C.G.JUNG FORUM

e-Journal der ÖGAP
9.Jahrgang 2018

C.G.JUNG-FORUM
e-Journal der ÖGAP
9. Jahrgang
ISSN 1997-1141

EDITORIAL

Die aktuelle Ausgabe des C.G. JUNG-FORUMS enthält Beiträge von Mitgliedern der ÖGAP. Die Texte wurden nach Möglichkeit im Original übernommen und nicht extra korrigiert. Das Copyright der Autor/inn/en ist zu beachten.

REDAKTION: Gerhard Burda
KONTAKT: comger@gmx.at
COVERART: Alexandra Kerner
(Motiv: Steinboden, Basilika St. Peter, Rom)
GESTALTUNG: Alexandra Kerner

INHALT

003 **ANGELIKA URL**
Jungs Faktor X und die modernen Neurowissenschaften.
Ein Beitrag zur Ätiopathogenese der Schizophrenie

021 **KATHARINA FITZKA**
Psychotherapie unter Einbezug von belastenden vorgeburtlichen und geburtlichen Erfahrungen

053 **ALEXANDRA REIDL-SCHEIN**
Pan-griechischer (Bocks-)Gott der Natur, der Wildnis, der Herden

076 **ALEXANDRA KERNER**
Orpheus und Eurydike
Der Mythos in der Kunst

112 **GERHARD BURDA**
Komplexe.
Verbindung und Trennung im psychischen Raum

ANGELIKA URL

Jungs Faktor X und die modernen Neurowissenschaften.

Ein Beitrag zur Ätiopathogenese der Schizophrenie.

Im Rahmen dieser Arbeit wurde vorwiegend C. G. Jungs postulierter Faktor X, ein mögliches Schizophrenie-auslösendes Toxin, in Kontext zu den modernen Neurowissenschaften gestellt. Einleitend wurde auch auf Affekt und gefühlsbetonter Komplex, als auch auf die Ähnlichkeit zwischen Hysterie und Dementia praecox eingegangen. Ausgewählte Forschungsergebnisse aus den Bereichen der Molekularbiologie, Neuropathoanatomie und –histologie, der modernen Traum- und Schlafforschung, als auch der bildgebenden Diagnostik wurden präsentiert. Die mögliche Relevanz psychotroper Substanzen für die Genese einer Schizophrenie wurde ebenso beleuchtet, wie die Dysfunktionalität von Neurotransmitter-Systemen. Hauptaugenmerk wurde bei der Suche nach einer möglichen Verbindung zum hypothetischen „X" auf den Affekt Angst und den damit in Zusammenhang stehenden Stress gelegt.

Trotz zahlreicher Studien fand sich in keinem der untersuchten Bereiche eine kausal wirksame Abweichung, welche C. G. Jungs Faktor X entsprechen könnte. Vielmehr zeigte sich, dass Schizophrenie ein komplexes psychisches und physisches Konstrukt unterschiedlichster funktioneller, struktureller und genetischer Abberationen ist. Dem

Großteil der bei Schizophrenie nachgewiesenen Veränderungen ist die Verbindung zu Stress bzw. zu dysfunktionalen Stresssystemen- und regulatoren gemein, wodurch auch die Richtung der wichtigsten therapeutischen Intervention bei Schizophrenie bzw. Psychose erkennbar wird: Stressreduktion. Nachfolgende Conclusio mit möglichen Implikationen für die Psychotherapie entstammt der Diplomarbeit, welche im Dezember 2017 vorgelegt wurde:

C. G. Jung verfolgte im Großen und Ganzen zwei Ansätze, um der Ätiopathogenese der Schizophrenie auf die Spur zu kommen: Einerseits war es ihm wichtig, die Psychogenese des primären Zustandes der Schizophrenie zu klären, der für ihn das extreme Abaissement darstellte (Jung, 1907, §512ff), und andererseits war er überzeugt, dass es ein „X" geben müsse, welches entweder vom Komplex erzeugt, oder aber primär aus somatischen Ursachen erwachsen und den Komplex ergreifen würde (Jung, 1907, §75-76, 196). Klärung des *„schwierigsten unter den wahrlich nicht einfachen Problemen"* erhoffte sich Jung 1907 fast visionär von einer *„vollkommeneren Chemie oder Anatomie der Zukunft*" – für mich unter den modernen Neurowissenschaften subsummiert.

Mehr als 100 Jahre später, habe ich exemplarisch Ergebnisse modernster bildgebender Verfahren zur Erforschung von Gehirnstrukturen, molekulare Erkenntnisse bezüglich prädisponierender und therapierelevanter Faktoren von SchizophreniepatientInnen, als auch neueste bio-physiologische Ergebnisse zusammengetragen – *das* Toxin, *den* Faktor X oder aber auch *die* psychogene Komponente konnte ich dabei allerdings nicht finden; vielmehr scheint es sich angesichts der vorliegenden Forschungsergebnisse bei Schizophrenie um eine multifaktorielle, multikausale Erkrankung zu handeln, welche meiner Meinung nach *immer* auf einer somatischen Veränderung fußt bzw. auf eine kausale, biologisch-organische Ebene zurückgeführt werden kann – mag diese auch erst im ultrastrukturellen Bereich oder in der DNA verortet sein.

Eine zentrale Rolle scheint N-Methyl-D-Aspartat (NMDA) bzw. der NMDA-Rezeptor zu spielen, da in unterschiedlichsten Forschungsbereichen immer wieder ein Bezug zwischen Schizophrenie und der Dysfunktion dieses Rezeptors, welcher u. a. für Plastizität, Wachstum und Stabilität der Synapsen verantwortlich zeichnet und den modulierenden Einflüssen von Stresshormonen unterliegt, hergestellt wird (Andres et al., 2013; Timmermans et al., 2013; Harrison, 2015; Ayhan et a., 2016; Bygrave, 2016; Fan et

al., 2016; Hardigham u. Do, 2016). Für Silverstein (2014a) steht das 21. Jahrhundert betreffend der Schizophrenie-Ätiopathogenese unter dem Einfluss der Glutamat-Hypothese (im Gegensatz zur Dopamin-Hypothese, welche das 20. Jahrhundert dominiert haben soll) – ein Neurotransmitter, welcher sich neben AMPA, eben auch NMDA als Rezeptorsubtyp bedient. Silverstein (2014a) geht sogar soweit, die Defizienz in der NMDAR-Aktivität als biologische Basis des Abaissement du niveau mental in Betracht zu ziehen. Meiner Meinung nach greift diese Hypothese zu kurz, da die Ätiopathogenese der Schizophrenie ein hochkomplexes Gebiet umfasst, in welchem nachgewiesenermaßen auch Genetik und Epigenetik eine zentrale Rolle spielen (Tab. 1), welche allerdings in keiner seiner beiden Publikation (Silverstein, 2014a,b) auch nur im entferntesten Erwähnung finden.

Therapieansätze mit NMDA-Rezeptorblockern, wie dem Antagonisten Ketamin, zeigten sowohl im Tierversuch, als auch beim Menschen eine sofortige anti-depressive Wirkung, was interessant ist, da diese Antagonisten, wie auch einzelne Antidepressiva, an der Wiederherstellung der Plastizität exzitatorischer Synapsen ansetzen und so auch als Antipsychotika, wie der bereits in Einzelfällen verendete GR-Antagonist Mifepriston, von therapeutischem Nutzen sein könnten (Holsboer-Trachsler u. Holsboer, 2012; Timmermans et al., 2013).

Die synaptische Dysfunktionalität wurde u. a. in Bereichen des Gehirnes nachgewiesen (Bennet, 2008), welche, wie der präfrontale Kortex, immer wieder mit Schizophrenie in Verbindung gebracht werden (Desseiles et al., 2011; Llewellyn, 2011; Penzes et al., 2011; Numata et al., 2012; Garrison et al., 2015; Halberstadt, 2015; Mauney et al., 2015; Wockner et al., 2015; Qin et al, 2016; Sacchi et al., 2016; Katsel et al., 2017; Tao et al., 2017) – ein Gehirnareal, welches auch im Fokus der modernen Traum- und Schlafforschung steht (Nir u. Tononi, 2010; Desseiles et al., 2011). Diesem im Traum deaktivierten kortikalen Areal wird Exekutorfunktion zugeschrieben und zeichnet u. a. für den fehlenden freien Willen, die mangelnde Selbstkontrolle und die unkritische Akzeptanz für Bizarrheiten in Träumen verantwortlich (Nir u. Tononi, 2010; Desseiles et al., 2011); interessanterweise wird die bei SchizophreniepatientInnen häufig beobachtete repetitive motorische Aktivität ebenfalls auf die gestörte exekutive Funktion des Vorderlappens zurückgeführt (Lleewellyn, 2011). Auch die Stimulation von Amygdala und Hippocampus im Wachzustand, beides Areale, welche mit Emotionalität in Zusammenhang gebracht werden, führt zu traumähnlichen Erfahrungen, wie Dejà-vu

und Bewusstseinsveränderung; eine Korrelation mit der Bizarrheit von Träumen findet sich über Integrität bzw. Volumen der Amygdala, welche in den Schlafphasen über eine deutlich höhere Aktivität verfügt, als im Wachzustand. Aber nicht nur betreffend der Deaktivierung des präfrontalen Kortex findet sich Übereinstimmung zwischen Traum- bzw. Schlafgeschehen und Schizophrenie, sondern auch die verminderte Aktivität anderer Rindenareale, welche für die Selbstwahrnehmung in Träumen verantwortlich sind (Desseilles et al., 2011), und höherer visueller Regionen, als auch hyperaktive Areale, welche mit Erinnerung und Objekterkennung in Verbindung stehen (Oertel et al., 2007), stimmen überein – bei PatientInnen mit paranoider Schizophrenie (ffytche u. Wible, 2014), als auch bei Parkinson oder dem Charles Bonnet Syndrom, Erkrankungen, bei denen ebenfalls Halluzinationen vorkommen können (Oertel et al., 2007). Eine weitere Verbindung zwischen der „physiologischen Halluzination" im Traum und der „pathologischen" im Rahmen von psychotischen Geschehen ergibt sich über die temporo-parietale Verbindung (TJP), ein Areal, welches mit Selbstwahrnehmung in Verbindung gebracht wird und als Repräsentanz von Stimmen, Gesichtern, emotionalem Gesichts- und Körperausdruck, Blick, lautlichen Eigenschaften und sozialer Interaktion gilt. Manipulationen dieser Region bzw. Defekte führen einerseits zu Wahrnehmungsanomalien im Traum, andererseits zum Gefühl von Präsenz oder Verfolgung durch schattenhafte Figuren und dem Gefühl von Entkörperlichung bei psychiatrisch unauffälligen Probanden; Defekte in Insula und der inferioren Parietalregion (IP), welche über ähnliche Repräsentanzen verfügen, führen u. a. zur Leugnung, Eigentümer von Körper oder Symptomen zu sein. All die genannten Symptome lassen Rückschlüsse auf Störungen im TJP, der Insula und der IP bei SchizophreniepatientInnen zu, da diese u. a. über ein fehlendes Körperschema oder das Vorkommen duplizierter Körper berichten (Tsakiris, 2010; ffytche u. Wible, 2014).

Wenn also Bilder und Körperwahrnehmungen im Traum, als auch in der Psychose durch ähnliche Gehirnregionen induziert werden, so frage ich mich, woran es liegt, dass die/der Träumende aus seiner „nicht-realen" Welt aufwachen kann, während die/der psychotisch Halluzinierende in dieser Welt gefangen ist/bleibt? Freud, und in weiterer Folge auch Jung (1939, §524ff) und Solms (1999), gehen ja davon aus, dass der Traum den Schlaf schützt, in dem er die Affektabfuhr (motorische Abfuhr von Lust oder Unlust) durch den Traumprozess unterbindet und dadurch das Aufwachen verhindert. Eine Ausnahme stellen Angstträume dar, da hier übermächtige affektive Stimuli durch die Traumfunktion nicht kontrolliert werden können, eine Gefahrensituation für das Ich

entsteht, der Erregungsprozess nicht gebunden werden kann und der Traumprozess zusammenbricht, wodurch der Träumer aufwacht. In der Psychose (also de facto im Wachzustand) gäbe es die Möglichkeit der sensomotorischen Triebabfuhr bei Entstehung eines Signalaffektes; die bei Schizophrenie initial, als auch während des Krankheitsprozesses entstehenden Ängste können meiner Meinung nach sehr wohl als intensiv (Solms, 1999), unerträglich (Freud, 1900) oder unverhältnismäßig und unverständlich (Jung, 1907, §33) bezeichnet werden - eben ein heftiger Affekt, der dazu führen müsste, aufzuwachen, und den Jung auch als unmittelbare Ursache der Störung der Beziehung (des Rapports) des Erkrankten bezeichnete (Jung, 1958, §559).

Warum also endet die pathologische Halluzination nicht, zumal das Ich ja auch geschwächt ist, eine schwere Störung der Ichsynthese vorliegt (also vermutlich noch anfälliger für gefühlsbetonte Komplexe ist)? Ist die Vermutung, dass bei Schizophrenen das Subjekt in eine Mehrheit zerfällt, die Persönlichkeit also zersplittert und daher kein zentrales Ich mehr vorhanden ist, welches *den* Affekt erlebt und auch als „Einheit" darauf affektiv reagiert (Jung, 1928, §498ff), die Erklärung dafür? Hat also jedes Ich seinen eigenen Komplex und sind diese *deswegen*, anders als beim Neurotiker, losgelöste, autonome Fragmente? Führt das „Nicht-Reagieren" des geschwächten Ich auf diese Komplexfragmente daher auch zu keiner Triebabfuhr im Sinne von „Aufwachen", sondern zum Weiterführen des „Traumes", einem Bestehenbleiben der Komplexbilder – also zur pathologischen Halluzination im Rahmen einer Psychose? Wenn diese affektiv beladenen Komplexbilder weiter bestehen bleiben, erhöht sich naturgemäß die Angst und damit der Stress auf den Organismus, was im Rahmen eines ineffektiven Versuchs, doch endlich eine Triebabfuhr auszulösen, nur noch mehr Komplexbilder hervorbringt und so einen Circulus vitiosus von Angst/Affekt -> Komplexbilder (halluzinatorische Traumevents im Wachzustand) -> Angst/Affekt auslöst, aus dem die PatientInnen nicht aus eigener Kraft ausbrechen können, sondern immer tiefer in ein psychotisches Delir bzw. eine Schizophrenie hinein befördert werden. Gemäß Freud (Solms, 1999) können Affekte aus verdrängten Ideen nicht über Hemmungsmechanismen, welche das Subjekt befähigen, die motorische Abfuhr aufzuschieben, gehemmt werden. Da bei SchizophreniepatientInnen Verkürzungen des medialen Sulcus paracingulus (Garrison et al. 2015), welcher für die Unterscheidung von realer zu imaginierter Information verantwortlich ist, als auch Defekte in der Gyrifikation des Präfrontalkortex, der bedeutenden Region für exekutive Funktionen und Selbstwahrnehmung, nachgewiesen wurden, könnten möglicherweise auch diese Faktoren am Weiterbestehen des „Traumes"

beteiligt sein; oder aber die vorhandene funktionelle Störung innerhalb der fronto-limbo-striatalen, der fronto-thalamo-kortikalen Netzwerke oder auch der intrinsischen Verbindung innerhalb der visuellen Prozessareale, was eine fehlerhafte Beendigung von Wahrnehmungen nach sich zieht und mit der Intensität von psychotischen Symptomen korreliert (Van de Ven et al., 2017).

Im neuroanatomischen Bereich konnte zwar keine einzelne Gehirnregion kausal mit der Entstehung von Schizophrenie verknüpft werden, sehr wohl fanden sich aber funktionelle Zusammenhänge bzw. neuronale Vernetzungen von diversen kortikalen Arealen, Hirnstamm- und auch Kleinhirnregionen. Erstaunlich dabei ist, dass bereits minimale Abweichungen von der Norm, wie z. B. eine Verkürzung des Sulcus paracingulus um nur 1cm (Garrison et al., 2015) oder aber auch die im Ultrastrukturellen angesiedelte Ausdünnung von dendritischen Dornfortsätzen in bestimmten hippokampalen Nervenzellschichten in der Adoleszenz (Kolluri et al., 2005; MacDonald et al., 2017) zu Halluzinationen führen können – ein weiterer Hinweis für mich, dass es sich um mehr, als nur um ein einzelnes Mosaiksteinchen handeln muss, welches über Schizophrenie: ja oder nein, entscheidet.

Für mich liegt das kritische Element dieser Studien im Zeitpunkt der Untersuchungen, da diese meist während oder nach einem psychotischen Schub bzw. der Erstepisode von Schizophrenie angesetzt sind. Kann man wirklich davon ausgehen, dass die nachgewiesenen Veränderungen kausal für den Ausbruch der Erkrankung sind, wenn keine Aufnahmen der betroffenen Gehirnregionen *vor* der Erstepisode zu Vergleichszwecken vorliegen? Wohl wurden SchizophreniepatientInnen mit gesunden Kontrollen verglichen, wobei praktisch nie zwischen den unterschiedlichen Störungen aus dem schizophrenen Formenkreis differenziert wurde; mehr Aussagekraft und wissenschaftliches Gewicht hätte meiner Meinung nach eine Aufsplittung der SchizophreniepatientInnen in DMS-5 bzw. ICD-10 konforme Gruppen und eine Verlaufsstudie der jeweiligen Patientin bzw. des jeweiligen Patienten. Wie aber sollte das funktionieren? Diese Frage bringt mich auf das Thema der Prävention, welche auf den Erkenntnissen aktueller molekularer Forschungsergebnisse fußen könnte.

