte versucht er, seinem Dasein etwas Dauerhaftes abzuringen, und da er selbst vergänglich *ist*, muß er etwas *machen*, das unvergänglich ist: er muß davon träumen, etwas Absolutes zu erschaffen bzw., noch präziser, sich selber als etwas Absolutes zu erschaffen.

J.P. Sartre hat in den »Wörtern« einmal dieses Erlebnis der Kontingenz mit dem verzweifelten Willen zum Absolutsein unnachahmlich klar geschildert. Als Kind wohnte er einem abendlichen Empfang bei; in den Hallen standen die Honoratioren, die Champagner-Gläser in den Händen, unter den schweren Kristall-Lüstern – nur er selber war ausgeschlossen, ihn brauchte niemand, ihn vermißte niemand, er fehlte niemandem, er war schlechthin überflüssig. In jenem Moment, schreibt Sartre, beschloß ich, den anderen notwendig zu werden wie Wasser und Brot.²³–

Dies ist der eigentlich zentrale Wille am Grund einer so verzweifelten Existenz: sie empfindet sich als zutiefst unberechtigt und überflüssig, und so muß sie, da sie nicht notwendig *ist*, sich notwendig *machen*; nur dann wäre sie existenzberechtigt; nur dann *dürfte* es sie geben. Auch der Wunsch zu sein, kann nur akzeptiert werden als Notwendigkeit, zu sein. Und um diese zu erwerben, unternimmt der Zwangsneurotiker alles. Was immer er tut, muß in sich absolut sein, es darf keinerlei Fehler aufweisen, es muß hundertprozentig sein.

Die einzigen Maßstäbe sind für ihn daher sehr gut oder ungenügend, – als ob er mit sich umgehen müßte wie mit einem Automaten, der nur ganze Markstücke zuläßt: alles nicht 100%ige zählt für ihn gleich Null. Aber was ist unter Menschen 100%ig? Was ließe sich nicht verbessern?

Ist allein das Vollendete, Beste, Notwendige zugelassen, so ist die Beziehung zum anderen ein ständiger *Kampf*. Der Zwangsneurotiker, der Verzweifelte der Notwendigkeit, kann den anderen stets nur als *Konkurrenten* wahrnehmen; seine einzige Frage ist: wer ist der Beste, bin ich überlegen oder unterlegen. Hört er von irgendeiner Leistung in der Umgebung seines eigenen Arbeitsfeldes, so fühlt er sich sofort bedroht und muß einen Vergleich mit sich selbst ziehen und Gründe suchen, die den anderen herabsetzen. Er wird selig sein, wenn er dem anderen einen Fehler, ein Detail nachweisen kann, das nicht stimmt. Denn der Fehler des anderen ist das, was ihm ein Recht gibt, in der Illusion seiner Absolutheit fortzufahren.

Wenn man sich dieses Schema tödlicher Konkurrenz in einem biblischen Bild verdeutlichen will, so muß man sich die Szene von Gn 4, 1–16 vor Augen stellen, wo die Menschen als Vertriebene, als prinzipiell Ungerechtfertigte, sich ihre Annahme, ihre Akzeptation oder Akzeptierbarkeit zu erwerben suchen; und es ist dieses mörderische Gefühl Kains, das den Zwangsneurotiker kennzeichnet: daß er machen kann, was er will, daß er das Allerbeste darbringen kann, was er besitzt, und es wird doch nie gut genug sein, nie ausreichend genug sein, weil es neben ihm einen anderen gibt, der besser abschneidet als er und durch dessen bloße Gegenwart er sich wie vernich-

²³ J. P. Sartre, *Les mots*, Paris 1964; dt., *Die Wörter* (übers. u. m. Nachwort vers. v. H. Mayer) Reinbek 1965, Neuausgabe, Reinbek 1968, 51, 53; vgl. E. Drewermann, *Strukturen*, s. Anm. 10, Bd. III, 239

tet fühlen muß;²⁴ Menschen, die im Prinzip ungerechtfertigt sind, müssen einander in tödlicher Konkurrenz eliminieren. »1 + 1 ist 1 – das ist unser furchtbares Geheimnis«, sagt J.P. Sartre in den »Eingeschlossenen von Altona«²⁵.

Der Wesenszug eines solchen Verzweifelten der Notwendigkeit ist ein derartig grenzenloser *Sadismus*, eine ewige, untergründige Aggressivität, die den anderen gerade in dem, was an ihm gut ist, zerstören muß. Aus der Erniedrigung des anderen empfängt ein solcher Mensch ja allein seine Daseinsberechtigung. Der andere ist ihm von vornherein ein Feind und Konkurrent. Und so geht es zu, wie in Scheich Saadis Rosengarten: »Die deine Feinde sind, / sein werden oder waren, / mästen sich am Gram, / den sie von dir erfahren!«²⁶

b) Genese

Natürlich ist zu fragen, woher denn solch eine Einstellung kommt und wie sie geheilt werden kann. Die Psa hat seit S. Freuds Analyse des sog. »Rattenmannes«²⁷ viel unternommen, um die empirischen Faktoren der Genese einer Zwangsneurose zu ergründen.²⁸ Es handelt sich immer um das Gefühl und die Erfahrung, im Grunde nicht berechtigt und überflüssig zu sein bzw. nur aufgrund von Leistung und Verantwortung sich eine Daseinsberechtigung verdienen zu können. – Wenn es dich schon gibt, so kann man die zwangsneurotischen Mikrotraumen der Erziehung in der Kindheit zusammenfassen, dann mußt du fleißig, gehorsam, tüchtig, ordentlich, ganz und gar anspruchslos, korrekt, ein Muster und ein Stolz deiner Eltern sein; und fange bloß nicht an, eigene Wünsche und Bedürfnisse zu haben! Dafür haben wir, deine Eltern, keine Zeit, kein Geld, kein Herz. Du darfst nur sein, wenn du tust, was du tun mußt, und du mußt, was die Großen dir sagen. – Reden dieser Art sind die beste peristatistische Bedingung einer Zwangsneurose.

Aber jenseits der biographischen Fakten ist deutlich, daß es eines ist, daß Erwachsene so zu einem Kind sagen, und ein anderes, daß man zu sich selber so sagt. Die Neurose ist perfekt, wenn die Erfahrungen aus dem Drill der eigenen Eltern verewigt werden; *die Verzweiflung der Notwendigkeit*, umgekehrt gesagt, ist gegeben, wenn das gesamte Lebensgefühl, das ganze Denken, die ganze Einstellung der Existenz von diesem einen Axiom beherrscht wird: ich muß, um berechtigt zu sein, mir eine Daseinsberechtigung erarbeiten; wenn es mich geben soll, so muß ich machen, daß ich für irgendwas Notwendiges in alle Zeit notwendig bin. Andernfalls versinke ich im Pfuhl des Nichts, der Kontingenz, im Brei der Überflüssigkeit und der Vergänglichkeit.

²⁴ E. Drewermann, Strukturen, III, 273

²⁵ J.P. Sartre, Les séquestrés d'Altona, Paris 1960; dt., Die Eingeschlossenen (übers. v. H. Liebmann u. R. Gerhardt) in: Gesammelte Dramen, Reinbek 1969, 713

²⁶ Scheich Saadi (ca. 1250 n. Ch.), Hundertundeine Geschichte aus dem Rosengarten. Ein Brevier orientalischer Lebenskunst (aus dem Persischen übers. u. ausgew. v. R. Gelpke) Zürich 1967, 188

²⁷ S. Freud, Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose (1909), in: Gesammelte Werke. London 1941; Frankfurt a. M. 41966, 7. Bd., 378–463

²⁸ O. Fenichel, The Psychoanalytic Theory of Neurosis, New York 1924, 21945; dt., Psychoanalytische Neurosenlehre, 3 Bde (übers. v. K. Laermann) Olten-Freiburg 1974–1977; bes., Bd. 2, 109–168

c) *Heilung aus dem Glauben an ein vorgängiges Daseindürfen*

Es ist nun das Dritte und Entscheidende, was es von K. zu lernen gilt, daß es, vor Gott betrachtet, eine *Sünde*, ja *die* Sünde schlechthin ist, verzweifelt zu sein. Wir können diesen wichtigen Gedanken am besten verstehen, wenn wir, in unserem Beispiel bleibend, uns fragen, was ein solcher Verzweifelter der Notwendigkeit lernen muß, um gesund zu werden.

Seine Krankheit, seine Verzweiflung, das sehen wir, ist das Gefühl, nur sein zu *dürfen* aufgrund eines selbst erlangten *Seinmüssens*. Seine ganze Heilung besteht umgekehrt darin, daß er einmal denken, fühlen könnte, es dürfte ihn auch geben als nicht-notwendig. Es müßte also etwas geben, das am Grund seiner Existenz sein ganz und gar kontingentes Dasein rechtfertigen würde, und zwar vorweg, ohne erst etwas machen zu müssen; es müßte etwas geben, das sein, zugegebenermaßen, nicht-notwendiges Dasein vorweg zu allem eigenen Tun will und akzeptiert. Der Verzweifelte der Notwendigkeit müßte m.a.W. auf einen vorgängig behahenden Willen treffen, der rechtfertigt und will, daß es so etwas wie ihn gibt. Ein anderer Mensch kann ihm das nicht sagen. Denn erst wenn er selbst an diese vorgängige Bejahung seiner selbst glauben kann, vermag er sich selbst in seiner Kontingenz, in seiner Nichtigkeit zu akzeptieren; dann auch erst wird er den anderen jenseits seiner permanenten Konkurrenzangst gelten lassen können und ihm zutrauen, daß der andere ihn gelten läßt.

Wir stehen hier bei einer Weisheit, die in der Bibel die jahwistische Urgeschichte am klarsten ausspricht: daß Menschen, die Gott aus den Augen verloren haben, einander in der Liebe erniedrigen (Gn 3,16) und sich in der Entfremdung und Verbannung ihres Lebens gegenseitig vernichten müssen.²⁹ Umgekehrt gilt: daß man erst zu sich selbst und anderen findet, wenn man mit Gott im Einklang ist. Die Erlösung der Zwangsneurose, der Verzweiflung der Notwendigkeit, kommt in Worten und Bildern zum Ausdruck, die Jesus im Evangelium oft gebraucht: etwa in Mc 4: von selber wächst die Saat – also nicht durch eigenes Tun; oder in Mt 6: daß alles Sorgen und Mühen um Selbstvergrößerung und Außenprofil doch nichts nützen kann, daß im Gegenteil alles auf die eine Frage zuläuft, ob wir vor Gott und in Gott gut genug sind. Oder im Gleichnis der unterschiedlichen Talente:³⁰ daß es kein Grund zum Verzweifeln ist, wenn man nur ein Talent hat und ein anderer fünf; sieht man nicht Gott, so ist das zum Verzweifeln; in Gott aber ist es möglich, die eigenen Grenzen zu bejahen: mehr braucht es nicht, und es darf uns als gerade diese Menschen mit dem einen Talent geben. Das ist die Glaubensantwort auf die Frage der Notwendigkeitsverzweiflung: es *muß* dich nicht, aber es *darf* dich geben, weil Gott schon möchte, daß du so bist, wie du bist.

Insofern läßt sich das Gesagte in den beiden Definitionen K.'s zusammenfassen, die Theologie wie Psa am tiefsten miteinander verbinden:³¹ *Verzweiflung* ist ein Mißverhältnis zu sich selbst aufgrund eines Mißverhältnisses zu Gott, und *Glauben* ist ein rechtes Verhältnis zu sich selbst aufgrund eines rechten Verhältnisses zu Gott.

²⁹ E. Drewermann, *Strukturen*, s. Anm. 10, Bd. II, 214–216; Bd. III, 263–278

³⁰ Mt 25, 14–30

³¹ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, s. Anm. 3, 13, 28, 78; vgl. E. Drewermann, *Strukturen*, s. Anm. 10, Bd. III, 464

Freilich, diese theoretische Definition existentiell zu vollziehen, bedeutet oft für lange Zeit im Leben eines Menschen, den Anfang der Bergpredigt zu bestätigen: »Selig sind die Weinenden« (Lk 6).

Auf dem Gesagten aufbauend, ist es nun nicht schwer, die drei verbleibenden Verzweiflungs- und Neuroseformen zu erörtern. Das logische Schema der Ableitung ist bereits gegeben, und so ist es erlaubt, unmittelbar vom Begriff in die anschauliche Wirklichkeit hinüberzugehen.

2) Die Hysterie (Hy)

Am einfachsten stellt sich dieser Übergang jetzt am zweiten Beispiel, am Fall der *Verzweiflung der Möglichkeit* (S.K.)³², der *Hysterie*, dar. Sie ist das genaue Gegenteil der Zwn, denn ihr Sinn und ihr ganzes Bestreben liegt gerade darin, den entgegengesetzten Pol der Existenz durch Vereinseitigung absolut zu setzen: nicht die Notwendigkeit, wie in der Zwn, sondern die Möglichkeit wird in der Hy als Zufluchtsort gegenüber dem Schwebezustand der Angst in der Synthese der Gegensätze des Daseins gesucht. In allen Einzelheiten gibt sich die Hy als das spiegelbildliche Pendant der Zwn zu erkennen.

a) Charakterisierung

Auf den ersten Blick wirkt der Hysteriker stets anregend, munter, unbekümmert und in jedem Falle zwanglos; er haßt jede Festlegung und jedes Müssen; denn eben: daß überhaupt etwas sein muß, ist jener Pol der Existenz, vor dem der Hysteriker in seinem ganzen Gehabe flieht. Er möchte jede Pflicht, jede Notwendigkeit vermeiden; er glaubt, seine latente Angst erst dann abschütteln zu können, wenn er sich ständig versichern kann, daß noch nichts entschieden und noch alles *möglich* ist; er braucht die Hintertüren der Nichtbestimmtheit, um in der Sphäre des Möglichen sich seiner Freiheit zu versichern. Freilich gerät der Hysteriker in seiner Flucht vor der Notwendigkeit auf der Stelle in eine ganz und gar phantastische und wirklichkeitsfremde Welt hinein. Ja, bei Lichte besehen, läuft die Haltung des Hysterikers in der Tat darauf hinaus, in der Ausschaltung des Notwendigen zugleich die Härte der Wirklichkeit mit ihren einengenden Bedingungen und Verpflichtungen insgesamt zu vermeiden.

Das Verfahren zur Ausblendung der Wirklichkeit, zur Herstellung des Phantastischen, ist *das Spiel*,³³ *das Theater*, die Umwandlung des Lebens in ein großes Bühnenstück. Während der Zwangsneurotiker in seiner Flucht vor der Möglichkeit nur den »Ernst des Lebens« kennt, lebt der Hysteriker sozusagen nur in der »Heiterkeit der Kunst«, – wenn nicht sein komisches Theater für ihn selbst stets zu einer bitteren Tragödie mißraten müßte. Indem es der Hysteriker nämlich vermeidet, sich in irgendeiner Weise festzulegen bzw. festlegen zu lassen, kommt er nie dazu, für die Aufführung seines Lebens ein eigenes Drehbuch zu verfassen. In dem Bestreben, sich

³² S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, s. Anm. 3, 34–35; vgl. E. Drewermann, Strukturen, s. Anm. 10, Bd. III, 475–476

³³ W. T. Winkler, Die hysterische Fehlhaltung, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie (hrsg. v. V. E. Frankl, V. E. Gebattel u. J. H. Schultz), München-Berlin 1959, Bd. II, 180, 181 ff

alle Möglichkeiten offenzulassen, ist er stets darauf angewiesen, die anderen zu fragen, welches Drehbuch er in welcher Rolle spielen soll. Als geborener Schauspieler aus Angst, legt er sein Leben lang den ganzen Ehrgeiz darin, sich und den anderen zu beweisen, daß er ebenso Jargo wie Othello, ebenso Shylock wie Antonio³⁴ sein kann; und der eigentliche Sinn seiner Anstrengung geht geradewegs darauf, buchstäblich *alles* sein zu können.