Trotz zahlloser Entdeckungen von SNPs und CNVs bei SchizophreniepatientInnen bzw. von Schizophrenie-Risikogenen, welche immer wieder auch Verbindung zur NMDA Rezeptorfunktion bzw. zur NMDA-Signalgebung aufweisen, und einer geschätzten Vererblichkeit von 70-80% (Harrison, 2015; Ayhan et al., 2016; Bygrave et al., 2016; Qin et

al., 2016) wird von den meisten Forschungsgruppen diesen molekularen Abweichungen allein keine ausreichende Kausaliät für Schizophrenie zugebilligt, sondern auf Gen-Gen-Interaktionen und vor allem auf epigenetische Effekte verwiesen. Epigenetik und auch Gen-Umwelt-Interaktionen führen zwar zu keiner Änderung in der DNA-Sequenz, aber durch z. B. Methylierung oder Histonmodifikation durchaus zu geänderten Genexpressionen, welche nachgewiesenermaßen auch Schizophrenie-Risikogene betreffen (Numata et al., 2012; Tao et al., 2017), oder sich innerhalb des dysfunktionalen Neurotransmittersystems, inklusive des NMDAR, bewegen (Ruzicka et al., 2015; Ayhan et al., 2016; Tao et al., 2017). In Hinblick auf den therapeutischen Ansatz ist meiner Meinung nach vor allem das epigenetische Potential einzelner Psychopharmaka (Swathy u. Banerjee, 2017; Tab. 2) interessant, aber auch die Rolle des Immunsystems (Jawahar et al., 2015; Ayhan et al., 2016), welches auch von neurobiologischer Seite her mit Schizophrenie in Verbindung gebracht wird (Katsel et al., 2017; div. Autoren zit. in Uranaova et al., 2017).

Nicht nur die Vielzahl an genetischen Defekten und epigenetisch wirksamen Parametern, sondern auch die bereits angesprochenen neuropathologischen Defekte bei SchizophreniepatientInnen, sind meiner Meinung nach im Zusammenspiel ursächlich für die von Jung postulierte Zersplitterung der Persönlichkeit bei Schizophrenen (Jung, 1928, §498ff) – also für die Ausbildung eines extremen Abaissements bei einem Ansturm von Inhalten aus dem Unbewussten (Jung, 1939, §513ff). Nur so erklärt sich mir, warum die Mehrzahl der Menschen krisenhafte Events (mehr oder weniger gut) ertragen können, ohne in ein psychotisches Event zu kippen bzw. der Schizophrene sich *„gewissermaßen in die Psychose flüchtet, um dort im Traumdelir der Krankheit das zu finden, was die Wirklichkeit ihm versagte"* (Freud zit. in Jung, 1907, §61).

Wie neuere Forschungsergebnisse nahe legen, führt die gleichzeitige Ausschüttung von Neurotransmittern und CRH zu einer sofortigen Zerstörung exzitatorischer Synapsen, wobei vorwiegend dünne dendritische Dornfortsätze verloren gehen, was zusätzlich negative Effekte auf Lernen und Erinnerung zu haben scheint (Maras u. Baram, 2012; Andres et al., 2013; Hardigham u. Do, 2016). Warum Erinnerungen bei manchen Menschen unmäßig präsent bleiben, ist nach wie vor unklar, aber möglicherweise auch ein Mosaikstein für das überbordende Anfluten des Unbewussten bei Schizophrenen bzw. für den unmäßigen Ansturm an Bilderfluten. Für Timmermans et al. (2013) liegt der Schlüssel für die stärkere Präsenz in einer Kombination von

Kortikosteroiden, Stress und hoher Belastung – alles Parameter, welche im präpsychotischen Stadium, als auch während der akut psychotischen Episode vorliegen und einen Verlust der dendritischen Dornfortsätze und synaptischer Dysfunktion nach sich ziehen, welche, wie bereits diskutiert, bei SchizophreniepatientInnen nachgewiesen wurden. Auch hier findet sich eine Verbindung zur beschriebenen Dysfunktionalität des NMDAR und auch zum großen Thema Stress und Angst in der Schizophrenie.

Early life stress (ELS) wird nicht nur epigenetisch auf Grund der Methylierung des GR Promotors, als auch des Serotonin-Transporter Promotors eine bedeutsame Rolle in der Schizophrenieentstehung zugedacht, sondern besitzt die Potenz, in die Reifung stress-regulierender Systeme, wie die HPA-Achse, einzugreifen (Jawahar et al., 2015). Ob sich an dieser Stelle ein Ansatz für die psychotherapeutische Intervention befinden könnte? Könnte durch Langzeittherapie mit Fokus auf Stressabbau, eventuell unterstützt durch anxiolytische Medikation, eine Umkehr des epigenetischen Aspektes der Methylierung möglich sein? Wäre diese punktuelle „Heilung", die Wiederherstellung der Funktionalität des HPA-Achsen-Systems und einiger zentral bedeutender Promotoren ausreichend, um eine Verbesserung der schizophrenen Symptomatik zu erreichen? Vermutlich nicht – zumindest nicht bei jedem Patienten, da, wie bereits erwähnt, meiner Meinung nach eine Unzahl von Parametern an der Entstehung und daher auch an der Beendigung von Schizophrenie beteiligt sind; für einzelne PatientInnen könnte es aber, so nicht andere (oder zu viele) tiefgreifende, funktionelle oder morphologische Abweichungen vorliegen, eine Milderung der Symptomatik, vielleicht sogar eine Verlängerung der inter-psychotischen Intervalle bedeuten.

Für mich Anlass, einen Menschen mit Schizophrenie als Mosaik zu betrachten – es gibt nicht die *eine* Antwort, auf die Frage, nach dem Warum; Schizophrenie ist ein komplexes Konstrukt, welches erst durch das Zusammenspiel vieler spezieller Mosaiksteine entsteht, wie sich auch anhand der vielen Beispiele wissenschaftlicher Errungenschaften aus den Bereichen der bildgebenden Diagnostik, der Neuropatho-Anatomie und –Histologie, aus Molekularbiologie und Pharmakologie in vorliegender Arbeit nachvollziehen lässt.

Jungs Frage nach dem: *„Wieviel Panik kann ein Mensch ertragen?"* und *„Kann er die chronische Spannung einer Psyche aushalten, die im Kampf zu sich selber steht?"* (Jung, 1939, §520) führt mich angesichts der komplexen und vielschichtigen biochemischen Prozesse im Rahmen von Angst und Stress eher zum: WARUM kann ein

Mensch Panik oder die chronische Spannung seiner aufgewühlten Psyche ertragen? Für mich lautet die Antwort: aufgrund seiner biologisch-genetischen und strukturell-morphologischen Ausstattung.

Untersuchungen aus der Traum- und Schlafforschung zeigen, wie fein abgestimmt Neurotransmission und funktionale Vernetzung unterschiedlichster involvierter Gehirnareale aufeinander sind (Llewellyn, 2011; Dejean et al., 2015; Dunsmoore u. Paz, 2015; Baldinger-Melich et al., 2016), was Rückschlüsse auf Schizophrenie-relevante Abweichungen von der Norm erlaubt, wie z. B. eine selektive Beeinträchtigung der Kontextkonditionierung bei Läsionen im Hippocampus (Dunsmoor u. Paz, 2015), was eine falsche Zuordnung von Affekt und Erleben zur Folge hat. Weiters kann ein dysfunktionales aminerges oder cholinerges System, mit dem im Wachzustand erhöhten mesolimbischen Dopaminspiegel zu einem sensorischen Overload (einem bekannten Problem bei Schizophrenie bzw. Psychosen) führen (Llewellyn, 2011); auch reagiert die von der Funktionalität des GABA-Systems abhängige Hemmungs-Erregungs-Balance – vermutlich ebenso individuell unterschiedlich – auf Stress und ist, wie könnte es anders sein, ebenfalls mit der Funktionsfähigkeit des NMDAR verknüpft (Hardigham u. Do, 2016).

Silverstein (2014b) und Ciompi (2015) tragen der, meiner Meinung nach, zentralen Rolle von Stress bei SchizophreniepatientInnen durch das Herausstreichen der Wichtigkeit von psychotherapeutischen Interventionen und, allen voran, der persönlichen Verbindung zwischen PatientIn und TherapeutIn, Rechnung. Für Ciompi (2015) nehmen Emotionen ätiologisch eine Schlüsselrolle im Schizophrenie-Puzzle ein, und er weist dem besonderen interpersonellen Ansatz („being with“) im therapeutischen Setting, als auch der laufenden Kooperation mit dem relevanten sozialen Umfeld im Rahmen seines Affekt-Logik-Konzeptes eine wichtige Rolle bei der nötigen Reduktion der emotionalen Spannung zu – was für mich ident mit Stressreduktion ist. Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, dass durch eine vertrauensvolle therapeutische Basis, welche den PatientInnen Sicherheit in den heiklen präpsychotischen Phasen gab, eine stationäre Behandlung zwar nicht immer verhindert werden konnte, diese aber zumindest verkürzt und die PatientInnen schneller wieder in den Alltag bzw. ihr „normales“ Leben integriert werden konnten.

Trotz vieler neuer Erkenntnisse ist es nachweislich (noch) nicht gelungen, eine eindeutige Ätiopathogenese von Schizophrenie festzumachen, aber vielleicht können all diese Mosaiksteine einen Beitrag zur Prävention liefern?

Meiner Meinung nach müsste diese einerseits aus einem Screening der „high-risk-Faktoren" und andererseits aus einer maßgeschneiderten individuellen Prävention bestehen. Das Screening würde die Erstellung einer Liste der relevantesten, zu testenden Faktoren bedingen, wobei die Machbarkeit (u. a. auch Wirtschaftlichkeit bzw. Finanzierbarkeit) der Testung dieser „high-risk-Faktoren" natürlich nicht außer Acht gelassen werden kann/darf und es bräuchte vor allem einen engmaschigem Austausch von Institutionen, niedergelassenen FachärztInnen und AllgemeinmedizinerInnen. Angesichts der hohen Vererblichkeit wäre ein relativ einfacher Ansatzpunkt das Screenings innerhalb der Familie von SchizophreniepatientInnen - und hier in erster Linie Geschwister und Kinder. Ein großflächiges Screening der Bevölkerung wird wohl an ethischen Grundsätzen scheitern, könnte aber im Rahmen einer klinischen Studie sehr wohl funktionieren und würde meiner Meinung nach weitere Mosaiksteine liefern, um dem Krankheitsbild der Schizophrenie auf die Spur zu kommen. Bei „high-risk"-Angehörigen von SchizophreniepatientInnen würde sich auch ein erster Schritt in Richtung individuelle Prävention anbieten, da auf andere relevante Personengruppen aufgrund von Datenschutzrichtlinien bzw. ethisch-rechtlicher Aspekte keinen Zugriff erlaubt ist. Psycho-edukative Ansätze wie Verminderung der Grundspannung bzw. von Stress über Angebote von z. B. Erlernen von Entspannungstechniken, Yoga, Meditation, frühzeitige Interventionen bei Hinweisen auf sich entwickelnde Ängste, aber auch wenig invasive medizinische Interventionen in Hinblick auf relevante, teils epigenetisch bedeutsame Parameter, wie Supplementation von EPA und DHP (Llewellyn 2011) oder Vitamin D und Antikörperbestimmung von relevanten Infektionskrankheiten (wie z. B. HSV, Toxoplasma; div. Autoren in Ayhan et al., 2016), könnten ebenso Teil einer klinischen Studie sein und so möglicherweise einen Beitrag zur Verringerung der Schizophrenie-Morbidität leisten. Idealerweise würden diese präventiven Maßnahmen über eine Arbeitsgruppe, bestehend aus VertreterInnen des Gesundheitsministeriums, nationalen und internationalen Neuro-WissenschafterInnen, VertreterInnen der (Fach)Ärzteschaft und der Verbände für Psychotherapie und Psychologie, koordiniert.

Aufgrund der vorliegenden irritierenden Daten betreffend des epigenetischen Potentials von Psychopharmaka, sollten sowohl FachärztInnen als auch PsychotherapeutInnen vermehrtes Augenmerk auf die Reaktionen bzw. das Ansprechen der PatientenInnen auf die in Tab. 2 gelisteten speziellen Psychopharmaka (z. B. Leponex®) legen - vor allem bei ErstepisodenpatientInnen kann im schlimmsten Falle der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben werden. Ein rascher Medikamentenwechsel kann nicht nur eine Verbesserung der Symptomatik bringen, sondern möglicherweise auch verhindern, dass durch epigenetische Effekte im Neurotransmitternetzwerk aus einer einmaligen Psychose durch Medikation erst recht eine manifeste Schizophrenie geformt wird.

Wie aus vorliegenden Forschungsergebnissen ableitbar, und wie auch von Mentzos (2010) formuliert, sollte das vordringliche Ziel sein, einen neuerlichen psychotischen Schub, mit all seinen negativen Konsequenzen von z. B. neuropathologischen und biochemischen Defekten, zu verhindern. Wie auch bei Kerstan (2013) nachzulesen ist, sollte jedenfalls in akuten Phasen bzw. in den Anfängen der Fokus auf Stressreduktion durch Beruhigung der angespannten und erregten Affektlage und Stabilisierung liegen. Das wichtige Verhindern einer Chronifizierung stellt die TherapeutInnen allerdings vor eine schwierige Situation, da die nötige Auseinandersetzung mit Lebensproblemen für die Anpassung an die Umwelt und die inneren Verhältnisse, d. h. einer Herstellung eines neuen Gleichgewichts zwischen individueller Entwicklung und der äußeren Realität, die Angsttoleranz (und im weiteren Sinne damit auch den aushaltbaren Stresspegel) der PatientInnen nicht überfordern darf. Die transzendente Funktion, welche den PatientInnen im Rahmen der Therapie zur Verfügung gestellt werden kann, könnte dabei hilfreich sein, da durch z. B. den Aspekt des Gestaltens, wie malen und modellieren, eine Distanz zum überwältigenden Affekt geschaffen wird. Eine ähnliche Vorgehensweise schlägt Mentzos (2010) vor, welcher sich zur Verhinderung eines primären und sekundären Circulus vitiosus von der klassischen psychoanalytischen Therapie abwendet, da Deutungen wohl nicht nur unmöglich, sondern bei SchizophreniepatientInnen sogar schädlich sein können. Vielmehr schlägt er zur Umgehung der beiden Teufelskreise, welche aus der fatalen Isolierung der PatientInnen resultieren und nicht nur verhindern, neue korrigierende Beziehungserfahrungen nachzuholen, sondern durch den Verlust kognitiver und emotionaler Fähigkeiten auch immer seltener Beziehungserfahrungen ermöglicht werden, andere therapeutische Verfahren, wie Handlungsdialoge, Benutzen von Metaphern und Bildern, vor. Am wichtigsten scheint ihm aber die therapeutische

Haltung, welche er in einer Mischung aus intensivem Einfühlen und respektvoller Distanz sieht – eine empathische Zuwendung ohne Intrusion.

Je nach Ausmaß der zugrundeliegenden „Schädigung" ist davon auszugehen, dass sich Symptome mehr oder weniger ändern, PatientInnen mehr oder weniger auf Medikamente ansprechen und sich auch mehr oder weniger auf Psychotherapie einlassen können, Krankheitseinsicht haben oder Compliance zeigen. Mir als Psychotherapeutin verdeutlichen die unzähligen Forschungsergebnisse betreffend der Schizophrenie-Ätiopathogenese daher die Wichtigkeit von Achtsamkeit, mit der ich PatientInnen mit Schizophrenie oder psychotischen Episoden begegnen sollte - Achtsamkeit betreffend der Reaktion der PatientInnen auf psychotherapeutische Interventionen und Medikation im Wissen, dass Schizophrenie ein komplexes Konstrukt unterschiedlichster funktioneller, struktureller und möglicherweise genetischer Abberationen ist.

ab. 1: Darstellung des Einflusses von diversen Umweltfaktoren bei speziellen psychischen Erkrankungen (modif. nach Uher u. Zwicker, 2017)

	S	BS	MDD
Risikofaktoren in der Schwangerschaft			
Infektion	+++	++	+
Mangelernährung	+++	++	++
Schwermetallbelastung	++	0	0
Perinatale Risikofaktoren			
Frühgeburt	++	++	++
Jahreszeit der Geburt	+++	++	+
Geburtskomplikationen	+++	-	0
Risikofaktoren in der Kindheit			
Städtischer Bereich	+++	+	+
Armut	+++	+	+++
Misshandlung/Missbrauch	++	++	+++
Mobbing/Viktimisierung	++	+	+++
Drogengebrauch in der Adoleszenz			
Cannabis	+++	++	+
Stimulantien	+++	++	-

S...Schizophrenie; BS...bipolare Störung; MDD...major depressive Disorder; +-+++...Stärke (gering-, mittel-, hochgradig) der Beeinflussung/Verbindung zur Erkrankung; -...kein Beweis für eine Verbindung zur Erkrankung vorliegend; 0...keine Daten vorliegend.

Tab. 2: Ausgewählte Beispiele epigenetischer Modifikationen durch Psychopharmaka (modif. nach Swathy u. Banerjee, 2017)

Wirkstoff (Präparat*)	Epigenetische Modifikation
Haloperidol (Haldol®)	- Phosphorylierung von Histon H3 am Ser10 und Acetylierung von H3K14 in striatalen Neuronen (Chromatinremodellierung durch AMP-Kinase A und NMDA Rezeptor Signalgebung) - Erhöhte globale DNA Methylierung von Leukozyten bei Schizophreniepatienten
Clozapin (Leponex®)	- Demethylierung von hypermethylierten GABAergen Genpromotoren (z. B. GAD67)
Risperidon (Risperdal®)	- Induziert Phosphoazetylierung von Histon H3 im Striatum
Olanzapine (Zyprexa®)	- Erhöht die Methylierung von miRNA des mir125b-1 Genes im Kleinhirn; im Tierversuch gewebespezifische genomweite Methylierungen
Quetiapin (Seroquel®)	- Chromatinremodellierung nur in höheren Dosen, als klinisch verwendet

*Beispiel für ein in Österreich häufig verwendetes Präparat aus der genannten Wirkstoffklasse

LITERATUR:

1. Andres, AL., Regev, L., Phi, L., Seese, RR., Yuncai C., Call, CM., Baram, TZ. (2013): NMDA receptor activation and calpain contribute to disruption of dendritic spines by the stress neuropeptide CRH. *J Neurosci* 33 (43), 16945-960.