Gerade deshalb aber handelt der Hysteriker, der Verzweifelte der Möglichkeit, in der Imagination seiner unbeschränkten Freiheit in Wahrheit völlig unfrei und von außen festgelegt. Das Drehbuch, das er sich von anderen vorschreiben läßt, ist niemals sein eigenes, es gilt niemals ihm selbst. Ihm selber geht es so, wie wenn er, gleich einem König Midas, alles, was er anfaßt, in Gold verwandeln müßte, selber aber dabei verhungern würde.³⁵ Ein Hysteriker weiß stets sogleich, was die anderen wollen, aber was er selber will, weiß er gar nicht.

Eben darin zeigt sich die Angst des Hysterikers vor der eigenen Festlegung und Entscheidung, daß er niemals aus dem Spiel mit freien Möglichkeiten in die Verbindlichkeit des Seins hineinzutreten wagt. Er flieht in die Welt des Alles-Scheinens, um niemals selber wirklich zu sein; er versteckt seine eigene Person stets hinter einer Unendlichkeit von Masken. Statt durch sie selbst zu leben, existiert er daher nur durch die Bestätigung und den Applaus der Menge. Buchstäblich alles, was der Hysteriker unternimmt, ist auf Beifall und Gefälligkeit berechnet.

Man hat daher zu Recht nicht nur von dem *Ausagieren* und dem *Bewegungssturm*³⁶ des Hysterikers, von seiner *zentrifugalen Fluchtendenz*³⁷ gesprochen, sondern zugleich von seiner *sexuellen Haltung*.³⁸ Tatsächlich besteht der Auftritt des Hysterikers in einer ständigen Koketterie; er möchte auffallen, gesehen werden, bewundernde Blicke auf sich lenken und die Attraktivität und Liebenswürdigkeit seines äußeren Eindrucks genießen; er ist gewissermaßen in ständiger Verführungsbereitschaft. Und dennoch würde ihn mißverstehen, wer dieses Spiel der Liebeswerbung für ein echtes Angebot halten wollte. Der Mann, der das Pech hat, eine Hysterikerin beim Wort oder, besser, beim Anschein zu nehmen, wird bald bitter enttäuscht erleben müssen, daß sie auf das heftigste sein Anerbieten fast empört zurückweist, – um ihre volle Gunst scheinbar sogleich einem würdigeren und verdienstvolleren Caballero zu Füßen zu legen. Der ständig um Liebe buhlende Hysteriker bleibt daher gerade im Bereich der Liebe stets frustriert; denn Liebe, – das wäre ja das Maximum an Bindung, das wäre die höchste Intensität dessen, wovor der Hysteriker am weitesten flieht.

³⁴ Die jeweiligen Gegenspieler in den Dramen von W. Shakespeare: »Der Mohr von Venedig« und »Der Kaufmann von Venedig«

³⁵ Ovid, *Metamorphosen* XI, 90 ff; Hyginus, *Sagen* 191, in: L. Mader, *Griechische Sagen*. Apollodoros, Porthemios, Antonius Liberalis, Hyginus (eingel. u. neu übertr. v. L. Mader; aus dem Nachlaß hrsg. u. erg. v. L. Ruegg) Stuttgart-Zürich 1963

³⁶ J. Hirschmann, *Primitivreaktionen*, in: *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, (hrsg. v. V. E. Frankl, V. E. Gebattel u. J. H. Schultz), München-Berlin 1959, Bd. II, 93, 95

³⁷ J. H. Schultz, *Grundfragen der Neurosenlehre*, s. Anm. 12, 203

³⁸ W. Reich, *Character Analysis* 1933, 1949; dt. *Charakteranalyse*, (das letzte Kapitel aus dem Amerikanischen übers. v. K. H. Bömer) Köln-Berlin 1970; Frankfurt 1973, 197–199

b) Genese

Woher die hy Fehlhaltung psychogenetisch stammt, läßt sich von der Psa her mit einem Wort erklären. Für die Psa entstammt die Hy dem *Ödipuskomplex*,³⁹ also einer Zeit, in der das Mädchen auf unglückliche Weise in seinen Vater bzw. der Junge in seine Mutter verliebt war. Indem der Hysteriker niemals wirklich von seinen Eltern loskommt, verlangt er von seinem späteren Partner, daß dieser ihm im wortwörtlichen Sinne Vater bzw. Mutter ersetzt. Der eigene Mann muß daher in dieselben Dimensionen einrücken, die der Vater früher für die vierjährige Tochter besaß; er muß daher nicht nur ein Mann, er muß förmlich ein Riese oder Halbgott sein, ein Herakles; und umgekehrt muß die Frau eines Hysterikers die Statur und das Format der Großen Göttin besitzen: sie muß die Verkörperung allen Liebreizes und aller Schönheit, eine Hera, eine Aphrodite sein. Es bedarf nicht vieler Phantasie, um sich vorzustellen, daß derartige Erwartungen angesichts der Wirklichkeit nur in alsbaldigen herben Enttäuschungen enden müssen: der eigene Mann entpuppt sich längst vor der Brautnacht als Schwächling, die Verlobte als unvollkommen an Schönheit, und so entwickelt sich der Hysteriker notgedrungen zum Don Juan, zu einem Nomaden der Liebe auf der Suche nach dem Idealbild des Männlichen bzw. des Weiblichen, ewig umhergetrieben, ewig sich verlierend, ewig unglücklich, aber ewig bereit, im erst-besten Anderen für eine Stunde die Seligkeit der Welt zu wähen.

c) Heilung durch den Glauben in der Freiheit von Menschenvergötterung

Was diese kurze Skizzierung mit Theologie zu tun hat, versteht man wohl am besten, wenn man wiederum von einer Bibelstelle ausgeht, in der das Hy Syndrom eine zentrale Rolle spielt. In Joh 4, in dem Gespräch Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen, geht es eine ganze Zeitlang darum, was einen Menschen glücklich macht und wonach er sich wirklich sehnt; die Frau scheint eine Weile lang die Meinung zu vertreten, sie könne vollkommen zufrieden sein, wenn ihr jemand die Anstrengungen des äußeren Lebens nehmen könne; und gerade in dem Moment, wo sie diese Erwartung wirklich ausspricht, fordert Jesus sie auf, ihren Mann zu holen.⁴⁰ Die Frau muß gestehen, daß sie keinen Mann hat, und Jesus, der diese Mitteilung mit Nachdruck unterstreicht, hebt hervor, daß sie bereits fünf Männer gehabt hat, aber ganz richtig sagt: »Ich habe keinen Mann«. »Du kannst«, will Jesus ihr offenbar sagen, »solange die Liebe, nach der du dich am meisten sehnst, nicht wirklich finden, als du von anderen Unmögliches verlangst; du wirst ewig auf der Suche bleiben müssen, solange du im Anderen einen Ersatz für etwas Absolutes, ein Substitut für Gott suchst.« Umgekehrt: »du wirst erst dann zum Menschen finden, wenn du einen absoluten Halt von Gott her in dir selbst gefunden hast; erst wenn du dich in Gott gefunden hast, kannst du den anderen als Menschen neben dir leben lassen, ohne ihn mit absoluten Erwartungen zu überfordern und dich selbst an deinen eigenen Enttäuschungen zu verschleißeln«. M. a. W.: Der Mensch wird solange ein hysterisch Verzweifelter sein, als er in einem

³⁹ H. Nunberg, Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage (mit einem Vorwort v. S. Freud zur 1. Auflage) Bern-Stuttgart ²1959, 88–91

⁴⁰ Joh 4,16

anderen Menschen den Halt und die Geborgenheit sucht, die er nur in Gott finden kann.