2. Ayhan, Y., McFarland, R., Pletnikov, MV. (2016): Animal models of gene-environment interaction in schizophrenia: a dimensional perspective. *Prog Neurobiol* 136, 1-27.

3. Baldinger-Melich, P., Kraus, C., Hahn, R., Lanzenberger, R., Kasper, S. (2016): Zerebrale Bildgebung bei affektiven Störungen und Angsterkrankungen. *J Neurol Neurochir Psychiatr* 17(1), 16-20.

4. Bygrave, AM., Masiulis, S., Berkemann, M., Barkus, C., Sprengel, R., Harrison, PJ., Kullmann, DM., Bannerman, BM., Kätzel, D. (2016): Knockout of NMDA-receptors from parvalbumin interneurons sensitizes to schizophrenia-related deficits induced by MK-801. *Transl Psychiatry* 6, e778; doi:10.1038/tp.2016.44

5. Ciompi, L. (2015): The key role of emotions in the schizophrenia puzzle. *Schizophrenia Bull* 41(2), 318-322.

6. Dejean, C., Courtin, J., Rozeske, RR., Bonnet, MC., Dousset, V., Michelet, T., Herry, C. (2015): Neuronal circuits for fear expression and recovery: recent advances and potential therapeutic strategies. *Biol Psychiatr* 78(5), 298-306.

7. Desseilles, M., Dang-Vu, TT., Sterpenich, V., Schwartz, S. (2011): Cognitive and emotional processes during dreaming: A neuroimaging view. *Consci Cogn* 20, 998-1008.

8. Dunsmoore, JE. und Paz, R. (2015): Fear generalization and anxiety: behavioral and neural mechanisms. *Biol Psychatr* 78(5), 336-343.

9. Fan N., Xu, K., Ning Y., Rosenheck, R., Wang, D., Ke, X., Ding, Y., Sun, B., Zhou, C., Deng, X, Tang, W., He, H. (2016): Profiling the psychotic, depressive and anxiety symptoms in chronic ketamine users. *Psychatr Res* 237, 311-315; doi:10.1016/j.psychres.2016.01.023.

10. Freud, S. (1900): Die Traumdeutung. Franz Deuticke, Verlags-Nr. 676, Leipzig & Wien.

11. ffytche, DH. und Wible, CG. (2014): From tones in tinnitus to sensed social interaction in schizophrenia: how understanding cortical organization can inform the study of hallucinatons and psychosis. *Schizophrenia Bull* 40(4), 305-316.

12. Garrison, JR., Fernyhouh, C., McCarthy-Jones, S., Haggard, M., The Australian Schizophrenia Research Bank, Simons, JS. (2015): Paracingulate sulcus morphology is associated with hallucinations in the human brain. *Nature commun 6,* 8956.

13. Halberstadt, AL. (2015): Recent advances in the neuropsychopharmacology of serotonergic hallucinogens. *Behav Brain Res* 277, 99-120.

14. Hardigham, GE. und Do, KQ. (2016): Linking early-life NMDAR hypofunction and oxidative stress in schizophrenia pathogenesis. *Nat Rev Neurosci* 17(2), 125-134.

15. Harrison, PJ. (2015): Recent genetic findings in schizophrenia and their therapeutic relevance. *J Psychopharmacol* 29(2), 85-96.

16. Holsboer-Trachsler, E. und Holsboer, F. (2012): Antidepressiva. In: Gründer, G., Benkert O. (Hrsg), *Handbuch der psychiatrischen Pharmakotherapie*, 2. Auflage, Springer Verlag, S. 609.

17. Jawahar, MC., Murgatroyd, C., Harrison, EL., Baune, BT. (2015): Epigenetic alterations following early postnatal stress: a review on novel aetiological mechanisms of common psychiatric disorders. *Clin Epigenet* 7,122; doi:10.1186/s13148-015-0156-3.

18. Jung, CG. (1907): Über die Psychologie der Dementia praecox: ein Versuch. In: Psychogenese der Geisteskrankheiten. GW 3, 3. Auflage, Olten, Walter Verlag, 1985.

19. Jung, CG. (1928): Geisteskrankheit und Seele. In: Psychogenese der Geisteskrankheiten. GW 3, 3. Auflage, Olten, Walter Verlag, 1985.

20. Jung, CG. (1939): Über die Psychogenese der Schizophrenie. In: Psychogenese der Geisteskrankheiten. GW 3, 3. Auflage, Olten, Walter Verlag, 1985.

21. Jung, CG. (1958): Die Schizophrenie. In: Psychogenese der Geisteskrankheiten. GW 3, 3. Auflage, Olten, Walter Verlag, 1985.

22. Katsel, P., Roussos, P., Pletnikov, M., Haroutunian, V. (2017): Microvascular anomaly conditions in psychiatric disease. Schizophrenia-angiogenesis connection. *Neurosci Biobehav Rev* 77, 327-339.

23. Kerstan, E. (2013): Der Wahn aus Sicht der Analytischen Psychologie nach C. G. Jung. In: Stompe, T. (Hrsg.): *Wahnanalysen.* Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Berlin, S. 131-132.

24. Kolluri, N., Sun, Z., Sampson, AR., Lewis, DA. (2005): Lamina-specific reductions in dendritic spine density in the prefrontal cortex of subjects with schizophrenia. *Am J Psychiatr* 162, 1200-1202.

25. Llewellyn, S. (2011): If waking and dreaming consciousness became de-differentiated, would schizophrenia result? *Conscious Cogn* 20, 1059-1083.

26. MacDonald, ML., Alhassan, J., Newman, JT., Richard, M., Gu, H., Kelly, RM., Sampson, AR., Fish, KN., Penzes, P., Wills, ZP., Lewis, DA., Sweet, RA. (2017): Selective loss of smaller spines in schizophrenia. *Am J Psychiatr*, doi: 10.1176/appi.ajp.2017.16070814.

27. Maras, PM. und Baram, TZ. (2013): Sculpting the hippocampus from within: stress, spines, and CRH. *Trends Neurosci* 35(5), 315-324.

28. Mauney, SA., Pietersen, CY., Sonntag, KC., Woo, TW. (2015): Differentiation of oligodendrocyte precursors is impaired in the prefrontal cortex in schizophrenia. *Schizophr Res* 169(1-3), 374-380.

29. Mentzos, S. (2010): Lehrbuch der Psychodynamik. Die Funktion der Dysfunktionalität psychischer Störungen. 4. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, S. 229-234.

30. Nir, Y. und Tononi, G. (2010): Dreaming and the brain: from phenomenolgy to neurophysiology. *Trends Cogn Sci* 14(2), 88-100.

31. Numata, S., Ye, T., Hyde, TM, Guitart-Navarro, X., Tao R., Wininger M., Colantuoni, C., Weinberger, DR., Kleinmann, JE., Lipska, B. (2012): DNA methylation signatures in development and aging of the human prefrontal cortex. *Am J Hum Genet* 90, 260-272

32. Oertel, V., Rotarska-Jagiela, A., van den Ven, VG., Haenschel, C., Maurer, K., Linden, DE. (2007): Visual hallucinations in schizophrenia investigated with functional magnetic resonance imaging. *Psychiatry Res* 156, 269-273.

33. Penzes, P., Cahill, ME., Jones KA., van Leeuwen, J-E., Woolfrey, M. (2011): Dendritic spine pathology in neuropsychiatric disorders. *Nat Neurosci* 14(3), 285-293.

34. Qin, W., Liu, C., Sodhi, M., Lu, H. (2016): Meta-analysis of sex differences in gene expression in schizophrenia. *BMC Systems Biology* 10 (Suppl1):9, 99-106.

35. Ruzicka, WB., Subburaju, S., Benes, FM. (2015): Circuit- and diagnosis-specific DNA methylation changes at γ-aminobutyric acid-related genes in postmortem human hippocampus in schizophrenia and bipolar disorder. *JAMA Psychiatry* 72(6), 541-51.

36. Sacchi, S., Binelli, G., Pollegioni, L. (2016): G72 primate-specific gene: a still enigmatic element in psychiatric disorders. *Cell Mol Life Sci*, doi:10.1007/s00018-016-2165-6.

37. Silverstein, SM. (2014a): Jung´s view on causes and treatments of schizophrenia in light of current trends in cognitive neuroscience and psychotherapy research. I. Aetiology and phenomenology. *J Analyt Psychol* 59, 98-129.

38. Silverstein, SM. (2014b): Jung´s view on causes and treatments of schizophrenia in light of current trends in cognitive neuroscience and psychotherapy research. II. Psychological research and treatment. *J Analyt Psychol* 59, 263-283.

39. Solms, M. (1999): Angst in Träumen. Ein neuro-psychoanalytischer Ansatz. In:

Traum, Affekt, Selbst. 4. Internat. Tagung Psychoanalytische Traumforschung, Band 1, Edition diskord.

40. Swathy, B. und Banerjee, M. (2017): Understanding epigenetics of schizophrenia in the backdrop of its antipsychotic drug therapy. *Epigenomics 9(5), 721-736;* doi:10.2217/epi-2016-0106.

41. Tao, R., Davis, KN., Li, C., Shin, JH., Gao, Y., Jaffe, AE., Gondré-Lewis, MC., Weinberger, DR., Kleinman, JE., Hyde, TM. (2017): GAD1 alternative transcripts and DNA methylation in human prefrontal cortex and hippocampus in brain development, schizophrenia. *Mol Psychiatr*, doi:10.1038/mp.2017.105.

42. Timmermans, W., Xiong, H., Hoogenraad, CC., Krugers, HJ. (2013): Stress and excitatory synapses: from health to disease. *Neurosci* 248, 626-636.

43. Tsakiris, M. (2010): My body in the brain: a neurocognitive model of body-ownership. *Neuropsychol* 48(3), 703-712.

44. Uher, R. und Zwicker, A. (2017): Etiology in psychiatry: embracing the reality of poly-gene-environmental causation of mental illness. *World Psychiatry* 16, 121-129.

45. Uranova, NA., Bonartsev, PD., Androsova, LV., Rakhmanova, VI., Kaleda, VG. (2017): Impaired monocyte activation in schizophrenia: ultrastructural abnormalities and increased IL-1ß production. *Eur Arch Psychiatry Clin Neurosci*, doi:10.1007/s00406-017-082-1.

46. Van den Ven, V., Jagiela, A. R., Oertel-Knöchel, V., Linden, DEJ. (2017): Reduced intrinsic visual cortical connectivity is associated with impaired perceptual closure in schizophrenia. *NeuroImage Clin* 15, 45-52.

47. Wockner, LF., Morris, CP., Noble, EP., Lawford, BR., Whitehall, VLJ., Young, RM., Voisey, J. (2015): Brain-specific epigenetic markers of schizophrenia. *Transl Psychiatry* 5; doi:10.1038/tp.2015.177

KATHARINA FITZKA

Psychotherapie unter Einbezug von belastenden vorgeburtlichen und geburtlichen Erfahrungen

EINLEITUNG

Seit mehr als 15 Jahren begleite ich Familien rund um die Geburt und habe mich entsprechend mit frühen Bindungserfahrungen, frühen seelischen Austauschprozessen und deren Wirkungen auf die Persönlichkeit, den Selbstwert und vor allem auf die Stressregulation von Menschen beschäftigt.

Dieser Weg hat mich an den Beginn des Lebens geführt – in die pränatale Lebenszeit – und so möchte ich Sie ein wenig an meinen Beobachtungen und Erfahrungen teilhaben lassen.

Als ich vor 15 Jahren mit prä-peri- und postnatalen Bindungserfahrungen vertraut wurde, war es eher noch eine „Randerscheinung". Trotz vielfältiger Literatur zu diesem Thema, wurde kaum auf öffentlichen Vorträgen oder Kongressen über die Auswirkungen vorgeburtlicher Erfahrungen auf die Persönlichkeitsentwicklung gesprochen.

Das hat sich inzwischen geändert. Durch die Beobachtungen der Neurobiologen und der Stressforscher wurden Begriffe wie „pränataler Stress", Sensibilisierung der

Stressachse, pränatale Bindungserfahrungen wissenschaftlich unterlegt. Die Erkenntnisse der Traumaforschung, die Funktion der Amygdala und entsprechenden Auswirkungen auf Wahrnehmungsverarbeitung fügen sich da ein, ebenso wie die Gedächtnisverarbeitung – implizit oder explizit.

Die vermehrte Aufmerksamkeit auf den Körper fand auch Einzug in der Psychotherapieforschung und somit auch auf Kongressen, wo Begriffe „embodiment" und Verkörperung, seelischer Erfahrungen in den letzten Jahren häufiger zu hören sind.

Als Therapeutin mit dem Hintergrund der Analytischen Psychologie ist „Verkörperung" kein Neuland, war doch gerade C.G. Jung Pionier des „embodiments". Er untersuchte in seinem Assoziationsexperiment die Reaktionen auf emotional besetzte Inhalte und beobachtete „körperliche" Reaktionen – Atem- und, Herzschlagveränderungen, Veränderung des Hautwiderstands, erröten, seufzen, stottern – und lange Reaktionszeiten – die wir heute den veränderten Schaltkreisen im Gehirn zuordnen können.

Je früher unsere Erfahrungen, also im heranreifenden Gehirn, umso tiefer verankert sind sie im impliziten Gedächtnis und umso basaler „verkörpert". Diese frühen Erfahrungen, die nur implizit gespeichert werden können, da das explizite Gedächtnissystem noch nicht ausgebildet ist, werden wahrscheinlich als Erfahrungshintergrund in spätere Bilder und symbolische Metaphern integriert. Der dänische Tiefenpsychologe und Arzt Dr. Johannes Fabricius hat in seinem 1976 erschienenen Buch „Alchemie" die Bilder des „Rosariums" als spätere Bebilderung pränataler Stadien aufgefasst und beschreibt „den Individuationsprozess und seine alchemistische Widerspiegelung in den Begriffen einer Tiefenregression in das Unbewusste, während der die Strukturen der gesamten psychologischen und biologischen Entwicklung des Individuums in symbolischer Form projektiv erlebt werden" (Johannes Fabricius, Alchemie, Psychosozial Verlag, S 5).

Hat man einmal das Wesen dieser pränatalen „Bilder" erfasst, wird man sie in Träumen, Imaginationen, Ängsten und Verkörperungen von Menschen erkennen. Je genauer man die vorgeburtliche Anamnese eines Menschen kennt, umso weniger läuft man Gefahr, „Wesentliches" zu übersehen.

Das Anliegen dieses Artikels ist somit eine Sensibilisierung für frühe Erfahrung und die Spezifik prä- und postnataler Traumen und Belastungen.

DIE GESCHICHTE DER PRÄNATALEN PSYCHOLOGIE

Ludwig Janus gibt unter anderem in dem Buch "Risikofaktor Mutterleib" einen Überblick über die Geschichte der pränatalen Psychologie. (2006, Inge Krens/Hans Krens, Risikofaktor Mutterleib, Vandenhoeck & Ruprecht), den ich kurz zusammenfasse bzw zitiere:

Bereits im 18. Jahrhundert beginnt ein systematisches Nachdenken und Beobachten über die Zeit der Schwangerschaft und deren Auswirkung mit sehr intuitiven Einsichten bei Autoren der Aufklärung und Romantik.

So schreibt z.B Johann Karl Wenzel, Romanautor des Sturm und Drang: „Man hat also angemerkt, dass man so nicht alle, doch die meisten gegenwärtig unerklärbaren Erscheinungen, die sich an vielen Menschen zum Erstaunen der Gelehrten und Ungelehrten zeigen, sehr leicht würde erklären können, wenn jemand eine genaue und umständliche Geschichte ihrer Schicksale im Mutterleibe von dem ersten Augenblick ihres Daseins bis nach der Geburt bekannt machte" Johann Karl Wenzel, Romanautor des Sturm und Drang 1747-1819) (s. Bennholdt-Thomsen u. Guzzoni 1990, S116)

Johann Kasper Lavater (1741-1801) schreibt: „Könnte eine Frau ein genaues Verzeichnis führen von den kraftvollen Imaginationsmomenten, die während ihrer Schwangerschaft ihre Seele durchschneiden – sie könnte vielleicht die Hauptepochen von den philosophischen, moralischen und intellektuellen, physiognomischen Schicksalen ihres Kindes im Voraus erkennen." (s. Bennholdt-Thomsen u. Guzzoni 1990, S117)

1738 stellt Adam Bernds pränatal-psychologische Überlegungen her: „welches alles (die Kriegsängste) sie (die Mutter) in so große Angst gesetzt, sodass es nicht wundert, dass der ein melancholisches Geblüte und ein zusammengedrücktes Herz auf die Welt gebracht, den die Mutter unter einem neun Monate lang zerknirschten und mit Furcht und Angst beklemmten Herz getragen, „partus enim sequitor conditionem ventris" – die Geburt folgt nämlich den Bedingungen des Mutterbauchs" (s. Bennholdt-Thomsen u. Guzzoni 1990, S117)

Auch in E.T.A Hoffmanns „Fräulein von Scuderi" wird ein erschütterndes Erlebnis der Mutter während der Schwangerschaft mit destruktiven Handlungen des Helden in Zusammenhang gebracht.

Diese (intuitiven) Erkenntnisse geraten durch die Empirie des 19. Jahrhunderts in Vergessenheit. Mit der Psychoanalyse begann eine neue Auseinandersetzung.

C.G. Jung hat zwar viel Bild- und Mythenmaterial gesammelt, welches auf pränatale Traumata hinweisen könnte, hat sie aber nur sehr zögerlich so benannt oder davor zurückgeschreckt sie „wortwörtlich" zu nehmen. In Bd. 5 „Symbole der Wandlung", Das Opfer z.B. schreibt er:

§654: Überdies wird die neurotische Sexualtheorie auch dadurch überholt, dass der letzte Akt des Dramas in der Rückkehr in den Mutterleib besteht. Diese erfolgt meist nicht per vias naturales, sondern per os, das heißt durch Gefressen- und Verschlucktwerden, womit eine noch infantilere Version sich offenbart, welche Rank ausgebaut hat. Es handelt sich nicht um bloße Verlegenheitsallegorik, sondern darum dass die Regression die tiefere, zeitlich der Sexualität vorausgegangene, nutritive Funktionsschicht erreicht und sich nunmehr in die Erlebenswelt des Säuglings kleidet: die sexuelle Gleichnissprache der Regression verwandelt sich bei weiteren Rückschritt in Metaphern der Ernährungs- und Verdauungsfunktion, welche nicht mehr als eine „facon de parler" zu halten sind. Der sogenannte Ödipuskomplex mit seiner Inzesttendenz verwandelt sich auf dieser Stufe in den Jona-Walfisch-Komplex, der viele Varianten hat, wie etwa die Hexe, die die Kinder frisst, der Wolf, der Oger, der Drache usw. Die Inzestangst wandelt sich in die Befürchtung von der Mutter aufgefressen zu werden. Die regredierende Libido desexualisiert sich anscheinend dadurch, dass sie allmählich bis auf vorsexuelle, frühinfantile Stufen zurückweicht. Auch dort macht sie nicht Halt*, sondern greift sogar auf den intrauterinen, pränatalen Zustand zurück (was man nicht wortwörtlich nehmen soll!!)* und bricht damit aus der Sphäre persönlicher Psychologie in diejenige der kollektiven Psyche ein, das heißt Jona sieht die Mysterien, die „representations collectives" im Walfischbauche. Die Libido erreicht damit sozusagen eine Art Urzustand, in welchen sie, wie bei Theseus und Peirithoos bei ihrer Unterweltfahrt, festwachsen kann. Sie kann sich aber auch aus der mütterlichen Umschlingung wieder befreien und eine neue Lebensmöglichkeit an die Oberfläche heraufbringen.

§655: Was in Wirklichkeit bei der Inzest- und Mutterleibsphantasie geschieht ist ein Versinken der Libido ins Unbewusste, in welchem sie einerseits persönliche, infantile Reaktionen, Affekte, Meinungen und Einstellungen provoziert, andererseits aber auch Kollektivbilder (Archetypen) belebt, welchen kompensierende und heilende Bedeutung,

die der Mythus von jeher hatte, zukommt….

Heute kann man durchaus den Gedanke zulassen, dass „in hypnotischen Rückführungen oft mit erstaunlicher Evidenz Erinnerungen vorgeburtlicher und geburtlicher Erfahrungen möglich sind" (L. Janus, Risikofaktor Mutterleib S57).

Adler erwähnt den Zusammenhang zwischen vorgeburtlichen Verletzungen und der damit verbundenen Hilflosigkeit des Säuglings mit Minderwertigkeitsgefühlen (Adler 1907, Studie über Minderwertigkeit von Organen)

Otto Rank beschrieb das „Trauma der Geburt" und fasste die analytische Situation als eine symbolische Mutterleibsregression auf. „Im Medium dieser besonderen Beziehungssituation können dann Verletzung durchgearbeitet werden, die den Zugang zur eigenen ursprünglichen Vitalität, wie sie sich vorgeburtlich entfaltet hat, verlegt haben. Somit kommt es am Ende der Therapie zu einem wirklichen Geborenwerden. (Ludwig Janus in:, Inge Krens/Hans Krens, Risikofaktor Mutterleib, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006) „Das primär Seelische, das eigentlich Unbewusste, erweist sich als das im wachsenden Ich unverändert fortlebend Embryonale…… wirklich unbewusst daran ist nur das libidinöse Verhältnis, des Embryo zum Mutterleib (Rank, Das Trauma der Geburt 1924, S 186)

Ziel der Therapie: „ die kunstgerechte Lösung der Urlibido aus ihrer Fixierung durch Aufhebung und Milderung der Urverdrängung und damit die Lösung des Patienten aus seiner neurotischen Fixierung; in letzter Linie zurückgehend bis auf die Wiederholung des Geburtstraumas mit Unterstützung einer erfahrenen Hebamme. Ich sage nicht Arzt, weil mir zunächst um die Betonung des rein menschlichen und praktischen Moments zu tun ist" (ebd. S 194)

Donald W. Winnicott beschrieb in mehreren Fallgeschichten Re-inszenierungen von geburtlichen Erlebnissen. (Donald W. Winnicott: Birth Memories, Birth Trauma and Anxiety. In Collected Papers, New York 1949)

Nandor Fodor beschreibt Träume mit Luftnot und Klaustrophobie und stellt Zusammenhänge mit (vor)geburtlichen Erfahrungen her (Nandor Fodor: The search fort he beloved. A clinical Investigation of the Trauma of Birth and Pre-Natal Conditioning. New York, 1949)

Der ungarische Analytiker Francis Mott beschrieb den elementaren Bezug zur

Nabelschnur und Plazenta, als erstes Objekt des Föten und dessen Wiederspiegelung in Träumen. (Lloyd DeMause: Die fötalen Ursprünge der Geschichte. In Lloyd De Mause, Grundlagen der Psychohistorie, Frankfurt, 1989)

Der amerikanische Psychoanalytiker John Sonne beschrieb Einschränkungen durch eine überlebte Abtreibungserfahrung.

Denjenigen Psychoanalytikern, die sich mit den Gedanken an prä- oder perinatale Aspekte der Symptombildungen auseinandersetzen ist gemeinsam, dass sie davon ausgehen, dass die Strukturierung des Unbewussten bereits in der vorgeburtlichen Zeit beginnt. Der Fötus macht beziehungsrelevante Erfahrungen.

Der schweizer Psychoanalytiker Gustav Hans Graber beschrieb in seiner Dissertation *Die Ambivalenz des Kindes* Gedanken zur pränatalen Beziehungserfahrung. Diese wurde von Freud abgelehnt. Graber hat sich weiterhin mit der pränatalen Psychologie beschäftigt und wurde 1971 Mitbegründer und erster Vorsitzender der ISPPM (Internationale Studiengemeinschaft für prä- und perinatale Psychologie und Medizin)

In den 1960 und 70er Jahren wurden durch die Verwendung von psychoaktiven Substanzen (LSD) die inneren Dynamiken des Geburtsprozesses ausführlich beschrieben. Zu nennen ist hier vor allem Stanislav Grof, mit seinen 4 perinatalen Matrizen, die sich als verinnerlichte Steuerungssysteme oder psychische Engramme auffassen lassen, welche die Sichtweise und das Erleben des Individuums bestimmen, ebenso wie Frank Lake und Athanassios Kafkalides.

Im Jahr 1971 kommt es zur Gründung der ISPPM: Internationale Studiengesellschaft für Pränatale und Perinatale Psychologie und Medizin.

William Emerson, Carlton Terry versuchten der vorgeburtlichen Dimensionen aufgrund der in LSD Sitzungen Erkenntnisse Raum zu geben (Unveröffentlichte Manuskripte 2000, 20002, 2004)

In den letzten Jahren - durch die Erkenntnisse der Neurobiologie und besonders im Bereich der Traumatologie - wurde das Wissen um die Auswirkungen seelischer Verletzungen sehr erweitert. Psychotraumatologen beschreiben, dass es auch schon im Zusammenhang mit vorgeburtlichen Erfahrungen zu „traumatic stress“ kommen kann. (Bessel van der Kolk, 2000)

Durch die Verwendung von Ultraschall wurden die „Spekulationen über vorgeburtliche Erfahrungen“ völlig neu bewertet. Die Neuropsychiaterin Alessandra Piontelli veröffentlichte 1992 eine empirische Studie über das Verhalten von Föten. (Alessandra Piontelli: From Fetus to Child: An Observation on Psychoanalytik Study. London 1992)In einer Nachuntersuchung zeigte sich eine weitgehende Kontinuität von prä- und postnataler Entwicklung. Prägende Erfahrungen im Mutterleib wirkten sich post-natal aus.

Seit 2000 gibt es immer mehr Veröffentlichungen zu pränataler Psychologie und deren therapeutische Ansätze in Zusammenhang mit Bindungsforschung, Mutter-Kind-Therapien, Körperpsychotherapie, Neurophysiologie, psychodynamischen Psychotherapie. Zu erwähnen sind hier besonders Alberti,B ,Die Seele fühlt von Anfang an, 2005, Hüther,G. und Krens,I., Das Geheimnis der ersten 9 Monate, 2005, Janus,L., Seelenraum des Ungeborenen,2000)

GRUNDANNAHMEN DER PRÄNATALEN PSYCHOLOGIE

- Ein Mensch wird nicht Mensch, sondern ist Mensch und verhält sich von Anfang an als solcher. Und zwar in jeder Phase seiner Entwicklung von der Befruchtung an (Blechschmidt 1989, S.30 Wie beginnt das menschliche Leben)
- Die Weiterentwicklung baut immer auf früheren Strukturen und Funktionen auf und wird von ihrer jeweiligen Qualität beeinflusst.
- Zellen sind immer lebendig und in Funktion: sie nehmen wahr, sind in Kommunikation miteinander, reagieren auf die Umwelt (z.B. schalten Gene an und aus)
- Der pränatale Organismus ist nicht ein Körper, dessen Beseelung irgendwann einmal hinzukommt: Er ist von der Konzeption an psychophysischer, weil menschlicher Natur. Diese Definition der Psyche ist also nicht an ein funktionierendes Nervensystem gebunden. Man muss davon ausgehen, dass psychische Funktionen auch schon vorgeburtlich, wenn auch in rudimentärer Weise gegeben sind: schon Zellen nehmen wahr und verändern sich durch ihre „Erfahrungen“ also durch Umweltreize. Grundkonfigurationen von Emotionen

(sind) auch in einfachen Organismen (zu) finden, sogar in Einzellern (Damasio 2000, S.90 Ich fühle also bin ich)

- Der erste Beziehungsort des Menschen ist die Gebärmutter (mit Beziehung zu Nabelschnur und Plazenta) und wird beeinflusst von der Gesamtpersönlichkeit der Mutter, ihrer Geschichte, ihrer körperlichen Befindlichkeit, ihren Erfahrungen und ihrer Beziehung zum Vater des Kindes.

Von Anfang an besteht eine Beziehung und Kommunikation zwischen Mutter und Kind. Zum einen ist dies eine „organische Kommunikation" – durch die Blutversorgung des Kindes und durch hormonell übertragene Gefühlsregungen. Die Nabelschnur ist sozusagen die Brücke zwischen der gefühlsmäßigen und körperlichen Befindlichkeit der Mutter und dem Kind.

Gefühle haben immer eine physiologische Basis. Sie zeigen sich in hormonellen Veränderungen, Qualität der Sauerstoffzufuhr, Herzfrequenz usw. z.B. führen Angst und Wut zur vermehrten Ausschüttung der Stresshormone Adrenalin und Cortisol, Glück und Freude zu Ausschüttung von Oxitocyn, Serotonin Wie der Fötus diese „fühlt" wissen wir nicht, aber die Reaktionen - Strampeln, sich zurückziehen, Herz-Kreislaufreaktionen, Stirnrunzeln usw. – sind beobachtbar.

Relativ rasch schon gibt es eine Kommunikation durch taktile und akustische Erfahrungen (ca. ab der 8. Schwangerschaftswoche). Wunderbarerweise ist das Becken der Frau so geformt, dass es einen Resonanzraum bildet, der die Obertöne der mütterlichen Stimme verstärkt. Dadurch ergeben sich Fruchtwasserbewegungen, die das Kind zusätzlich stimulieren. Die Lanugo-Behaarung des Fötus dürfte den Haarzellen des Innenohrs entsprechen und so geht man davon aus, dass während der Phase der starken Lanugo-Behaarung die Föten die Fruchtwasserbewegungen ganzkörperlich hören.

Anzunehmen ist auch, dass unbewusste Bilder und Vorstellungen der Mutter zum Baby kommuniziert werden. Vorstellungen und Gefühle das Baby betreffend, werden jedenfalls durch entsprechende Hormonausschüttungen kommuniziert. Das ist an eine ganz einfachen Bespiel nachvollziehbar: Eine Mutter die sich über ihre Schwangerschaft freut und deren Baby ein „Wunschkind" ist, wird, wenn sie die Bewegungen ihres Babys spürt mit Glücksgefühlen reagieren. Der Fötus macht also die Erfahrung (und neuro-biologische Verschaltung), dass Eigenbewegung zu hormonell übertragenem Glücksgefühl führen. Zusätzlich führt Glück meist zu einer körperlichen Entspannung

(der Mutter) und der Raum im Becken wird weiter werden. Anders der Fötus, der ein „Unfall" war oder dessen Mutter durch die Schwangerschaft in Not gerät. Sie wird, wenn sie das Kind spürt mit Angst, Unsicherheit und entsprechender Hormonausschüttung reagieren. Das vorgeburtliche Kind verschaltet also - Eigenbewegung, = Angst, Stress und evtl. auch Verengung.

Diese neurobiologischen Zusammenhänge sind wunderbar in dem sehr lesenswerten Buch Hüther G, Krens I, Das Geheimnis der ersten 9 Monate" beschrieben.

Das „Cells that fire together, wire together" und „use it or loose it"-Prinzip neuronaler Verknüpfungen wirkt also schon sehr stark vorgeburtlich und ist in jedem Fall prägender und existentieller Natur. Es entsteht ein nutzungsabhängiges dichtes Netzwerk von Verbindungen, in dem die ersten Erregungsmuster zu arbeiten beginnen. Die bereits vor der Geburt geknüpften Netzwerke und Verschaltungen bleiben zeitlebens bestehen und sind bestimmend für all die nicht bewusst wahrnehmbaren Eindrücke, die das Gehirn immer dann macht, wenn sich in den Umgebungsbedingungen etwas entscheidend zu ändern beginnt.

Das Baby ist angeschlossen an die Struktur der Mutter, ihrer Fähigkeit zu Gefühlsempfindung und Gefühlsregulation, ihren psycho-physischen Antworten, ihrem psychischen Strukturniveau. Ihre Affektregulationsfähigkeit hat eine nachhaltige Prägung des Stresssystems des Kindes zur Folge.

Dies gilt auch für traumatische Erfahrungen. Hier sind frühe Abtreibungsversuche, drohende Fehlgeburt, anhaltende Mangelversorgung, Blutungen, Gewalt an der Mutter während der Schwangerschaft, Zwillingsverlust, bedrohliche Geburtskomplikationen zu nennen. Die Amygdala, die für die Reaktivierung traumatischer Erfahrungen eine Rolle spielt, nimmt bereits in der 7 Schwangerschaftswoche ihre Funktion auf.

PSYCHODYNAMIK UND PRÄNATALE LEBENSZEIT

Die psychodynamische Grundannahme, dass in der frühen Kindheit gemachte Beziehungs- und Bindungserfahrungen prägend sind und Auswirkungen auf die psychische Entwicklung und psychischen Instanzen des Kindes haben, (vgl. Objektbeziehungstheorie: Klein, Winnicott, Kernberg, Mahler, Bindungstheorie: Bowlby,

Ainsworth, Grossmann und Selbstpsychologie: Kohut) lässt sich um die vorgeburtliche Zeit erweitern, sozusagen als ein Kontinuum der prä-. Peri- und postnataler Erfahrungen.

Auch die in der pränatalen Zeit gemachten Erfahrungen werden gespeichert und bleiben lebenslang Aspekte der individuellen Psyche. Sie können in fördernder und in hemmender Weise wirken.

Wenn eine gelungene Bindung im pränatalen Raum stattfindet, kann das als Ressource für spätere Verluste und Bindungsbrüche dienen, ebenso kann eine Regression mit inneren Zuständen der Haltlosigkeit bis auf pränatale Ebene stimuliert werden - mit Gefühlen von Angst Panik Depression - wenn ein früher Bruch der prä- oder perinataler Bindung erlebt wurde.

In der psychodynamischen Theorie werden Autonomie- Abhängigkeitskonflikte, Selbstwertkonflikte und Autarkie-Versorgungskonflikte beschreiben. Betrachtet man diese aus Sichtweise pränataler Erfahrung bekommt z.B. insbesondere der Autonomie-Abhängigkeitskonflikt eine Polarität von existentieller Bedrohung und existentieller Sicherheit. Also letztlich geht es um Leben und Tod. Man könnte auch von einem Sein-oder-nicht-Sein-Konflikt sprechen.

Da ein ungeborenes Kind einzig über das Zusammenziehen von Zellen, die Verengung von Gefäßen, später über Strampeln und Ausweichen als Schutzmechanismen verfügt, ist die Beobachtung körperlicher Reaktionen bei Menschen mit frühen Bedrohungen besonders wichtig. In der Gegenübertragung hat man stets das Gefühl, dass es um Existentielles geht.

Dies zeigt sich auch bei peri- oder postnatalen Bindungsabbrüchen oder Trennungserlebnissen. Menschen die frühe Trennungserfahrungen gemacht haben, reagieren meist auf Nicht-Kontakt, oder Nicht-Erreichbarkeit mit einer deutlichen Stressreaktion, die sich teilweise todesbedrohlich anfühlen kann.

Zieht man das in Betracht, sollte man mitbedenken, dass eine „frühe Störung" auch eine pränatale Störung sein kann, oder dass „unter" einer guten postnatalen Bindungsentwicklung und guter Strukturentwicklung gleichzeitig ein physiologisch verankertes, implizites lebensverunsicherndes Erleben und Verschaltungen sein können, die in nahen Beziehungen, oder durch spezifische körperliche Berührungen getriggert werden kann.