Bereits die Erwartungen, die ein Kind auf seine Eltern richtet, laufen auf ein Mißverständnis hinaus, wenn man in ihnen mehr als die erste Erscheinungsform einer absoluten Sehnsucht erkennen will. Im Gegensatz zu der Psa S. Freuds besteht ein wichtiges Verdienst C. G. Jungs ohne Zweifel darin, daß er in »Vater« und »Mutter« nicht nur Gestalten, *imagines*, der individuellen Erinnerungseindrücke aus den Tagen der Kindheit sah, sondern archetypische Bilder, deren Komposition längst vor der individuellen Psychogenese aus dem Gedächtnis der menschlichen Art den Einzelnen mit seinen Eltern verbindet.⁴¹ So wie ein Webervogel das Gestaltbild seines komplizierten Nestbaus nicht in der Zeit in sich aufnimmt, wo er im Nest seiner Eltern sitzt, sondern es längst in sich trägt, ehe er aus dem Ei schlüpft,⁴² so besitzt auch der Mensch Vorbilder der Sehnsucht nach absoluter Geborgenheit und bedingungsloser Akzeption, die er nur anfangsweise auf Vater und Mutter überträgt, um sie schon bald davon zu lösen. Gewiß versucht ein jeder, nach der Loslösung von den Eltern noch einmal in seiner Braut, in seinem Geliebten das Vorbild von Vater und Mutter zu erneuern. Aber es zeigt sich, daß die Liebe zum Anderen nur das Versprechen einer Geborgenheit enthält, das sie selbst nicht halten kann und an dem sie zugrunde gehen müßte, wollte man es von ihr selber einfordern.

Recht hat daher die katholische Kirche, wenn sie erklärt, daß zwei Menschen erst, wenn sie von Gott her zu sich selbst gefunden haben, eine Gemeinschaft miteinander eingehen können, die sich auf Dauer stellen läßt und währt, bis daß der Tod sie scheidet. Nur in Gott ist Liebe unter Menschen möglich; ohne Gott geht sie an ihren eigenen neurotischen Überhöhungen zugrunde. Denn nur wenn Gott schon ist, kann der Andere aufhören, Gott sein zu müssen.

d) Vergleich von Zwangsneurose und Hysterie

Somit kann man denn auf der polaren Achse von Notwendigkeit und Möglichkeit die Neuroseformen der Zwn und der Hy als zwei Formen notwendiger Verzweigung eines Daseins ohne Gott einander gegenüberstellen. Der Zwangsneurotiker lebt in einem Feld prinzipieller Gnadenlosigkeit und versucht, seiner Angst Herr zu werden, indem er selbst von sich per Leistung und Perfektheit verlangt, wie Gott zu sein. Der Hysteriker hingegen versucht, der Haltlosigkeit seiner Existenz zu entrinnen, indem er in den anderen hineinflieht und ihn zum Gott erklärt. Beide Neuroseformen haben darin ihren Sinn, daß sie Gott zu ersetzen suchen in einem wahnhaften Wie-Gott-sein-wollen.⁴³ Und man versteht erst die Prägnanz dieser alten biblischen Bestimmung des Bösen im Menschen, wenn man die konkreten Verformungen der menschlichen Psyche vor Augen hat, die das verzweifelte Wie-Gott-sein-wollen in Gestalt

⁴¹ C. G. Jung, Die psychoanalytischen Aspekte des Mutterarchetypus (1939), in: Gesammelte Werke, Bd. IX, 1. Teil: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte, Olten-Freiburg 1976, 89–123; ders., Die Psychologie der Übertragung. Erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie (1946), in: Gesammelte Werke, Bd. XIV: Praxis der Psychotherapie, Olten-Freiburg 1958, 178–194

⁴² Vgl. C. G. Jung, Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen (1909), in: Gesammelte Werke, Bd. IV: Freud und die Psychoanalyse, Olten-Freiburg 1969, 364

⁴³ E. Drewermann, Strukturen, s. Anm. 10, III, 253–263, 310–324

der Neurose annimmt. Umgekehrt versteht man, daß zur Heilung einer Neurose Schritte der Einsicht getan werden müssen, die nicht anders denn als Glauben und Vertrauen bezeichnet werden können. Der Zwangsneurotiker müßte lernen, daß es genügen kann, ein Mensch zu sein, weil Gott schon ist; der Hysteriker muß lernen, daß er Halt in sich genug vor Gott besitzen kann, um den anderen nicht vergöttlichen zu müssen. Beide, der Zwangsneurotiker wie der Hysteriker, können in einem tieferen Vertrauen besonders voneinander lernen: der Zwangsneurotiker kann lernen, daß zur Pflicht das Spiel, der Hysteriker, daß zum Spiel die Pflicht gehört. Denn so wenig der Zwangsneurotiker seinen *Wert* erst *machen* muß, wenn er ihn in einem absoluten Gegenüber bereits verwirklicht sieht, so wenig braucht der Hysteriker seine *Person* im Spiel der Liebe *aufzulösen*, wenn er sich von vornherein in einer absoluten Bejahung gefestigt weiß. Beide können im Lernen voneinander die Einseitigkeiten eines verzweifelten Gottähnlichkeitsstrebens aufgeben und zur Synthese der Wirklichkeit zurückfinden, in welcher man weder selbst auf dem Wege der Leistung noch die anderen auf dem Wege des Beifalls das eigene Dasein mit Berechtigung versehen müssen. Die Berechtigung des eigenen Daseins ruht vielmehr vor Gott in sich selbst. Man muß sie weder machen noch erbuhlen. Man hat sie in Gott, – und das läßt den Menschen leben.

Auch auf dem anderen polaren Achsensystem von *Unendlichkeit* und *Endlichkeit* läßt sich der Zusammenhang eines verzweifelten Gottähnlichkeitsstrebens mit bekannten Formen der Neurosenlehre deutlich machen. Aufgrund theoretischer Überlegungen hat sich gezeigt, daß die menschliche Freiheit in einer Synthese aus Endlichkeit und Unendlichkeit besteht. Wird nun einer dieser beiden Pole aus Angst absolut gesetzt, so entstehen zwei weitere Formen der Verzweigung, zwei weitere krankhafte Verzerrungen des Dasein.

3) Die Depression

Es kann, um mit der ersten Variante zu beginnen, ein Mensch in dem Sinne verzweifelt sein, daß er es mit allen Kräften vermeidet, das Endliche, Begrenzte, Zeitliche zu akzeptieren, und es läßt sich leicht nachweisen, daß diese »*Verzweigung der Un-endlichkeit*« (S.K.) identisch ist mit der Neuroseform der *Depression*.⁴⁴ Bereits das Hauptmerkmal des Depressiven demonstriert überdeutlich diese Identität: das schier unendliche und uferlose Schuld- und Verantwortungsgefühl des Depressiven, gepaart mit einer unbegrenzten Bereitschaft, für andere dazusein und sich einzusetzen.

a) Charakterisierung

Ein wirklich Depressiver ist am leichtesten an der ständigen Angst, lästig zu sein oder als Zumutung empfunden zu werden, sowie an dem übergroßen Bemühen um Dankbarkeit und freundliches Entgegenkommen zu erkennen. Die Sorge, lästig zu sein,

⁴⁴ E. Drewermann, *Strukturen*, s. Anm. 10, III 469; S. Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, s. Anm. 3, 29–31

verrät dabei ein ständiges Schuldgefühl, letztlich überhaupt auf der Welt zu sein. Buchstäblich fühlt der Depressive – anders als der Zwangsneurotiker – sich nicht erst durch ein fehlerhaftes Tun, sondern bereits durch den bloßen Umstand seines Daseins schuldig.⁴⁵ Daß er da ist, daß es so etwas wie ihn gibt, bedeutet ja, daß er in gewissem Sinne lästig werden *muß*: er braucht Nahrung, und das kostet Geld; er braucht einen anderen Menschen, und das kostet Zeit; – kurz, es ist nicht möglich, zu leben, ohne irgendwie lästig zu sein. So verdichtet sich für den Depressiven der Eindruck, daß es am besten wäre, gar nicht auf der Welt zu sein, denn nur dann hätte man die Gewähr, niemandem beschwerlich zu sein. Wenn man aber schon lebt, so muß der ganze Lebensinhalt darin gesucht werden, die Schuld des eigenen Daseins *wiedergutzumachen*. Es steht dem Depressiven fest, daß er eigentlich gar nicht leben dürfte, sondern als etwas durch und durch Minderwertiges, Beschwerliches, Ekeli-ges, Lästiges abgeschafft gehört; um trotzdem noch am Leben zu bleiben, gibt es nur das Mittel der Ziege im Stall, die man längst schon geschlachtet hätte, wenn sie nicht so viel Milch geben würde: man muß sich *die Todesschuld des Daseins durch Über-nützlichkei*t abverdienen.⁴⁶