KLINISCHE BEOBACHTUNGEN UND SCHLUSSFOLGERUNGEN FÜR DIE THERAPIE

Bei frühen Themen – pränatal und die ersten Lebensmonate betreffend, geht es um „Sein- oder Nicht-Sein" Konflikte. In meiner klinischen Beobachtung zeigt sich dies bei Themen, bei denen es um „Auftauchen" geht, um sich „Zeigen und Einlassen", bei „Kontakt und Abhängigkeit". Und – es ist IMMER eine starke (unbewusste) physiologische Reaktion damit verbunden.

Es handelt sich hier um einen sehr frühen Bindungs- und Verlassenheitskomplex, der im impliziten Gedächtnis gespeichert ist und sich körperlich meist in Form von Zusammenziehen, Erstarren, Verdrehen oder Schmerzen (erhöhte Gelenksspannung), manchmal Gefühllosigkeit, Orientierungslosigkeit, Schwindel äußert.

In der Gegenübertragung entsteht meist das Gefühl, sich „ganz zur Verfügung stellen zu wollen", eine große Öffnung, die Notwendigkeit zu schützen und zu regulieren, besonders warm und empathisch zu reagieren und „Raum" zu geben. Es sind oft Momente besonderer Zartheit.

Meist wird meine Stimme sehr beruhigend, sanft, melodisch.

Fragt man nach inneren Bildern kommen oft Bäume, Wasser, Höhlen, Blasen, Ballons in denen man schwebt, oft gekoppelt mit Einsamkeits- und Hilflosigkeitsgefühlen. Gefühle von Verstoßen und Verschlungenwerden können auftauchen.

Meist sind die Gefühle sehr diffus. Es ist eine große Not zu spüren, aber ohne ein viel aktives Ausagieren, eine große Bedürftigkeit, oftmals auch ein numinoses Gefühl.

Da es in psychotherapeutischen Re-aktualisierungen oft gleichzeitig zur Aktivierung von verschiedenen Ich-Zuständen kommen kann, ist es hilfreich auch die früheste Schicht mit zu beachten.

Ich versuche daher die Anamnese meiner Klienten in die vorgeburtliche Zeit und die ersten Lebenswochen zu erweitern und genaue Kenntnis der transgenerativen Erfahrungen, der Lebensumstände der Eltern, der Schwangerschaft und Geburt zu bekommen.

Das beinhaltet Fragen nach dem Alter der Eltern, familiärer Situation, Nikotin-, Alkohol- Drogenkonsum, die Stressverarbeitungsmöglichkeiten der Mutter, sozio-

ökonomische Situation, Reaktion der Verwandten auf die Schwangerschaft, Lebensereignisse (Krieg, Verfolgung, Armut..) Adoption, Fehlgeburten, Versuchter Abbruch, Schwangerschaftskomplikationen, Geburtsverlauf (spontan, eingeleitet, Kaiserschnitt, Komplikationen), Trennungen nach der Geburt).

Mit zunehmender Erfahrung und entsprechend auftauchenden Bildern in der Gegenübertragung, wirken solche -zum richtigen Zeitpunkt gestellte - Fragen im therapeutischen Prozess, klärend und deutend und geben den Menschen einen sprachlichen Ausdruck für diffus erlebte Seinszustände. Meist gehen Menschen sehr schnell in Resonanz mit diesen Fragen und können sie entweder zu sich nehmen oder wenn es nicht stimmig anfühlt, diese ablehnen.

Ein besonderes Augenmerk lege ich immer auf die Fähigkeit von innen oder außen auftauchende Impulse zu regulieren.

Ein neugeborenes Baby ist auf Bindung angewiesen, in den ersten Wochen besonders auf die physiologische Regulation und die Herstellung von Wohlbefinden. Eine feinfühlige Mutter ist auf ihr Baby abgestimmt, nimmt seine Erregungszustände wahr und reguliert sie durch Stimme, Berührung und Befriedigung seiner Bedürfnisse. Geschieht das nicht – also kommt es zu keiner Regulation des „high-tension" Zustandes in einen „low-tension" Zustand, ist das Baby einer Überflutung ausgeliefert. Es wird schreien bis es „implodiert". Diese frühen Erfahrungen bilden Netzwerke im Gehirn und bilden die basale Erfahrung von Gefühlsregulation – die Mutter ist in den ersten Monaten laut der Begrifflichkeit von Daniel Stern „die das Selbst regulierende Andere", wodurch es zu sogenannten RIGS Representations of Interaction which have been generalized" kommt.

Lernt ein Baby keine Gefühlsregulation, so bleiben oft diffuse Unruhezustände und Überflutungsgefühle. Diese frühen Erfahrungen zeigen sich auch bei erwachsenen Klienten. Fragt man nach den körperlichen Gefühlen bzw dem Erregungsgefühl, wenn Menschen konfliktreiche oder überfordernde Situationen schildern, so geht das meist mit einer großen körperlichen Unruhe, einem Vibrieren im „Nervengerüst", einer Übersteuerung einher. Ebenso gibt es eine – meist unbewusste- große Durchlässigkeit und mangelnde Abgrenzungsfähigkeit zu Atmosphärischen, Gefühlen um einen herum, Befindlichkeiten von Menschen, eine schnelle Reizüberflutung und dadurch natürlich größerer Ermüdbarkeit.

Stellt man sich vor, dass ein Mensch mit diesen frühen Erfahrungen der ungenügenden Regulation, allem was auftaucht – sei es ein innerer Impuls, sei es eine äußere Anforderung – mit großer Unruhe und Überflutung ausgeliefert ist, kann man sich vorstellen, wie anstrengend das Leben ist.

Weiß man um diese Grundstruktur, kann man der physiologischen Regulation mehr Augenmerk schenken, den Alltag (mit entsprechenden Erholungszeiten) gestalten, der Notwendigkeit der Stille und des Rückzugs Raum geben und die Durchlässigkeit – die ja auch eine Ressource und unglaubliche Fähigkeit darstellt – nutzen.

Geht die Dysregulation in die vorgeburtliche Zeit zurück, gibt es meist zusätzlich noch eine Verschmelzung und Verwirrung. Die Ich-Grenzen sind instabil und Gefühle von außen werden ungefiltert nach innen übernommen. Eine Abgrenzung und Kohärenz des Ichs ist schwer möglich.

BEISPIELE FRÜHERER ERFAHRUNGEN UND DEREN AUSWIRKUNGEN

Eine Frau, deren Mutter ungewollt schwanger war und ihre Schwangerschaft bis zum 7. Monat versteckte, und schwieriger Geburt mit nachfolgender langer Trennung , kann, wenn sie ein neues Projekt entwickelt, erst dann um Hilfe bitten oder es zeigen, wenn es quasi schon „fertig“ ist. Ihre Gefühle, wenn sie vorher jemandem davon erzählen würde, wären tiefe Scham, Vernichtung, lächerlich gemacht werden, bis hin zu existentieller Bedrohung. Ganz im Widerspruch dazu bringt sie sich selber bei sportlichen Aktivitäten oder durch Reisen immer wieder in todesnahe Situationen.

Die vorgeburtlichen/geburtlichen Themen waren unbewusst, bis sie einen Traum hat, wo sich weißgekleidete Männer über sie auf sehr bedrohliche Weise unterhalten. Sie sieht vor dem Fenster einen Baum und merkt, dass von dem Baum ein großer Sog ausgeht.

In dem Wissen, dass eines der häufigsten vorgeburtlichen Symbole Bäume und Wasser sind (wie es sich in zahlreichen Mythologien und Brauchtum darstellt), frage ich nach ihrer vorgeburtlichen und geburtlichen Anamnese.

Deutlich wird nun ein großer innerer Konflikt zwischen Bindungslosigkeit in der vorgeburtlichen Zeit und traumatischer Erfahrung beim Geborenwerden und

anschließend schwieriger Kindheit. Es ist hier ein Sein-oder Nicht-Sein Konflikt, der sich auch in ihrem riskanten Verhalten als Re-inszenierung zeigt. Würde man nur die postnatale Anamnese berücksichtigen, würde man den tieferen Konflikt – eigentlich gibt es keinen sicheren Ort – und die Tragweite der Bedrohung übersehen.

Wir besprechen diese Themen, worauf sie einen weiteren Traum hat. Sie wird in einer Höhle lebendig bestattet und über ihr solle eine sakrales Himmelsgebäude gebaut werden. Im Traum bekommt sie den Auftrag, sie solle sich mit Nut beschäftigen und über sie lesen.

Es folgt eine Auseinandersetzung mit sterben und neu geboren werden, mit „im Leben ankommen".

Das Grundgefühl einer Frau, deren Bruder, während die Mutter mit ihr schwanger war, vor den Augen der Mutter verunfallt und getötet wurde, ist unendliche Traurigkeit, Einsamkeit, Minderwertigkeit. Trennungen hält sie nicht aus und in ihren Beziehungen entwickelt sie ein abhängiges Beziehungsmuster, ohne sich eigene Impulse zu gestatten. Nachdem der Zusammenhang mit dem früh erfahrenen Verlust der Mutter, der Leere und Angst – der Schockstarre der Mutter hergestellt werden konnte, beginnt sie langsam sich eigene Impulse zu zutrauen und zu „üben" – und das damit immer gleichzeitig auftauchende Gefühl der großen Bedrohung als Verschaltung mit ihrer Früherfahrung zu sehen. Diese Distanzierung – also Entkoppelung vom Hier und Jetzt – hilft ihr die große Spannung auszuhalten und neue – korrigierende – Erfahrungen zu machen.

Eine Frau mit dem Hauptthema „Zugehörigkeit und Verlassenheit", die immer, wenn sie sich nicht wahrgenommen fühlt, fliehen oder die Beziehung abbrechen muss, die in Beziehungen extrem aufrechnen muss und „geizig" ist, bzw Angst hat zu kurz zu kommen oder ausgenützt zu werden imaginiert, nachdem wir lange Zeit mit ihrer schweren – und komplex traumatisierenden - Kindheit gearbeitet haben:

Ein Garten, mit einer schützenden Mauer und einem Tor, zunächst sehr fruchtbar und sie bekommt auch was Gutes zu Essen. Die Stimmung ist freundlich. Dann wird es irgendwie dunkler. Das Tor geht schwer auf und außerhalb des Tors, steht sie ganz alleine da, es gibt viele Wege, aber keine Orientierung. Sie geht in ein modernes Haus, was sie irgendwie an ihren Vater erinnert, es ist kahl und kalt.

Der Kontrast zwischen der anfangs positiven Stimmung und der Leere und Einsamkeit außerhalb des Gartens berührt sie tief. Sie assoziiert, der Garten könnte der Bauch der Mutter sein und dass es ihr wohl im Bauch ihrer Mutter anfangs ganz gut gegangen sein könnte, es danach aber nur schrecklich und leer war.

Bei Erfragen ihrer Anamnese erfährt sie, dass die Schwangerschaft sehr komplikationsfrei war und die Mutter sich auch auf sie freute. Die Geburt war todesnah, sie blieb im Becken stecken, es gab große Komplikationen, mit anschließender langer Trennung in einer sehr sterilen und kühlen, patriarchal geprägten Krankenhaus-atmosphäre.

In diesem kann sie sehr gut ihren Sehnsuchtszwiespalt wahrnehmen und wie sie ihre Bedürftigkeit und Angst vor Nähe, hinter großem Geiz verbirgt bzw. das Gefühl „halten zu müssen, was da ist", weil es dann nicht mehr da sein könnte. Auch erkennt sie das Gefühl – dann wenn es sich gut anfühlt, bekommt sie Angst, denn dann kann jederzeit das Schreckliche kommen.

Die Beziehung zur Mutter, die nachgeburtlich sehr belastet und vernichtend war – bekommt einen neuen Aspekt. Sie kann fühlen, dass es ganz am Anfang ihres Lebens eine liebevolle Bezogenheit gab und dass eine gute Beziehung zur Mutter erst später durch die Lebensumstände verunmöglicht wurde.

Im Anschluss an die Imagination empfindet sie große Entspannung im Alltag und ein tieferes Verständnis für ihr lebenslanges Suchen. Die frühe Liebe ihrer Mutter, die sie allerdings nur im Zustand der großen Öffnung während der Imagination erleben konnte – zu stark ist das Mutterbild des negativen Mutter-komplexes - wird trotzdem eine Ressource für sie, da es den archetypisch-mütterlichen Bereich öffnet. Sie kann vermehrt mütterliche Gestalten wahrnehmen und entwickelt eine Dankbarkeit dafür, wo sie im Leben Unterstützung bekommen hat. Ihre Spiritualität belebt sich und wird zur Kraftquelle und Möglichkeit, tiefe Verlassenheitsgefühle etwas leichter auszuhalten.

In Zusammenhang mit dieser Lebensgeschichte, kann man sich auch die Frage stellen, wie ein Kind, das schmerzhafte oder traumatische Beziehungsabbrüche erlebt hat, auf die Mutter in weiterer Folge reagiert. Besonders dann wenn diese, die im Kind erlebten und gespeicherten Erfahrungen, nicht „lesen" und somit nicht regulierend beantworten kann. Frühe traumatische Erfahrungen bzw Geburtskomplikationen haben nicht selten schwerwiegende Folgen auf die Eltern-Kind-Interaktion mit unsicher-

ambivalenten oder vermeidendem Bindungsverhalten. Hier setzt der Bereich der Geburtsbegleitung, früher Hilfen, early life care an. Eltern-Baby Traumatherapien und bindungsfördernde, regulierende Therapien können oft schwerwiegenden „Fehlentwicklungen" verhindern helfen.

WAS HEISST DAS NUN FÜR DEN THERAPEUTISCHEN PROZESS?

Ich versuche frühe Themen mit zu bedenken und zu erspüren, zu erfragen und mir bewusst zu machen, in welchem Ich-Zustand mein Gegenüber gerade ist. E. Niejenhuis beschreibt (persönliche Mitteilung) bei Arbeit mit traumatisierten Menschen bzw. Menschen mit multiplen Persönlichkeitsstörungen das sogenannte therapeutische www. Wer macht was wozu?

Wer – welcher Persönlichkeitsanteil ist gerade im Vordergrund oder auf welchem Strukturniveau ist die Person gerade? Hat sie Anschluss an ihre erwachsenen Kompetenzen oder übernimmt gerade ein Komplex oder eine frühere Struktur die Regie?

Was macht die Person? Wie handelt sie? Handelt sie oder re-inszeniert sie, und wenn ja was? Wird ein gelerntes Schema abgespult?

Wozu dient ihr Handeln? Was ist der gute Grund, warum sie so handelt? Welche inneren Bereiche werden geschützt, welcher Schmerz bzw welche Überflutung wird dadurch abgewehrt.

Beispiele: eine Frau deren Mutter lange Zeit überlegt hat die Schwangerschaft abzubrechen und somit die Bewegungen des Kindes mit Stresshormonen beantwortet hat, versucht möglichst wenig aufzufallen. Auf aufmerksame Zuwendung und Spiegeln/Wahrnehmen ihrer Äußerungen und autonomen Wünsche reagiert sie mit Angst und negativen Gefühlen, die sie aber nicht äußert, sondern nur an einem starr werden ihrer Augen und Spannungszunahme im Körper wahrnehmbar sind. Es ist eine große Ambivalenz zu spüren, zwischen dem Bedürfnis „sein zu dürfen" und der Angst davor „vorzukommen bzw aufzutauchen".

Ich mache sie auf ihre Körperspannung aufmerksam und bitte sie wahrzunehmen, was da gerade in ihr passiert. Sie beschreibt eine Verengung im Brustbereich, ein Anhalten des Atems. Es sei ein Gefühl zu versinken, sie bekommt schlecht Luft.

In so einem Zustand der körperlichen Stressreaktion, können keine neuen Erfahrungen gemacht werden – physiologisch gesprochen befindet sich der Körper im Sympathikus-Modus, also kampf- und fluchtbereit, nahe am Erstarren. In diesem Modus ist wenig „Bindungsbereitschaft" vorhanden. (vgl. Thomas Harms: Emotionelle erste Hilfe)

Ich bitte die Klientin diesen Zustand wahrzunehmen und soweit es ihr möglich ist, mit ihm in Kontakt zu kommen. Sie solle aber nicht „das Ganze" fühlen, sondern vielleicht „nur ein paar Prozent der Unruhe". Ich biete an, ob es ihr helfen könnte, wenn sie eine Hand auf ihre Brust legt. Dadurch kommt es einerseits zur verstärkten Wahrnehmung der Unruhe, andererseits zur Beruhigung. Ich versuche sie durch meine Stimme, meinen inneren Kontakt zu „halten", verlangsame und vertiefe meinen Atemrhythmus, was zu einer weiteren Beruhigung führt. In diesem Zustand der Beruhigung, frage ich sie, ob sie spüren kann, dass ich sie wahrnehme und ihre Zustände mitempfinde und wie sich das für sie anfühlt. Sie merkt, dass sie das jetzt besser zu lassen kann, dass sie nicht mehr so stark aus dem Kontakt gehen muss, dass sich ihre Angst beruhigt. Ich bitte sie noch mal zu dem vorher Erzählten zurückzugehen und es noch mal zu berichten und wahrzunehmen, was dabei in ihr passiert und wie sich das anfühlt. Nach mehreren Runden der aufwallenden Angst und Beruhigung, beginnt sie zu weinen und kann ihre tiefe Sehnsucht nach Kontakt und der gleichzeitig damit verbundenen Angst spüren und mitteilen. Wir bleiben lange in dem inneren Raum der Verbundenheit, geben der Seele Zeit, diese neue Erfahrung des Kontaktes zu spüren – nämlich vor allem die vertiefte Selbstanbindung.

Im Anschluss daran reflektieren wir das Geschehen. In den nächsten Stunden stellt sie mehrere Sandbilder und nach anfänglichem Darstellen von Leere und Einsamkeit kommen vermehrt heilende Bilder, von Versorgtwerden, von guten und geschützten Orten.

Aus Sicht der Analytischen Psychologie ist das eine Arbeit mit „Komplexen". Im wahrnehmenden Kontakt mit der Therapeutin konstelliert sich der frühe „Autonomie-Abhängigkeits-komplex". Die Klientin regrediert in den frühen Zustand. Da sich ihre Erfahrungen im vor-sprachlichen Bereich abspielen, ist die Erfahrung nur implizit gespeichert und äußert sich im körperlichen Geschehen. Durch ein haltendes Wahrnehmen und eine Beruhigung, wird eine Distanzierung zum Komplexgeschehen möglich. Eine Überprüfung der Jetzt-Realität kann stattfinden. Die Möglichkeit den Komplex aus zu phantasieren und symbolisch zu gestalten, kann die Dissoziation des

Komplexes rückgängig machen bzw. ihn an das Ich angliedern. (Subsymbolisches soll symbolisch werden)

Grundannahmen der persönlichen Komplexe:

(Ich schließe mich der entwicklungspsychologischen Perspektive von Mario Jacoby, G. Bovensiepen und Isabelle Meier zu Komplexen an:

Persönliche Komplexe betreffen implizit gespeicherte Beziehungsmuster, die dissoziiert sind und bei einem Auslöser konstelliert werden. Die dissoziativen Mechanismen bedingen, dass der Komplexinhalt subsymbolisch gespeichert wird. (vgl. Isabelle Meier, Komplexe und Dissoziation, S89 ff)

In Unterscheidung zu Schemata, RIGS, impliziten Beziehungswissen handelt es sich um generalisierte Situationen im impliziten Beziehungsgedächtnis, die konfliktreich waren, den archetypisch angelegten Bedürfnissen des Menschen, schmerzhaft entgegenstanden und somit von intensiver Emotionalität sind. Allerdings besteht sehr viel Ähnlichkeit zwischen Komplexen und inneren Arbeitsmodellen (Bovensiepen 2006, Attachment-dissociation network: some thoughts about a modern complex theory. Journal of Analytical Psychology. 51)

Bovensiepen „beruft sich auf Jungs Annahme einer hohen und natürlichen Dissoziabilität der Psyche, nämlich innere Muster voneinander zu trennen und aufzuspalten, egal ob sie mit einem heftigen Affekt versehen seien oder nicht. Er versteht deshalb Komplexe wie Jung als Teilpsychen, als dissoziierte Subnetzwerke innerhalb der Netzwerkstruktur der Psyche, in der innere Arbeitsmodelle, charakteristische Affekte und unbewusste Erwartungsphantasien, die im impliziten Gedächtnis gespeichert und teilweise bewusst, aber meist unbewusst sind. Der Komplex enthält zudem einen archetypischen Kern (z.B. archetypische Erwartungsmuster nach Bindung und Bedeutung) und sensomotorische und affektive Erfahrungen. Der Komplex kann ähnliche, aber auch gegensätzliche Emotionen beinhalten (Bovensiepen, 2009. S 42) Bovensiepen definiert den Komplex – abgespeichert im impliziten Gedächtnis – folgendermaßen:

1. durch eine Reihe von ähnlichen, aber nicht gleichen, inneren Arbeitsmodellen,

2. durch eine bestimmte, ähnlich geartete affektive Tönung und

3. durch bestimmte innere Erwartungsmuster bezüglich des äußeren Objekts

(vgl. Isabelle Meier, Komplexe und Dissoziation, S 99)

Wenn man bedenkt, dass die Amygdala, als Teil des impliziten Gedächtnisses bereits in der 7 Schwangerschaftswoche ihre Funktion aufnimmt und es ein archetypische Grundbedürfnis des Menschen nach „Werden, Überleben, Entfaltung" und pränatal nach „Einheitsbindung" gibt, kann man den Komplexbegriff auf die pränatale Zeit ausweiten. Dieses archetypische Bedürfnis findet man in Mythologie und Spiritualität und greift somit unseren Wesensgrund auf.

Gleichzeitig mit dem Komplex entstehen entsprechende Abwehrmuster, um unangenehme Gefühle zu verhindern.

Welche spezifischen Abwehrformen bei einem vorgeburtlichen Kind wirken, kann bisher nur spekuliert werden. Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach, um rudimentäres „Zusammenziehen", psycho-physische Reaktionen.

Komplexreaktionen haben eine

1. Komplexemotion mit entsprechendem viszeral-körperlichem Korrelat
2. Komplexkognitionen, die verzerrt, primitiv und meist auf den Selbstwert bezogen sind
3. Komplexverhalten, meist basale Überlebensstrategien der Flucht, des Kampfes, des Totstellreflexes und der Unterwerfung.
4. Archetypische Bilder, der „Interaktionsprodukte", die sich symbolisch, in Träumen und Imaginationen „ausphantasieren" lassen (Kast, 2014)

Im Zusammenhang mit vorgeburtlichen Komplexen, muss man bedenken, dass Kognitionen und Bilder später dazu kommen, also nachträglich eine „Anschauung" geschieht oder kognitive Bewertung stattfindet. Die Bildsprache ist hier weitaus geeigneter als Sprache, um an diese frühen Erfahrungen an zu knüpfen und diese bewusst zu machen. Man sollte sich hierbei aber immer dessen gewahr sein, dass es trotz allem „spekulativ" ist, auch wenn sich erstaunlicherweise viele, der in zu entsprechenden Körpergefühlen auftauchende Assoziationen und Imaginationen, durch

anamnestisches Nachfragen „verstehen“ und zuordnen lassen. (s.o. schützender Garten – schwer zu öffnende Tür, als symbolischer Hinweis auf Geburtskomplikation und Steckenbleiben im Becken)

Wie immer gilt auch hier – ein Symbol weist weit über den erfassbaren Inhalt hinaus, ist immer vielschichtig und un-eindeutig und es wäre kurzsichtig eine „eins zu eins Zuschreibung“ zu betreiben.

Kennt man aber die Bildsprache, die auf vorgeburtliche und geburtliche Themen hinweisen könnte, kann man dies mitbedenken, nachfragen und wird zu deutlich andere Interpretationen finden.

z.B. eine Frau träumt, dass sie in einem Kellerloch gefangen ist und sich sehr bedroht fühlt. Plötzlich kommen Männer und hacken den Holzboden auf und reißen sie heraus.

Hier lohnt es sich nachzufragen, wie diese Frau geboren wurde und erfährt man dann, dass es zu einem Notkaiserschnitt nach lebensbedrohter Komplikation kam, wird man den Traum wohl anders interpretieren, als wenn man diese Information nicht hätte.

Zur Behandlung von Komplexen schreibt I. Meier sehr anschaulich: „Ein Komplex ist wie eine Schlucht in der Persönlichkeitslandschaft, bei den einen sind es nur tiefe Löcher, bei den anderen ausgedehnte Abgründe. Der betroffene Mensch fällt durch einen aktuellen Auslöser ungewollt und reflexartig in sie hinein und muss sich mühsam wieder herausarbeiten. Wenn der Betroffene gelernt hat, die Schlucht von weitem zu sehen und die Auslöser kennt, kann er oder sie an der Kante stehen bleiben, statt in den Abgrund zu fallen. Die Emotionen, die ihn überfallen, sind zwar immer noch archaisch, aber statt sie auszuagieren, kann er sie besser regulieren.“ (Isabelle Meier, Komplexe und Dissoziation, S 149)

Vorgeburtliche Komplexe sind schwer zu erkennende Schluchten, da sie gänzlichst unbewusst sind, häufig keine eindeutige zu erfassende Komplexkogniton haben und sehr diffus sind. Wie oben erwähnt, braucht es eine Aufmerksamkeit für entsprechende Bilder, körperliche Reaktionen und entsprechende Übertragungsgefühle.

„Typische“ Äußerungsformen (vor)geburtlicher Symptomatik können eine große Lebensangst, Misstrauen dem Leben gegenüber, unbewusst re-inszenierte(Selbst) Tötungsimpulse in Form von selbstzerstörerischen Handlungen, unbewusste

Verschmelzungsphantasien, unrealistische Sehnsucht nach grenzenloser Liebe und existentieller Rund-um-Versorgung, fehlender Selbstkontakt, existentieller Leidensdruck, Selbsthass, sich ungewollt fühlen, abgrundtiefe Einsamkeit, Verlassenheitsängste und symbiotische Beziehungsgestaltung, mangelnder Lebenswille, Abspaltung von Bindungsbedürfnissen…..sein. Trennungen können scheinbar unüberwindbare Lebenskrisen und bodenloses Fallen auslösen.

Sehr eindrucksvoll finde ich in diesem Zusammenhang Liedtexte, Filme, Literatur. Vergleicht man z.B. die Liedstrophe: „I can´t live, when living is without you" von Mariah Carey mit Tina Turner: When the heartache is over, I`m sure I won´t be missing you", kann man den Unterschied, ob von Verlust oder Trennung eine existentielle Bedrohung, ausgeht oder eben nicht, deutlich wahrnehmen.

In meiner Interpretation, wäre dann auch ein sehr schönes bildliches Beispiel von gelungener vorgeburtlicher Ur-erfahrung im Film „Avatar" zu finden, wo der (Plazenta) Baum die Lebensgrundlage ist, der alles zusammenhält, Verbindung untereinander schafft und an den sich die Bewohner mit ihren (Nabelschnur) Schwänzen immer anschließen können. Betrachtet man den Film unter dieser Perspektive, verdeutlicht er auch, dass eine gelungene Urerfahrung die Grundlage für Mitgefühl und Verantwortungsübernahme in Gemeinschaft ist.

Betrachtet man das Video und den Text von Millow´s „Me and you", https://www.youtube.com/watch?v=b7GhrUaNDAI mutet es sehr skurril und mit eigenartigen Beziehungserwartungen an. Es sind meiner Erfahrung nach aber sehr typische pränatale Bilder – Ausgangspunkt ein Wald, dann eine Badewanne, Käfig, schwimmen bzw. schweben, Farbgestaltung am Schluss rot, Körpersprache in Embryohaltung, das Bedürfnis die Frau ganz bei sich zu haben, so langsam, dass sie nicht verschwinden kann, sie wie eine Puppe am Herzen zu tragen. Würde mir ein Klient solche „Traumbilder" schildern, würde ich nach seinen vorgeburtlichen Erfahrungen fragen und hätte den Gedanken, ob es sich hierbei eventuell um einen vorgeburtlichen Zwillingsverlust handeln könnte.

Oder Versetzen sie sich in die Stimmung des Liedes „Cold water" und die darin enthaltene existentielle Frage, von Damien Rice. Spannend finde ich im Zusammenhang mit vorgeburtlichen Themen die Wassermetapher und die im Mittelteil auftauchenden Stimmverzerrungen.

Auch in der Mythologie und im Brauchtum gibt es viele Bilder, die wenn man sie mit realen vorgeburtlichen Aufnahmen vergleicht. (vgl. Ein Kind entsteht, Nilsson Lennart, Goldmann-Verlag) viel Ähnlichkeit mit tatsächlichen intra-uterinen Landschaften haben. Babys liegen 9 Monate unter dem Plazentabaum, sie sind umgeben von einer Nabelschnur.

- Bei uns gibt es den Brauch, dass eine Frau, die unfruchtbar ist, mit ihrem Mann unter einem Baum schlafen muss,
- in Indien gibt es die sogenannte Baumhochzeit: eine Frau muss eine innige Beziehung zu einem Baum aufbauen, bevor sie schwanger werden kann
- Afrikanischer Mythos: die Seelen von Babys wachsen in Bäumen und ein heiliger Vogel kommt und bringt die Seele zum Bauchnabel
- Tansania: Das Schlagen mit Bananenbaumblättern erhöht die Fruchtbarkeit
- Adonis entspringt dem Myrtenbaum
- Äskulapstab: Heilungsstab mit umwindender Schlange

Die Beziehung von Menschen zu Bäumen ist oft eine sehr tiefe und vielleicht liegt dem eine Ur-sehnsucht nach Geborgenheit und Verschmelzen zu Grunde. Wenn man im Internet nach Baumhäusern sucht, findet man viele liebevoll gestaltete Baum"Höhlen". Viele Menschen verkriechen sich bei Not in ausgehöhlten Bäumen, umarmen Bäume und sprechen mit ihnen.

Ich füge zur Veranschaulichung noch einige Sandbilder an, die auf vorgeburtliche Themen verweisen könnte

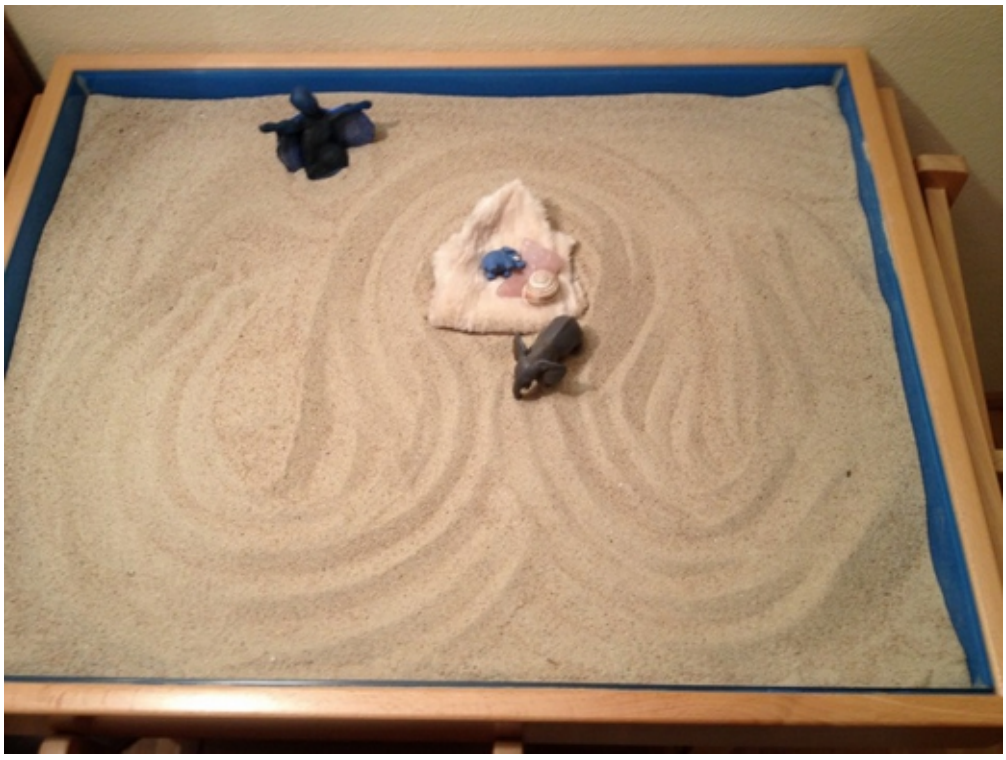
2 Sandbilder eines 5 jährigen Mädchens, mit intra-uterinem Zwillingsverlust:

Sandbild einer 50 jährigen Frau, die mit Kaiserschnitt geboren wurde

Sandbild einer 62 jährigen Frau, die in kargen Verhältnissen aufwuchs und ein ungewolltes Kind war

Heilungsbild einer 32 jährigen Frau mit belasteter und bedrohter Schwangerschaft

Sandbild einer 42 jährigen Frau



2 Sandbilder eines 17 jährigen Mädchens, dessen Mutter während der Schwangerschaft Gewalterfahrungen machte (vom Vater des Mädchens geschlagen wurde)

Sandbild einer 37 jährigen Frau, deren Mutter die Schwangerschaft ablehnte

Heilungsbild/Sehnsuchtsbild einer 46 jährigen Frau

Sandbild eines 36 jährigen Mannes, dessen Vater die Mutter während der Schwangerschaft wegen einer anderen Frau verließ (+Detailaufnahme Vogel, Elefant im Inneren des Vogels)

Sandbild einer 45 jährigen Frau, deren Mutter traumatische Kindheitserfahrungen gemacht hat

Sandbild eines 7 jährigen Burschen

Therapeutisch heißt das nun, die pränatale Lebenszeit mit zu bedenken und besonderes Augenmerk auf Wärme, Zuwendung und Sicherheit und Wahrnehmung des Klienten zu lenken und sich falls notwendig „organismisch auf den Klienten abstimmen und als resonierende „Gebärmutter" für die emotionalen Wachstumsprozesse der Person zur Verfügung zu stellen, sodass eine korrigierende, emotionale Erfahrung auf unbewusster Ebene möglich wird, die grundlegende Veränderungen in der Physiologie der Person – neue Lernerfahrungen auf der limbischen Ebene – ermöglicht. (vgl. Krens H, Krens I. , Risikofaktor Mutterleib S 117).

Des Weiteren ist wichtig Zeit zu gewähren für das „Auftauchen" und erst viel spätere Ablösen der Klienten, also nicht unbewusst zu frühe Autonomieerwartungen zu stellen, da diese zu Reaktivierung von Abstoßungserfahrungen führen können,

Hilfreich kann es sein, sowohl körperliche Reaktionen – in einem sehr gehaltenen Rahmen - wenn möglich bewusst zu machen, oder auch das symbolische Ausphantasieren früher Erfahrungen, wobei es oft durch die resonierend-haltende Erfahrung, zur späteren oder gleichzeitigen Aktivierung von positiven, archetypischen Ur-Bildern kommen kann. Diese positiven, geborgenheitsgebenden Bilder stimulieren Entspannung, Reduktion der Stresshormone und physiologischen Abwehrreaktionen, was besonders dann, wenn man das den Klienten wahrnehmen lässt, zu einer Veränderung der Physiologie führen kann – eine Durcharbeitung und Integration wird ermöglicht und eine Neu-Verschaltung bzw korrigierende Erfahrung wird angebahnt.

ZUSAMMENFASSUNG:

Die vorgeburtliche Lebenszeit gehört wesentlich zum Menschsein und dies ist im therapeutischen Prozess mit zu beachten. Aus dem Blickwinkel vorgeburtlicher Erfahrungen wird man Handlungen, Bilder, Träume und Übertragungserfahrung anders interpretieren.