In dieser Übernützlichkei

nun erreicht ein Depressiver Fabelhaftes. Er, der selber niemals irgendeinen Wunsch äußern darf, um nicht als lästig zu erscheinen, erweist sich als ein Meister darin, anderen ihren Wunsch, womöglich noch ehe sie ihn selber bemerken, an den Augen abzulesen. Aus der Angst, selber dazusein, macht der Depressive in einer unendlichen Anstrengung das Leben des anderen zu seinem eigenen; er *identifiziert* sich vollständig mit jedem fremden Schmerz, mit jeder fremden Not,⁴⁷ und so muß ihm die Welt noch mehr in der Form erscheinen, daß er bei so viel Not eigentlich gar nicht existieren dürfte, es sei denn, daß er alles, was er hat und ist, für andere einsetzt. Die ganze Welt kommt ihm vor wie eine kannibalistische, vampirhafte Orgie von Fressen und Gefressenwerden;⁴⁸ er aber ist dazu bestimmt, sich von den Ansprüchen aller mit Haut und Haaren verschlingen zu lassen. Ja, er drängt sich förmlich danach, aufgeopfert und durch Nützlichkei

t verbraucht zu werden, da er nur durch die Menge der Aufgaben beweisen kann, daß es so etwas wie ihn auf Erden geben darf. Nur als Arzt, als Mutter, als Sozialarbeiter, als ständig caritativ Tätiger erfährt er eine kurze Erlaubnis zum Leben, wenngleich gerade dieses Lebenskonzept wie kein anderes dazu beiträgt, das Leben zunehmend unerträglich zu machen.

Wie sehr der Depressive ein Verzweifelter der Unendlichkeit, ein Angstflüchtiger der Endlichkeit ist, erkennt man spätestens an den Stellen, wo es vernünftigerweise die höchste Zeit wäre, bestimmte Grenzen zu ziehen und etwa eine neue Aufgabe,

⁴⁵ K. Schneider, *Klinische Psychopathologie*, Stuttgart ⁸1927, 22

⁴⁶ Vgl. dazu das Bild von Gn 3,17–19; E. Drewermann, *Strukturen*, s. Anm. 10, I, 95–96; III, 258–259, 471

⁴⁷ Zu dem Abwehrmechanismus der Identifikation vgl. A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (1936), München o. J., 85–94; vgl. E. Drewermann, *Strukturen*, s. Anm. 10, 184–185

⁴⁸ Zu den kannibalistischen Vorstellungen des Depressiven vgl. K. Abraham, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido aufgrund der Psychoanalyse seelischer Störungen* (1924), in: *Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung und andere Schriften* (hrs. v. J. Cremerius) Frankfurt a. M. 1969, 138–141

einen zusätzlichen Termin, den Wunsch eines anderen mit einem klaren Nein zu beantworten. Nichts ist dem Depressiven – außer dem Äußern eigener Wünsche – so schwer wie das Aussprechen einer Absage, eines Neins.⁴⁹ Er hätte ja nur ein Recht, sich zu verweigern, wenn er in sich überhaupt ein Recht besäße, selbst dazusein; da er dies aber nicht hat, da er vielmehr erst durch die Nützlichkeit am anderen das Damoklesschwert seiner Verurteilung noch einen Augenblick ablenken kann, stürzt er wortwörtlich bei jedem Nein, dessen er sich getraut, in Todesangst. Wenn er nicht sofort gehorcht hat, fürchtet er buchstäblich, von den anderen vernichtet zu werden. Daher muß auch der Depressive in gewissem Sinne wie Gott selber sein: er muß, wie Gott, allverantwortlich, allwissend, allgegenwärtig und allmächtig sein. Was irgend auf der Welt sich an Furchtbarem ereignet, erscheint ihm, bei Lichte besehen, als *seine* Schuld. Wo immer irgendjemand schimpft und flucht, und sei es drei Stockwerke über ihm, ist es sicherlich er, der gemeint ist. Ganz wie es Rilke in dem Gedicht »Ernstē Stunde« geschildert hat,⁵⁰ gilt für den Depressiven:

»Wer jetzt weint irgendwo in der Welt,
 ohne Grund weint in der Welt,
 weint über mich.
 Wer jetzt lacht irgendwo in der Nacht,
 ohne Grund lacht in der Nacht,
 lacht mich aus.
 Wer jetzt geht irgendwo in der Welt,
 ohne Grund geht in der Welt,
 geht zu mir.
 Wer jetzt stirbt irgendwo in der Welt,
 ohne Grund stirbt in der Welt:
 sieht mich an,«

In gerade dieser Weise muß der Depressive sich im Mittelpunkt der Forderungen aller Welt empfinden; und da es selbst ihm nicht möglich ist, »allen alles« zu sein⁵¹ und allen alles recht zu machen, ist er trotz seiner gewaltigen Bemühungen nach wie vor grenzenlos schuldig, wie wenn all seine Anstrengungen in ihm nur die Gewißheit seiner Unzulänglichkeit bestärken würden. In psychotischen Formen der Depression kann es zu einem ausgeprägten All-Schuldwahn⁵² kommen mit den Vorstellungen, einen Krieg ausgelöst zu haben, den Weltuntergang bereitet zu haben o. ä.

⁴⁹ H. Schultz-Hencke sprach von der »retentiven Gehemtheit«; H. Schultz-Hencke, Lehrbuch der analytischen Psychotherapie (1951), Stuttgart 1965, 28–32; beim Depressiven ist aber nicht primär das anale Behaltenkönnen gehemmt, sondern die retentive Gehemtheit ergibt sich bei ihm aus dem Grundgefühl, schon durch sein Dasein im Unrecht zu sein und *daher* erst recht nicht noch etwa Ansprüche auf Besitz und Eigentum haben zu dürfen; die anale Gehemtheit ist hier die Folge der oralen Angst- und Schuldgefühle.

⁵⁰ R.M. Rilke, Das Buch der Bilder (1902), in: Sämtliche Werke, s. Anm. 8, Bd. I, 405–406

⁵¹ 1 Kor 9,22

⁵² L. Szondi, Triebpathologie, Bd. I: Elemente der exakten Triebpsychologie und Triebpsychiatrie, Bern 1952, 343

Wenn davon die Rede ist, daß der Depressive nur leben kann, solange er sich als nützlich erweist, so bedeutet das natürlich nicht, daß die Handlungsweisen des Depressiven objektiv wirklich immer nützlich wären. In Wahrheit stiften sie vielmehr nicht selten eher Schaden als Nutzen. Indem nämlich der Depressive, um selbst zu leben, nur in anderen lebt, engt er im Extrem mit seiner Fürsorge und Bemühtheit den anderen vollständig ein und raubt ihm jeden Platz einer eigenen Entfaltung. Es ist klar, daß eine depressive Mutter, die etwa ihrem Kinde jeden Wunsch vorweg erfüllt und zu jedem Nein unfähig ist, das Kind völlig unselbständig, abhängig und zu eigenem Handeln unfähig macht; mit all ihrem guten Willen macht sie am Ende objektiv wirklich alles falsch, und keine Erkenntnis ist natürlich für die Lebensbilanz eines Depressiven furchtbarer als die Entdeckung, gerade durch das Übermaß seines Einsatzes am anderen schuldig geworden zu sein.