Kennt man vorgeburtliche Bild- und Symptomsprache, dann erleichtert es, sich auf diese einzuschwingen und Raum für frühe Erfahrungen zu geben und somit die Möglichkeit, diese in einem neuen Beziehungskontext zu korrigieren.

LITERATUR

Alberti Bettina,(2005) Die Seele fühlt von Anfang an, Kösel

Asper Kathrin (1987); Verlassenheit und Selbstentfremdung, Olten, Walter

Austermann Alfred und Bettina, Das Drama im Mutterleib, Königsweg

Bauer Joachim(2002) Das Gedächtnis des Körpers, Piper

Bauer Joachim, (2015) Selbststeuerung- Die Wiederentdeckung des freien Willens, Blessing

Blechschmid E., (2011) Die Frühentwicklung des Menschen – eine Einführung, Kiener Verlag

Bovensiepen G. (2006), Attachment-dissociation network: some thoughts about a modern complex theory. Journal of Analytical Psychology. 51)

Chamberlain David (1990), Woran Babys sich erinnern, Kösel

Emerson David, Elisabeth Hopper, (2014) Trauma Yoga, G.P.Probst

Fabricius Johannes,(2003) Alchemie – Ursprung der Tiefenpsychologie, Psychosozial Verlag,

Harms T., Emotionelle erste Hilfe, Leutner

Heller L., Lapierre A. (2012), Entwicklungstrauma heilen, Kösel

Hidas György, Raffai Jenö, (2010) Nabelschnur der Seele, Psychosozial Verlag

Hüther, G. (2010) Die Macht der inneren Bilder, Vandenhoeck und Rupprecht

Hüther, G. (2011) Was wir sind und was wir sein könnten, ein neurobiologischer Mutmacher, S. Fischer Verlag

Hüther. G, Krens I. (2005) Das Geheimnis der ersten neun Monate, Beltz

Janus L., (2000)Der Seelenraum des Ungeborenen, Patmos

Jung. C.G. Gesammelte Werke Bd. 5 „Symbole der Wandlung", Das Opfer §654 ff, Walter

Krens Inge/Hans Krens, Hg. (2006) Risikofaktor Mutterleib, Vandenhoeck & Ruprecht ,

Laurence Heller, Aline Lapierre Entwicklungstrauma heilen, Kösel

Levine Peter: Sprache ohne Worte, Kösel

Meier Isabelle (2017) Komplexe und Dissoziation, Brandes & Apsel

Kast Verena, (2003) Trotz allem Ich, Herder

Odent M., Die Wurzeln der Liebe, Walter

Piontelli Alessandra (1992): From Fetus to Child: An Observation on Psychoanalytik Study. London

Siegel Daniel,(2012) Der achtsame Therapeut, Kösel

Steinermann E., Der verlorene Zwilling, Kösel

Stern D., Die Geburt einer Mutter, Piper

Stern D., (1998) Die Mutterschaftskonstellation, Klett-Cotta

ALEXANDRA REIDL-SCHEIN

Pan - griechischer (Bocks-)Gott der Natur, der Wildnis, der Herden

Referat im Themenfeld der griechischen Mythologie

Der Mensch, so sagt man, ist Natur und Kultur. Die Natur ändert sich nicht, [...]. Die Natur ist jener Teil der menschliches Existenz und Umwelt, der die Wunden der Zivilisation überdauert.

Luigi Zoja

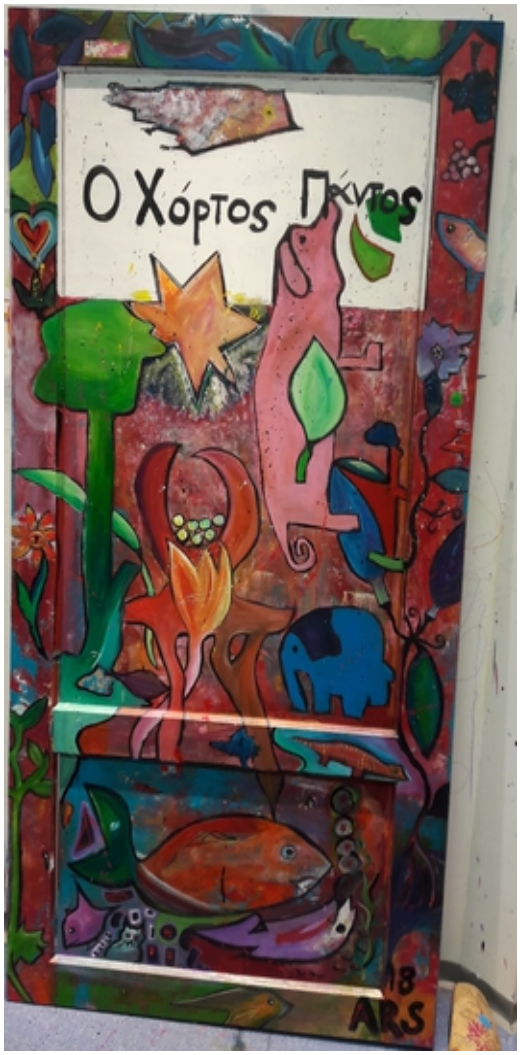
GEDANKEN ZUM MYTHOS & DIE GESCHICHTE: PAN, PANFLÖTE, DER MUSIKWETTSTREIT, DER TOD DES PAN, PANS DÄMONISIERUNG

PROLOG: Bemerkungen zum „Mythos an sich", europäische Mythen und ihre Bedeutung für unseren Kulturkreis

„Alle Zivilisationen brauchen Mythen, und viele erfinden sich ihre eigenen. Da indes die griechische Zivilisation das Fundament der westlichen Gesellschaft bildet und dem Studium der griechischen Kultur in den Bildungssystemen der westlichen Welt bis in die jüngste Zeit eine so große Bedeutung zukam, haben viele westliche Gesellschaften griechische Mythen übernommen und gleichzeitig mit ihren eigenen zeitgenössischen oder historischen Sagen davon Gebrauch gemacht" (Lucilla Burn, 146).

Bis zum ersten Weltkrieg in Europa gab es viele Bezüge zur griechischen Mythologie in der Kunst, im Theater, der Literatur. Freud nahm mit seinem Ödipus-Komplex auch Bezug dazu, universale menschliche Themen lassen sich in den mythologischen Geschichten wiedererkennen, finden. Danach gingen die mythologischen Wurzeln weitgehend verloren, ein Prozess der mit dem Erstarken der Naturwissenschaften in der Neuzeit seinen Höhepunkt in Europa erreichte.

Mythen dringen ins Leben ein – diesen Vorgang und Prozess wollen wir in der analytischen Psychologie wieder beleben und kultivieren, da die Kräfte und Bedeutungen der mythologischen Geschichten in unseren seelischen Realitäten Wirkung zeigen.



Der Garten des Pan. Acryl auf Holztüre. Alexandra Reidl-Schein, 2018

Hillman (ursprünglich schrieb er diesen Text 1975: PAN und die natürliche Angst. Über die Notwendigkeit der Alpträume für die Seele, ich zitiere aus der 2. Auflage 1995) macht deutlich, dass die Themen und Gestalten der Mythologie im Kontext der Tiefenpsychologie kein bloßer Wissensstoff sind.

„Sie sind lebendige Wirklichkeiten des Menschen und existieren neben oder vielleicht sogar vor ihrer historischen oder geografischen Manifestation als psychische *Realität.* Die Tiefenpsychologie wendet sich an die Mythologie, nicht so sehr um etwas über andere Menschen in der Vergangenheit zu erfahren, als um uns selbst in der Gegenwart besser zu verstehen" (20, kursiv i.O.).

Mythen wurden aus der menschlichen Seele erschaffen, sind Geschichten von Menschen über Erlebensarten des Menschen und wirken so auf seine Seele zurück. In der analytischen

Psychologie gehen wir mit psychologischem Verständnis an die Mythen heran. Archetypische Bilder des Menschen finden in mythologischen Geschichten eine Ausformung, eine Anschauung, es konstellieren sich Wirkkräfte, die das Individuum stark beeinflussen und die erkannt werden wollen.

„Wir müssen die Götter und die Mythen, in die wir mitverwoben sind, erkennen", sagt Hillman (ebd. 25). Wir wollen unsere Verhaltensmuster, unsere Einstellungen, unsere Phantasien im Lichte der Mythologie betrachten (vgl. ebd. 26).

Hillman bringt es auf den Punkt, wenn er sagt (ebd. 21, in Anführungszeichen i.O.): „Psychologische Annäherung be- deutet, was schon das Wort sagt: einen Weg, der durch die Psyche in den Mythos führt, eine Verbindung mit dem Mythos, die über die Seele zustande kommt und ihre bizarre Phantasie sowie ihr Leiden (Psycho-pathologie) ausdrücklich mit einschließt, ein Entfalten und Überführen aus der Seele in die mythische Bedeutung und umgekehrt. Denn nur wenn die Psyche erfasst, dass sie selbst die Mytheme aufführt, kann sie den Mythos 'verstehen', so dass die psychologische Exegese des Mythos mit der Exegese der eigenen Seele beginnt; und von der anderen Seite gesehen: nur wenn der Mythos in die Seele zurückgeführt wird, nur wenn der Mythos psychologische Bedeutung erlangt, wird er zur lebendigen, lebens- notwendigen Realität, statt ein literarischer, philosophischer oder religiöser Kunstgriff zu bleiben."

„Mythos und Religion sind Lebens- und vielleicht Naturaspekte *sui generis*. Genau wie die Sexualität eine psychische Funktion *sui generis* ist (und nicht die Psyche ein Derivat der Sexualität), so auch die Funktionen des Träumens, des Mythenschöpfens und des Religiösen", fasst Hillman (32, kursiv i.O.) zusammen.

Jung plädiert dafür, den Begriff der Sexualität besser als Eros zu bezeichnen, […] in Anlehnung an antike philosophische Vorstellungen eines Pan – Eros, der schöpferisch zeugend lebende Natur durchwaltet (C.G. Jung, Gesammelte Werke Bnd.10, 19).

Wer war nun dieser Pan?

DER MYTHOS: PAN (IM RÖMISCHEN IST ER FAUN)

Es gibt mehrere Visionen zur Abstammung des PAN (entnommen aus Wikipedia: Pan-Mythologie, wobei ich weiterführende Verweise im WIKI-Text nicht wiedergebe bzw.

zitiere und bezogen auf Hillman 1995).

Nach der bekanntesten war Pan der Sohn des Hermes und einer Tochter des Dryops bzw. der Dryope. Als seine Mutter nach der Geburt feststellte, dass ihr Sohn Ziegenfüsse, Ziegenhörner und einen Bart hat, erschrak sie so sehr, dass sie vor ihm floh, und sie ihn aussetzte. Er wurde jedoch von Hermes in ein Hasenfell gehüllt und auf den Olymp gebracht. Dionysos hatte seine helle Freude mit ihm. Weil Pan aber keinen Platz im Olymp erhielt - nicht wirklich willkommen geheißen wurde, brachte Hermes ihn wieder zur Erde auf die Insel Kreta.

Nach anderen Quellen war Pan ein Sohn des Zeus und der Kallisto bzw. des Zeus und der Nymphe Hybris.

Nach einer weiteren Erzählung ist Pan ein Sohn von Kronos und Amaltheia (eine Ziege), also ein Halbbruder des Zeus. Die Amaltheia war zugleich die Amme des Zeus. Auch Aither und die Nymphe Oinoe werden als Eltern des Pan genannt. Er lebte in Arkadien.

Hermes, Zeus und Kronos werden als seine Väter genannt, mit diversen Mutterkombinationen, nach dem „Homerischen Hymnos an Pan" ist eine Waldnymphe seine Mutter. Wenn Hermes sein Vater war, zeugt dies von merkurischem Element in seinem Wesen – ist er damit Trickster? „Die Gottheiten Hermes und Dionysos bilden somit eine Gruppe von Archetypen, in die Pan hineinpasst und wo wir ihn am häufigsten konstelliert sehen werden", sagt Hillman (38).

Das ausgesetzte Kind, in Tierhaut gehüllt, den Göttern wohlgefällig – diese Mythologeme können in ihrer tieferen Bedeutung erfahren werden, wenn wir uns ausgesetzt fühlen, in Augenblicken der Schwäche, wenn aus Weichem Rohes wird (unter

dem Hasenfell lauert der Geißbock), (vgl. Hillman, 38). Pan ist ein frecher, ungöttlicher Gott. Versteht man den Menschen als Mitte zwischen Tier und Gott, ist Pan einem Tier ähnlicher als einem Gott. Hörner und Bocksbeine hat er wie die Tiere der Herden, die er hütet. Pan symbolisiert das „Tier im Menschen", seine animalischen Triebe. Pan gilt als kindlich verspielter, ewig geiler und leidenschaftlich verliebter Gott. Ein Gott in Tiergestalt ist in vielen Kulturen selbstverständlich. Pan verkörpert ungebändigte Wildheit. Das Wort Pan bedeutet auch „alles" oder „allüberall" (www.die-goetter.de). Dazu näheres noch weiter unten im Text.

DIE ERFINDUNG DER PANFLÖTE

Pan verfolgte liebestrunken die Nymphe Syrinx, welche aber vor ihm floh. Pan ist am ganzen Leib behaart und die Hörner und Ziegenfüsse erschrecken die zarte Nymphe. Er stelle ihr sexuell nach. Er versetzte sie in PANik. Ihre Flucht endete jäh am Fluss Ladon, wo sie sich plötzlich in ein Schilfrohr verwandelte, das Pan daraufhin umarmte. Als nun der Wind in das Rohr blies, kamen klagende Töne hervor. Pan wollte die Klänge nicht verlieren, also brach er aus dem Schilfrohr sieben Teile, eines immer kürzer als das vorherige, und band sie zusammen. So erfand er die Hirtenflöte, die er nach der Nymphe Syrinx benannte. Auch die Hirten verehrten Pan, fürchteten sich aber vor seinem Anblick.

DER MUSIKSTREIT ZWISCHEN PAN UND APOLLO

(Anlehnung an Wikipedia ebd.)

In der lateinischen Fassung von Ovids Metamorphosen wird dieses Motiv beschrieben. Ovid erzählt die Begebenheit als ein weiteres Beispiel für die Torheit König Midas', dem zuvor der Wunsch, alles, was er berühre möge zu Gold werden, Verderben gebracht hat, und der sich nun in den Wäldern und Grotten des Pan aufhält. Pan spielt den Nymphen auf seiner Syrinx vor und rühmt sich, schöner zu musizieren als Apollo. Er appelliert an Tmolos, den Gott des Berges, ein Urteil zu fällen. Pan lässt seine Mehrrohr-Flöte erklingen und findet Midas' Gefallen. Darauf wendet Tmolos sich Phoebus-Apoll zu, der auf der Kithara vorträgt. Tmolos erklärt ihn verzückt zum Sieger. Alle Umstehenden applaudieren. Einzig Midas protestiert. Apollon ist darüber derart gekränkt, dass er

dessen Ohren der ihrer Torheit angemessenen Eselsform gibt. Midas' verhüllt sich schamhaft mit einer roten Mütze. Sein Haarschneider aber bemerkt das Geheimnis, und da er es nicht für sich behalten kann, flüstert er es in ein Erdloch, von wo es die aufsprießenden Halme in alle Winde verbreiten.

DIE ROLLE VON PAN IM MÄRCHEN VON EROS UND PSYCHE

(vgl. Hillman 1995, 39, in Anführungszeichen i.O.).

Die verzweifelte Seele, die ihre Liebe verloren geben muss, der göttliche Hilfe versagt wird, gerät in Panik. Psyche wirft sich weg, in den Fluss, der sie zurückweist. In diesem Augenblick der Panik erscheint Pan mit einer anderen, reflektierenden Seite, der Nymphe Echo, und macht der Seele ein paar natürliche Wahrheiten klar. Echo ist Pans Geliebte, sie besitzt keinen Körper, keine stoffliche Existenz, er ist „selber zu sich selber zurückgewendet", ein Widerhall der sich reflektierenden Natur. Pan ist sowohl der Zerstörer wie der Erhalter, und die beiden Aspekte erscheinen der Psyche nah beieinander. Pan bewahrt Psyche vor Selbstmord.

TOD DES PAN

Plutarch überliefert, dass zur Zeit des Tiberius ein ägyptischer Steuermann namens Thamus vor der griechischen Küste eine Stimme gehört habe, die ihm befahl, in Palodes kundzutun, dass der große Pan gestorben sei. Sobald das Schiff auf der Höhe von Palodes gewesen sei, habe der Steuermann die Nachricht über das Wasser gerufen, wonach ein Wehklagen vieler Stimmen zu hören gewesen sei.

„Der große Pan ist tot". Wenn Pan tot ist, was bedeutet dies für uns Menschen? Gibt es eine Wiederkehr Pans?

PANS DÄMONISIERUNG IM CHRISTENTUM

Im christlichen Mittelalter wurde die Ikonographie des Pan für die Darstellung des Teufels übernommen. Dabei erfuhren auch die bis dahin positiv konnotierten Attribute der Bocksfüße und der Kopfhörner -als Zeichen des dionysischen Rausches und der Lust-

durch die Übernahme in die christliche mittelalterliche Ikonographie eine Umdeutung im Sinne einer negativ gedeuteten Wollust.

Wenn Pan die Instinktseele des Menschen verkörpert, so werden die (sexuellen) Instinkte nun mit der Keule der Willenskraft niedergeschlagen. Christliche Moral und Schuld beginnen schwer zu wiegen. „In dem Maße als der Mensch die persönliche Verbindung mit der personifizierten Natur und dem personifizierten Instinkt verliert, verschmilzt das Bild Pans mit dem Bild des Teufels", stellt Hillman fest (43).

Gott Pan wird in nachgriechischer Zeit zum Vorbild für Teufel aller Art also zum bocksfüßigen Teufel degradiert.