b) Genese

Auch bei der Dep sind die psychogenetischen Faktoren ihrer Entstehung aus der Psa wohlbekannt.⁵³ Die Dep bildet sich mit Vorliebe unter Lebensumständen aus, in denen jemand als Kind wirklich bereits durch sein Dasein für seine Familienangehörigen eine schwere Belastung war: die Geburt fiel z. B. in die Zeit der großen Evakuierungen Ende 1944 in Ostpreußen, oder in die Nachkriegsjahre mit Hunger und Arbeitslosigkeit, oder in eine Zeit, da die Eltern gerade dabei waren, ein Geschäft zu eröffnen. Vor allem die Nervosität und jähzornige Explosivität des dominanten Elternteiles oder dessen traurig-schweigende Niedergeschlagenheit bei den geringsten Fehlern führt zu einem äußerst aggressiven, *sadistischen Überich*,⁵⁴ demgegenüber das Ich des Depressiven sich in völlig aussichtsloser Position befindet. Die ständige moralische Vergewaltigung, die beim Zwangsneurotiker stets noch eine gewisse Zone des Protestes, des Gegenwillens freiläßt, walzt beim Depressiven jeden Widerstand nieder: der *Zwangsneurotiker* fühlt sich zwar angeklagt und Vorwürfen ausgesetzt, er sieht sich auch gezwungen, diesen Vorwürfen nach außen hin nachzukommen, – innerlich aber ist er von seinem Recht nach wie vor überzeugt, er kann es lediglich wegen der Übermacht der anderen nicht durchsetzen. Der *Depressive* hingegen hält sich wirklich für schuldig, sieht alle anderen – außer sich selber – im Recht und ist im Grunde völlig davon überzeugt, nichts anderes als seine Hinrichtung zu verdienen.

So bleibt ihm als einziges aus Kindertagen nur die totale Anpassungsbereitschaft an die Forderungen der anderen. Diese geht oft so weit, daß sie schon eine äußere Ähnlichkeit zu der Scheinlustigkeit und Fröhlichkeit des hy Gehabes gewinnt. Der Unterschied ist dennoch nicht zu übersehen: während der *Depressive* sich nur anpaßt, um am Leben gelassen zu werden, und die Identifikation mit den Forderungen der anderen als Tarnmittel benutzt, um nicht gesehen zu werden, legt es der *Hystriker* ja gerade darauf an, gesehen zu werden und für seine Auffälligkeit beklatscht zu

⁵³ S. Freud, Trauer und Melancholie (1916), in: Gesammelte Werke, London 1946; Frankfurt a. M. 1946, Bd. X, 427–446; K. Abraham, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido, s. Anm. 48, 113–183; M. Klein, Zur Psychogenese der manisch-depressiven Zustände (1935), in: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse (hrsg. v. A. Thoner) Stuttgart 1962, 44–71

⁵⁴ Vgl. E. Drewermann, Strukturen, s. Anm. 10, II, 184–191

werden. Es kann sein, daß auch ein Depressiver in schweren Formen der Resignation alles unternimmt, um aufzufallen; aber er tut es dann als einen letzten Hilferuf und meist in einer so negativen Form, daß sie, statt der erwarteten Hilfe, auf eine *masochistische Selbstbestrafung* hinausläuft.

Insbesondere sind es *psa* die *oralen Gehemmtheiten*,⁵⁵ die den Depressiven kennzeichnen, also die latente Angst bei allem, was mit eigenen Wünschen und Forderungen zu tun hat. Die Schuldgefühle des Depressiven bei allem, was er sich an Überflüssigem gönnt, zwingen ihn zu einer Anspruchslosigkeit, in welcher die *Autarkie*⁵⁶ eines Perpetuum mobile als Ideal gelten muß.

Religiös kann ein Depressiver mit seiner starken Sehnsucht nach Unendlichkeit oft gar nicht leben ohne Gott.⁵⁷ Das heißt jedoch nicht, daß seine Religiösität unbedenklich wäre. Viele Forderungen des Christentums nach totaler Hingabe und Nächstenliebe scheinen nämlich in einer bestimmten Auslegung geradezu den Zweck zu haben, Menschen depressiv zu machen, indem sie einseitig das Sichverströmen heiligsprechen und die Aufgabe der Selbstverwirklichung förmlich mit unchristlichem Egoismus gleichsetzen. Zudem sind manche Formen des Religiösen offensichtlich nicht davor gefeit, aus dem Verhältnis zu Gott ein Verfahren der Weltflucht und der leeren Sehnsucht nach einer ganz anderen Welt zu machen.

c) Heilung durch den Glauben, als endliches Wesen berechtigt zu sein

Diese Einschränkungen können jedoch die Haupttatsache nicht verdunkeln, daß wirklich die Religion allein den Depressiven von seinen furchtbaren, alles menschliche Maß übersteigenden Schuldgefühlen heilen kann. Die fundamentale Angst des Depressiven, schon durch sein bloßes Dasein schuldig zu sein, kann erst verschwinden, wenn der Depressive am Grund seines Daseins eine Macht annehmen und erfahren lernt, die gerade ihn in seiner Endlichkeit meint und will.⁵⁸ Gerade der Depressive braucht mit seinem äußerst feinen Gespür für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit von allem Nicht-Ewigen und Vergänglichen den Glauben an eine Macht, die gerade das Endliche und Zeitliche in seiner Begrenztheit mit Wert und Größe umkleidet. Zwar nicht in sich, aber vor Gott hat das Leben eine unveräußerliche Würde; dieser Gedanke allein kann den Depressiven davon befreien, durch die angstvolle Ablegung aller Endlichkeit wie Gott sein zu müssen.

Es gibt in der Bibel keine Geschichte, die das depressive Erleben tiefer ausdrücken würde, als die sog. Sündenfallerzählung des Jahwisten, die davon erzählt, wie die Menschen durch einen verbotenen oralen Akt mit ihrem ganzen Dasein in Schuld geraten und schließlich sich selbst nur noch als nichtig und todeswürdig erscheinen können.⁵⁹ Völlig zu Recht hat die Kirche an diese Erzählung daher die Lehre von der

⁵⁵ O. Fenichel, Psychoanalytische Neurosenlehre, s. Anm. 28, Bd. II, 275–276

⁵⁶ Besonders deutlich ist die Autarkieneigung beim Anorexie-Kranken zu beobachten; vgl. H. Thomä, Anorexia nervosa. Geschichte, Klinik und Theorien der Pubertätagnagersucht, Bern-Stuttgart 1961, 265–266; E. Drewermann, Strukturen, s. Anm. 10, II, 244

⁵⁷ F. Riemann, Grundformen der Angst, s. Anm. 17, 72

⁵⁸ E. Drewermann, Strukturen, s. Anm. 10, III, 499–504

⁵⁹ E. Drewermann, Strukturen, s. Anm. 10, Bd. I 95–96

Schuldverfallenheit des ganzen menschlichen Daseins geknüpft, ein Dogma, das die depressive Welteinstellung außerordentlich gut wiedergibt. Umgekehrt besteht die entscheidende religiöse Erfahrung, die einen Depressiven aus dem Irrgarten seiner Resignation herausführen kann, gerade darin, daß er sich selber von Gott her ein Recht zum Leben zuspricht und aufhört, sich bereits durch den bloßen Tatbestand seines Daseins als ein Schuldiger zu empfinden. Insbesondere das Sakrament der Eucharistie ist ein heilendes Gegenbild zu der oralen Schuldangst des Depressiven.

4) Die Schizoidie (Sch)

Als eine letzte Neurose- und Verzweiflungsform gilt es, das klassische Gegenbild der Dep in Gestalt der *Schizoidie* (Sch) zu besprechen. Mit Sch ist eine Lebenseinstellung gemeint, die, ganz im Gegensatz zur Dep, gerade nicht in den anderen hinein, sondern von ihm weg flieht. Als ihr Hauptkennzeichen darf man die außerordentliche Gefühlskälte und Verhaltenheit, die übergroße affektive *Distanziertheit* zu Menschen und Sachen sowie die scheinbare *Unverbundenheit*⁶⁰ der jeweiligen Äußerungen oder Gesprächsmitteilungen betrachten.

a) Charakterisierung

Bereits *prima vista* fällt der Schizoide dadurch auf, daß er die schmerzhaftesten und folgenschwersten Erlebnisse seines Lebens wie beiläufige Fakten ohne jede innere Beteiligung erwähnen kann, so daß man ständig rätseln muß, was eine bestimmte Begebenheit wirklich für ihn bedeutet. Auch bei einem Depressiven kommt es vor, daß er gerade etwas besonders Trauriges mit lachendem Gesicht erzählt; aber ganz im Gegensatz zum Schizoiden empfindet der Depressive sehr deutlich den Schmerz und überspielt ihn nur aus der geschilderten Angst, lästig zu werden. Der Schizoide hingegen empfindet subjektiv wirklich nichts; für ihn macht es emotional keinen ersichtlichen Unterschied, ob er vom Tod seiner Mutter oder vom Frühlingswetter draußen spricht. Ein Depressiver kann, in schweren Stadien seiner Krankheit, darüber klagen, daß er sich innerlich wie tot, wie versteinert vorkommt und schon gar keiner Gefühlsregung, nicht einmal mehr des Schmerzes fähig ist; der Schizoide aber lebt ständig in einer wie versteinerten Welt. Alles, was er sagt, wirkt daher wie unpersönlich nebeneinandergesetzt, beliebig und irgendwie sinnlos.

Tatsächlich ist denn dies auch die häufigste und oft genug einzige Klage des Schizoiden, daß ihm alles *kalt, fremd, unpersönlich, grau* und *sinnlos* erscheine, daß die ganze Welt ihm keinen Spaß bereite, daß ihm *alles egal* sei, daß er sich für nichts ereifern könne, daß er überhaupt nicht wisse, was das alles und wozu er da sei. Während der Depressive unter der übergroßen Nähe der anderen leidet, lebt der Schizoide in einer Landschaft, die dem Kafkaschen »Schloss« ähnlich sieht:⁶¹ winterhaft verschneit in einer unbekanntenen und fremden Gegend der Welt, herbeigerufen durch eine unklare Beauftragung, inmitten eines absurden Durcheinanders von Menschen, die eine fremde Sprache reden, und von Dingen, die sich jeder Ordnung widersetzen.

⁶⁰ J. H. Schultz, Grundfragen der Neurosenlehre, s. Anm. 12, 293–294

⁶¹ F. Kafka, Das Schloß, Berlin 1935; Neudruck, Frankfurt 1968, 7–18

Selbst seinem eigenen Körper, seinen eigenen Möbeln, seinem eigenen Zimmer gegenüber ist der Schizoide ein »Fremder«.

Dem Schizoiden isolieren sich daher die einzelnen Wahrnehmungen, das Zusammengehörige verwandelt sich für ihn in ein Nebeneinander, Details werden riesenhaft groß, andere Teile entschweben ganz. Am quälendsten stellt sich dem Schizoiden wohl die *Beliebigkeit* von allem dar, obwohl er gerade in ihr seine Sicherheit, ja sogar ein Stück Erträglichkeit des Daseins sucht. Es martert und schützt ihn zugleich, wenn er prinzipiell allem gegenüber sagen kann, daß es ihn nichts angehe, denn es entlastet ihn im Augenblick, aber es kerkert ihn doch aufs ganze ein.

Vor allem die Leere und Hohlheit von allem wird dem Schizoiden oft zu einem drückenden Problem, das er als Langeweile, Unattraktivität der Dinge und als *innere Gleichgültigkeit* erlebt. Ähnlich dem Hysteriker, mit dem er manches gemein hat, kann auch der Schizoide mancherlei Rollen übernehmen und Virtuosität im Ausfüllen ganz verschiedener Verhaltensweisen an den Tag legen; aber genauso wie der Hysteriker, bleibt er innerlich unbefriedigt und vermag zudem, im Gegensatz zum Hysteriker, auch den Applaus der anderen nur in einer höhnischen oder abwertenden Nonchalance hinzunehmen; denn während der Hysteriker mit seinem Rollenspiel die Menge sucht, ist der Schizoide im Grunde mit den Rollen, die er übernimmt, auf der Flucht vor den anderen und vervielfacht sich eigentlich nur, um die Möglichkeit zu verringern, wirklich irgendwo getroffen werden zu können. Ähnlich einem James Bond, ist er stets in eine Welt fremder Feindseligkeit versetzt, in der er nur überleben kann, wenn er in ständigem Mißtrauen, sogar gegenüber seinen »Freunden«, auf der Hut ist. Mit geflissentlichem Charme kann er es dahin bringen, sog. *Kellnerberufe* auszuüben, in denen es genügt, mit einer gewissen Distanz den anderen zu Gefallen zu sein, – vorausgesetzt, daß sie nicht auf innere Beteiligung und wirkliches Engagement erpicht sind. Die gefühlskalte Rationalität kann dem Schizoiden dabei naturgemäß von großem Vorteil sein.

A. Camus hat in seinem Erstlingsroman »Der Fremde«⁶² wohl das treffendste Portrait einer derartigen schizoiden Persönlichkeit gezeichnet. Der Roman beginnt mit der absoluten Teilnahmslosigkeit des Helden bei der Beerdigung seiner Mutter und setzt sich in der Schilderung unpersönlicher Flirts und gänzlich oberflächlicher Kontaktaufnahmen fort; aus Gefälligkeit oder, besser, um Ärger zu vermeiden, wird der Held schließlich in einen Mord verwickelt, der sicher nicht geschehen wäre, wenn buchstäblich die Sonne nicht so heiß geschienen hätte. Er wird hingerichtet, und die Frage bleibt, ob zu Recht oder zu Unrecht. Auch dieses Problem ist typisch für das schizoide Erleben, daß es – wieder ähnlich wie für den Hysteriker, der seine Schuldgefühle ständig bagatellisiert – im Grunde zu einem wirklichen Schuldgefühl außerstande ist und dennoch in seinem ganzen Dasein den anderen und sich selber letztlich alles schuldig bleibt, indem es nie zu einem wirklichen Leben kommt.

⁶² A. Camus, *L'Étranger*, Paris 1942; dt., *Der Fremde* (übers. v. G. Goyert u. H.G. Brenner) Boppard 1948; Neudruck, Reinbek 1961

b) Genese

Die psychogenetischen Faktoren der Sch sind nach psas Auffassung bereits in den ersten Lebenstagen und -wochen wirksam und bestehen, entsprechend dem späteren Selbstgefühl des Schizoiden, in schweren *affektiven Mängeln*.⁶³ Die Kindheit des Schizoiden ist emotional kalt und beziehungslos. In der Lieblosigkeit und persönlichen Unansprechbarkeit der unmittelbaren Kontaktpersonen wächst der Schizoide nach Art eines Hospitalisierten auf. Indem ihm die Menschen unendlich weit entfernt erscheinen, rücken auch die Gegenstände für ihn in eine grenzenlose Ferne. Um so lebhafter wird seine Gedanken- und Phantasietätigkeit. Die reale Unkenntnis der anderen Menschen eröffnet dabei einen idealen Freiraum zu allen möglichen *Projektionen*⁶⁴ und Einbildungen, mit denen der Schizoide seine Umgebung überziehen kann. Die objektive Beziehungslosigkeit erlaubt es seiner Vorstellung nicht selten, den anderen in die Rolle eines geheimen Lauschers, Mitwissers, Attentäters u. dgl. hineinzuhalluzinieren. In der psychotischen Aufgipfelung derartiger Projektionen geraten solche Phantasien zu echten paranoischen Verfolgungsideen und, in der Kette scheinbar rationaler Begründungen, um die ein intelligenter Schizoide nie verlegen ist, zum vollendeten *Wahn*. Der Schizoide sieht sich dann selbst oft als den geheimen Mittelpunkt einer chaotischen Welt, die er, äußerlich verfolgt, doch mit Hilfe von Strahlen oder unsichtbaren Medien lenkt und leitet. Deutlich wiederholen solche Wahnideen dann zumeist die reale Situation der Kinderzeit mit ihrer kindlichen Ohnmacht in der Realität und den kindlichen Allmachtsansprüchen in der Phantasie.

c) Heilung im Glauben als Ende der Selbstmythologisierung

An dieser Stelle ergibt sich zugleich der Brückenschlag zu dem theologischen Hintergrund auch der Sch: auch der Schizoide unterliegt zutiefst dem verzweifelt Willen, wie Gott sein zu wollen. Nur bei Gott ist das reine Denken in sich schöpferisch; nur in Gott ist Denken und Realisieren ein und dasselbe. Der Schizoide aber, der die Realität weitgehend im Bewußtsein ausblendet, wird immer dahingedrängt, sein Bewußtsein, sein Denken, an die Stelle der Realität zu setzen; jedenfalls wird er zunehmend dazu verleitet, seine Umgebung von einem ganz und gar egozentrischen Standpunkt aus zu betrachten und sich dabei, wie das absolute Ich Fichtes,⁶⁵ zum Herrn und Schöpfer aller Dinge aufzuschwingen. Das hindert nicht, sondern bedingt sogar, daß der Schizoide in all seiner Ichhaftigkeit eigentlich gar kein Ich hat,⁶⁶ sondern immer mehr in einem Spiel inhaltsloser Rollen und Schablonen zerfließt oder aber sich in bloßen Phantasmagorien verströmt. Im Grunde glaubt der Schizoide

⁶³ R. A. Spitz, *The First Year of Life. A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations*, New York 1965; dt., *Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr* (übers. v. G. Theusner-Stampa, mit einem Vorwort v. W. Godfrey Coblener) Stuttgart 1967, 279–295

⁶⁴ M. Klein, *Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen* (1946), in: *Das Seelenleben des Kleinkindes*, s. Anm. 53, 101–126

⁶⁵ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (hrsg. v. F. Medicus, 1922) Hamburg 1961, 17

⁶⁶ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, s. Anm. 3, 33

rundum an nichts, was er nicht selbst ist; gerade deshalb bleibt er sich selbst und bleibt ihm alles andere vollkommen fremd; er, der selbst sein eigener Gott sein muß und sein Leben wie zur Selbstanbetung völlig narzißtisch vertut, ist zugleich dem umlagernden Seienden vollständig ausgesetzt und wird davon in immer mehr dissoziierte Parzellen zersetzt.

In der Bibel gibt es eine Szene, die wohl am besten beschreibt, wie das Fehlen Gottes und die Erkrankung der Schizoidie innerlich zusammenhängen. Gleich am Anfang erzählt die Bibel, wie die Menschen, nachdem sie von Gott abgefallen sind, die Welt, die ihnen vormals ein Paradies war, als Vertriebene und Verbannte erleben müssen, wie die Tiere ihnen feindlich werden und wie die Erde sich widerspenstig ihrer Arbeit widersetzt (Gn 3).⁶⁷ Tatsächlich muß in einem absoluten Sinne die Welt dem Menschen »fremd« vorkommen, wenn sie nicht von einem Gott, der auch den Menschen meint und selbst in sich als Person ist, für ihn erschaffen wurde; wirklich ist der Mensch solange radikal heimatlos auf dieser Erde, als ihm hinter der grenzenlosen Gleichgültigkeit der Natur nicht Gott zurückgegeben wird als Vater und Schöpfer. Erst auf dem Hintergrund einer absoluten Güte hinter und in allen Dingen kann der Mensch aufhören, in schizoider Angst der Welt gegenüber zu verharren.

Man kann diesen Tatbestand auch religionshistorisch ausdrücken. Solange die Menschen den Gott der Bibel nicht kannten, standen sie in der Welt der Mythen einer Welt von Göttern gegenüber, die, in sich selber uneins, die Herrschaft über den Menschen unter sich verteilten. In den Gestalten dieser Götter lebten sowohl die personifizierten Mächte der Natur wie die projizierten Mächte der menschlichen Psyche, und der Mensch war ihnen und sich selber hilflos ausgeliefert.⁶⁸

Um die Welt der Mythen psychologisch zu verstehen, ist es in der Tat unerläßlich, die privaten Mythen des Schizophrenen zum Studium heranzuziehen. Ein Mensch, der Gott nicht kennt, steht allen Dingen letztlich wie ein Mensch der Urzeit fremd und angstvoll gegenüber, und alle Dinge und Menschen ringsum müssen ihn solange bedrohen und beherrschen, bis er sich selbst zu dem Bewußtsein seiner eigenen ewigen Bedeutung und Berufung erhebt. »Wovor fürchten Sie sich eigentlich?« fragt in einer Kurzgeschichte von A. Tschechow jemand und erhält zur Antwort: »Vor allem... wir vergeuden all unsere Kräfte für dummes Zeug, das wir nicht brauchen und das uns nur hindert, richtig zu leben, und das fürchte ich, weil ich nicht begreife, wozu und für wen das alles nötig ist.«⁶⁹

d) Vergleich von Depression und Schizoidie

Von daher schließt sich der Kreis, daß der *Schizoide* zu seiner Heilung vom *Depressiven* lernen muß und umgekehrt. Der *Depressive* kann ein Stück von der Distanz und scheinbaren Abgeklärtheit, der »Endlichkeit« des Schizoiden übernehmen, dieser aber von der Wärme und »Unendlichkeit« des *Depressiven*. Beide finden indes nur zueinander in der Gewißheit eines Gottes, der sie über das Endliche unendlich

⁶⁷ E. Drewermann, Strukturen, s. Anm. 10, I, 92–93; II, 232–235; III, 241–245

⁶⁸ E. Drewermann, Strukturen, s. Anm. 10, III, XXXIII–XXXVI

⁶⁹ A. Tschechow, Angst (1892), in: Die Steppe. Erzählungen aus den mittleren Jahren 1887–1892 (übers. v. A. Knipper u. G. Dick) München o. J., 785–786

erhebt und zur Begrenzung in den Pflichten des Alltäglichen kraft des Unendlichen zurückführt. Erst im Glauben an Gott gelingt die Synthese der Existenz und wird es möglich, die aus Angst gewählten und doch selbst wieder unendliche Angst erzeugenden Einseitigkeiten des Daseins zu vermeiden.

III. Neurosenlehre als theologische Phänomenologie der Sünde

So erscheinen die vier Neuroseformen der Psa nicht länger als bloße Produkte gewisser frühkindlicher Schäden und die seelischen Erkrankungen nicht mehr als abseitige Zerrbilder des Menschlichen; es wird vielmehr deutlich, daß die seelischen Erkrankungen Konflikte widerspiegeln, die dem menschlichen Dasein, der menschlichen Freiheit insgesamt zukommen, ja sogar deren Grundlage bilden. Zugleich zeigt sich, daß diese Grundkonflikte des menschlichen Daseins um die eine zentrale Frage kreisen, wie der Mensch zu Gott steht. Auf diese innere Zentrierung kommt es hier vor allem an. Denn damit erweisen sich die Neuroseformen der Psa als notwendige Daseinsvereinseitigungen eines Lebens ohne Gott. Die Kluft, die bis dahin Theologie und Psychotherapie voneinander trennt, läßt sich mithin überbrücken, indem *die Neurosenlehre* der Psa selbst *als eine theologische Phänomenologie der »Sünde«* verstanden werden muß,⁷⁰ die zeigt, was es bedeutet, in radikaler Gnadenlosigkeit im Feld der Gottesferne an sich selber in Verzweiflung zu verkommen. Entgegen den moralisierenden Oberflächenbeschreibungen der »Sünde«, führt die Psa die Theologie in existentielle Zusammenhänge ein, an denen sie die heilende Kraft des Glaubens an Gott wiederfinden und zurückgewinnen kann. Denn wenn Christus seine ersten Jünger aussandte, um »Kranke zu heilen, Tote aufzuwecken, Aussätzige zu heilen und Dämonen auszutreiben« (Mt 10), so kann dies doch nur sein, weil Jesus offensichtlich in Krankheit, Tod, Aussatz und Dämonie selber Formen der Gottesferne und Verlorenheit des Menschen sah. Gerade so muß sich die Theologie im Sprechen von Sünde und Gnade selber wiedergewinnen, um zu verstehen, daß der Glaube selber eins ist mit der Heilung des Menschen und das Unheil des menschlichen Lebens sich an der Frage nach der Stellung des Menschen zu Gott entscheidet.

⁷⁰ E. Drewermann, *Strukturen*, s. Anm. 10, III, XIX-XXXI, 414, 419