83 Bockskköpfiger Pan. 50 v. Chr.

Das Wort Panik leitet sich von Pan ab. Pans bevorzugte Zeit war die Mittagsstunde. Er streifte durch die Wildnis, an den Grenzen zwischen wilden Naturlandschaften und kultivierten Städten und Gärten. Wurde er gesehen, versetzte er die Menschen in massive Panik. Pan ist also Grenzgänger zwischen Natur und Kultur, zwischen Wildheit und Gezähmtheit.

„Der Mittag ist gleich der Mitternacht ein Augenblick des Übergangs und, gleich der Mitternacht, dem Tagesanbruch und dem Sonnenuntergang, eine Wurzel der Ur-Orientierung für das, was wir die symbolische Uhr nennen können", schreibt Hillman (91).

Wo Panik ist, ist auch Pan. Furchtlos sein, ohne Angst und Grauen hieße aber auch ohne Instinkt zu sein, die Instinkte einbüßen, die Verbindung mit Pan verlieren (vgl. ebenda 55).

Angst als triebhaftes Verhaltensmuster, als ein Teil der Weisheit des Körpers, schafft eine Verbindung mit Pan, wie es auch Hunger, Sexualität und Aggression tun. Jung sagte, wir müssen uns wieder fürchten lernen, um auf die Weisheit des Körpers zu hören (vgl. ebd. 55, Hillman).

Wenn uns Panikzustände begleiten, wollen sie uns vielleicht darauf hinweisen, dass wir längst die Verbindung zu unserem instinktiven Wissen verloren haben, und wir es wiedergewinnen sollten.

PSYCHOLOGISCHE BETRACHTUNGEN

PAN ALS ARCHETYPUS-WENN UND INWIEFERN SICH PAN KONSTELLIERT UND WIRKT

In der archetypischen Psychologie gehen wir davon aus, dass archetypische Bilder (menschliche Urbilder) in der kollektiven Seele des Menschen aktiv sind und hier leben. Pan als „Gott der Natur" hat seinen festen Platz in der menschlichen Seele. Es kann sein, dass sich seine Kräfte konstellieren, dass er sich im Individuum bemerkbar macht und er gesehen werden will. Durch den Mythos Pan (der mythologischen Geschichte) werden seine Kräfte und bildhaften Botschaften an den Menschen herangetragen.

Der Begriff „Natur" und wie ihn Pan verkörpert

Was bedeutet es, „Gott der Natur" zu sein? Was ist die „Natur des Menschen"?

Instinkt und Trieb werden die zentralen Begriffe.

Der Begriff Natur ist schwer zu fassen. Um die Natur, die Pan vertritt zu spezifizieren, müssen wir untersuchen, wie Pan sie verkörpert, sowohl in seiner Gestalt, wie in seiner Landschaft Arkadien, nicht bloß als geographischen Begriff, sondern als inneren Raum, als psychische Realitäten. Wir sprechen hier von dunklen Höhlen, … „den Tiefen der Materie, in denen der Trieb sich verbirgt, die finsteren Abgründe der Seele, woraus Begierde und Panik hervorbrechen" (vgl. Hillman und wortwörtliches Zitat 36). Er hielt sich bevorzugt in Tälchen, Grotten, Gewässern auf, nahe Wald und Wildnis, niemals aber in den Dörfern und den Siedlungen zivilisierter Menschen. Seine Stätten waren Höhlen, keine Tempel, er war ein Wanderer und eine Tradition erzählt, sein Vater wäre der Äther, der unstoffliche Stoff, der zwar unsichtbar, aber überall gegenwärtig ist: Pan bedeutet all, überall. (Daher stammt die Bezeichnung Pantheismus, nämlich dass Gott eins ist mit Natur und Kosmos).

„Als Gott der Natur personifiziert Pan in unserem Bewusstsein das, was zur Gänze oder ausschließlich naturhaft ist, die größte Naturnähe; ein naturhaftes Verhalten erscheint in gewissen Sinne göttlich. Völlig unpersönlich, objektiv, skrupellos, geht es über das dem Menschen auferlegte Joch von Ziel und Zweck hinaus. Die Gründe für ein solches Verhalten sind dunkel, es entsteht plötzlich, spontan. So dunkel wie Pans Abstammung ist auch die Herkunft des Triebs", so Hillman weiter (ebd. 38).

Pan personifiziert die Natur als Tiernatur, behaart, phallisch, umherstreifend, bockartig, seine Natur ist hitzig und schwül, sein haariger Tiergeruch, seine Erektion … die eigensinnige Kraft der Natur in diesem Mysterium zusammengefasst, es beinhaltet auch die Grauenhaftigkeit der Natur und die Grauenhaftigkeit des individuellen Daseins (vgl. ebd. 39). Um Pan als Natur zu erfassen, müssen wir zuerst von der Natur erfasst werden: von der Äußeren, der leeren Landschaft und der inneren, der Schreckreaktion, meint Hillman (vgl. ebd. 40), welche den Begriff Natur in einen unmittelbaren psychischen Schock verwandelt. Pan kann so auch als Verkörperung der rauen, furchteinflößenden Eigenschaften der Natur aufgefasst werden.

PAN UND DIE VERBINDUNG ZU UNSEREM KÖRPERLICHEN SEIN

Rafael Lopez-Pedraza (1983) sagt, dass es sich die Psychologie nicht leisten kann, die antiken Götter zu verkennen. Im Gegenteil, wollen wir archetypische Psychotherapie anbieten, brauchen wir umfassendes Wissen über Mytheme. Pan war der am heftigsten

verdrängte heidnische Gott und sein Auftauchen markiert eine Wegscheide zwischen psychischer Balance und endgültigem Wahnsinn (vgl. ebd. 91).

„Pan ist beispielsweise der Gott der Panik und kann als solcher in der Therapie auftauchen und Patient wie Analytiker in Angst und Schrecken versetzen, was sowohl heilsame als auch katastrophale Wirkung zeigen kann" (ebd. 87).

Er kann in der Gestalt des Teufels erscheinen und es kann schwierig sein, ihn wieder ins Bild der Götter einzureihen. Pan verkörpert die abgespaltene Schattenseite Gottes – eben den Teufel. Pan kann als losgelöster destruktiver Komplex erscheinen, mit Verbindung zum psychotischen Strukturniveau (d.h. von der tiefsten, instinktgebundenen und bewusstseinsunfähigen Schicht des Unbewussten), der in eine chronische Psychose münden kann (vgl. ebd. 89).

Konstelliert sich Pan in der Psychotherapie, kann diese „eine echte Epiphanie des Gottes auslösen, durch die die Beziehung zwischen Analytiker und Klient eine intensive Belebung erfährt" (ebd. 89), so schildert Lopez-Pedraza seine Erfahrungen.

„Dies ist die Psychotherapie Pans: Gleiches gesellt sich zu Gleichem und aus dieser symmetrischen Zweisamkeit entsteht heilsame Bewegung; zwei Körper vereinen sich zum Tanz – es findet eine Psychotherapie statt, bei der die Verbindung zu den Instinkten und zur Körperlichkeit hergestellt ist" (ebd. 90). Der Pan-Archetyp in der Psyche des Analytikers muss auf das Auftauchen des Pan im Patienten reagieren. Eine Psychotherapie des Körpers kann nun angezeigt sein.

HUNGER-AGGRESSION-SEXUALITÄT UND INSTINKTIVES BINDUNGSBEDÜRFNIS

Hillman stellt fest, dass wir heute Pan bloß in psychopathologischen Störungen erfahren können, da unserer Kultur alle anderen Erlebnismöglichkeiten verloren gegangen sind. (vgl. ebd. 34). Diese sehr strikte Aussage möchte ich diskutieren.

Heben Hillman und Lopez-Pedraza die furchteinflößenden Auswirkungen eines wütenden Pans hervor, so möchte ich aber eine wichtige Ergänzung hinzufügen. Die Instinktseele, die Triebe des Menschen beziehen sich auf Nahrung, Sexualität, Aggression *und* Bindung. Damit verbunden sind heftige Gefühle und Verlangen: Hunger, Gier, Sattheit, Nähe, Verschmelzung, Abgrenzung, Lust, Wollust, Geilheit, Macht

und Bemächtigung, Begierde, Angst, Wut, Zorn.

Bowlby, der renommierte und bekannte Bindungsforscher (2014, 3. Aufl.) hat sich lange und intensiv mit der Frage beschäftigt, ob und inwiefern das menschliche Bindungsbedürfnis den Instinktgrundlagen des Menschen zugeordnet werden kann. Sein Befund ist ein positiver, wenn er sagt:

„Unter ‚Bindungsverhalten' verstehe ich jegliches Verhalten, das *drauf ausgerichtet is*t, die Nähe eines vermeintlich kompetenteren Menschen zu suchen oder zu bewahren, ein Verhalten, das bei Angst, Müdigkeit, Erkrankung und entsprechendem Zuwendungs- oder Versorgungsbedürfnis am deutlichsten wird. Wenn wir uns auf eine sensible Bindungsfigur verlassen können, fühlen wir uns geborgen und möchten diese Beziehung nicht missen" (i. Anführungseichen i.O., kursiv von der Verfasserin, 21).

Der Mensch kommt mit einem angeborenen Bindungsbedürfnis zur Welt und die Bezugspersonen reagieren ihrerseits (im günstigen Fall) mit einer entsprechenden Antwort auf dieses instinktive Bindungsverlangen. Der Mensch knüpft dauerhafte Bindungen nur zu relativ wenigen Menschen, es ist eben nicht beliebig, wer ihm nahe ist (vgl. ebd. 22).

Dieser Aspekt ist insofern bedeutsam, als dieses Wissen uns in die Lage versetzt, innerhalb einer tragfähigen therapeutischen Beziehung Modulationen hinsichtlich Impulssteuerung, Affekttoleranz und Selbstwertregulierung (in Anlehnung an OPD 2 Steuerungsfähigkeiten der Selbstregulierung, 2014, 3. Aufl.) anzustoßen. Daher kann eine gelungene, sichere Bindungserfahrung in der therapeutischen Beziehung die Chancen erhöhen, entgleistes, instinktgebundenes Erleben und Verhalten (des Klienten) zu bearbeiten.

PAN ERLEBNISSE

liegen außerhalb der Kontrolle des willigen Subjekts und seiner Ich-Psychologie und damit seiner kognitiven Steuerung und Regulation. Assoziierte Begriffe dazu sind Begierde, Sucht, Triebdurchbrüche bei der Konsumation von suchtfördernden Substanzen oder Nahrung, Onanie, Vergewaltigung, sexuelle Zwangshandlungen, hypermotorische Aktivität, panikartiges Fluchtverhalten, Panikattacken, generalisierte Angstzustände, wiederkehrende Alpträume, hohe Schreckbarkeit, bis hin zum Wahnsinn.

Mondsüchtigkeit und Nymphomanie gehören auch zu den pathologischen Erscheinungsformen (vgl. Hillman 81).

Die Forensik gibt uns genügend Anschauungsmaterial von menschlichem Verhalten, wenn Gewalthandlungen, ausgelöst durch unkontrollierte Triebdurchbrüche, getätigt werden. Aggressive, unkontrollierbare Impulsdurchbrüche führen dann zu schweren Körperverletzungen der Opfer oder zu Tötungsdelikten. Sinnbildlich spricht der Kriminalpsychologe Thomas Müller (2004) von der „Bestie Mensch" und lässt uns und dabei an ein Tierwesen im Menschen denken, welches vollends die Kontrolle übernommen hat.

Sexualität und Aggression bzw. Gewalt spielen auch in der medialen Öffentlichkeit eine große Rolle, diese Themen werden von den Medien bedient. Es gibt offenbar ein großes Verlangen des Publikums, in die Abgründe - der hier unregulierten-menschlichen Instinkt-Seele zu blicken, wo der entartete Pan wütet und tobt.

„Pan herrscht auf der untersten Ebene der Raserei und Angst", sagt Hillman (96). Er zeigt sich heute vielfach in den Alpträumen, die mit erotischen, dämonischen und panischen Aspekten verbunden sind (vgl. ebd. 44). Alpdämonen, die sich in Alpträumen zeigen, sind äußerst lebendige Wesen.

Hillman leitet mit Roschers (Wilhelm Heinrich Roscher ein 1845 geborener Philologe) Abhandlungen über den Traum her, „dass eine Verbindung zwischen Phantasie und physischem Erlebnis besteht, dem Traum und körperlicher Reaktionen, durch die Gestalt des Pan, der hinter beiden steht. Der Archetyp drückt sich als Verhaltensmuster (Panik und Alptraum) sowie als metaphorisches Modell […] aus" (31). Traumerlebnisse führen *durch* Pan und damit über die persönliche Psychodynamik hinaus. „Pan kann keinem privaten Komplex des Individuums zugeordnet werden, er ist durch keinerlei psychologische Erklärung zu erfassen. Pan ist mythische Realität und nicht Ausdruck sexueller Angst, Pan ist Epiphanie, der eine lebensvolle Realität bleibt", sagt er (35).

„Wir dürfen also erwarten, ihm im Sprechzimmer des Psychotherapeuten zu begegnen, und tatsächlich gibt es Beweise für sein dortiges Auftreten. […] Der verdrängte Gott kehrt als archetypischer Kern symptomatischer Komplexe wieder. Als Beispiel wurde „Dionysos und die Hysterie" herausgearbeitet. […] Aufgrund der Satyr-, Bocks- und Phallus-Natur des Gottes Pan kann sowohl die panische Angst des

Alptraums wie sein erotischer Aspekt durch ein und dieselbe Gestalt ausgedrückt werden", sagt Hillman (35).

Auch Tiere haben Panik und Alpträume und damit wird uns verdeutlicht, dass diese Träume sich auf der triebhaften Ebene abspielen und somit Sexualität eine wesentliche Rolle spielt.

Die etymologische Wurzel „pan" zeigt sich in den Wörtern pastor, pastoral und verweist somit *auch* auf die schützenden Aspekte der Natur. Panisch die Flucht ergreifend kann manchmal hilfreicher sein, als standzuhalten (vgl. ebd. 39).

WARUM WERDEN MENSCHEN VON DERARTIGEN ZUSTÄNDEN GEQUÄLT UND ZEIGT SICH PANS NATUR VORWIEGEND IN NEGATIVEN ZUSTÄNDEN?

Am Anfang war die Wildnis mit dem Überschuss an Wachstum und Fruchtbarkeit. Siedler trafen auf die Wildnis, sie gründeten ein Dorf und umgaben es mit einem Schutzwall, damit schlossen sie ein Stück Wildnis aus. Sie nahmen der Wildnis Land weg und schufen Ackerland. Die Grenzen wurden immer tiefer in den Wildwuchs hineingetragen. Immer mehr Dörfer, ja Städte entstanden, Straßen, Fabriken (vgl. Walter 2001, 116). Pan wurde zurückgedrängt. Er wurde über Jahrhunderte weg verjagt.

Die um sich greifende Urbanisierung, die Landflucht degradiert die Wildnis zum Nicht-Ort. Entfremdung von den natürlichen Rhythmen des Tages und der Nacht, von den Jahreszeiten haben Einzug gehalten (u.a. durch die Elektrifizierung). Ein Prozess, der seit Jahrhunderten stattfindet hat uns Menschen sehr weit von den natürlichen Abläufen unseres äußeren Lebens entfernt. Wir machen die Nacht zum Tag, ignorieren unseren Schlafrhythmus, setzen uns zu viel dem künstlichen Licht aus, wenn der Körper längst die Dunkelheit und Ruhe bräuchte. Wir sind fast dauerhaft von Lärm umgeben, die Selbstregulierungskräfte unseren Körpers werden fortwährend durcheinander gebracht. Balancen von Anspannung und Entspannung, Aktivität und Ruhe, Leistung, Produktivität und Müßiggang (via contemplativa, wie es Han 2009 im Buch „Der Duft der Zeit" nennt) drohen chronisch zu entgleisen. Der Körper fordert Bewegung ein, stattdessen reduzieren wir durch die Mobilität unsere Bewegung, mit all den negativen körperlichen und seelischen Konsequenzen.

Wir verlieren unser natürliches Sättigungsgefühl durch das Überangebot an zuckerhaltiger, fetter Nahrung und haben kein Gespür mehr dafür, was unser Körper wirklich braucht an Nahrung und Wasser. Mannigfaltige Essstörungen sind sicher ein Stückweit auch darin begründet (neben komplexen anderen Faktoren).

Ich habe gelesen, dass C.G. Jung die Zeit in seinem Turm am Zürichsee auch bewusst dafür nutze, wieder sehr nahe mit der Natur zu leben. Er hatte dort keinen elektrischen Strom, konnte nur mit Feuer kochen und heizen. Der Verzicht auf zivilisatorische Annehmlichkeiten zwingt den Menschen, sich wieder mehr den äußeren Naturgegebenheiten anzupassen. Dass hieße, schlafen gehen, wenn es dunkel wird, zu essen, was die unmittelbare Umgebung zur Verfügung stellt, nahe am Wasser zu leben usw.

Individuell kommt es in Folge dessen zu einer großen Diskrepanz zwischen dem Körper, dem instinktivem Wissen des Menschen und seinem bewussten ICH (und seiner Lebensführung), zu einer großen Distanz zwischen Unbewusstem und Bewusstem. Ursache und Folge ist die De-Naturiertheit des westlichen Menschen.

Als Instinkt bezeichnen manche die Ur- Intelligenz des Menschen, andere sagen, der Instinkt sei das Gegenteil davon und etwas Mechanisches, Archaisches, das absolut keiner Veränderung fähig ist. Instinkt oder Trieb, wenn Pan als Gott der Natur hier drinnen ist, dann ist er „unser Trieb", sagt Hillman (vgl. ebd. 45). Jung schreibt dem triebhaften Verhalten zwei Seiten zu: „auf der einen ein zwanghaftes, archaisches Verhaltensmuster, auf der anderen archetypische Bilder. Somit wirkt der Trieb und gestaltet gleichzeitig ein Bild seines Wirkens", so zitiert ihn Hillman (ebd. 46).

Der Trieb zeigt eine Polarität zwischen alles oder nichts, Lust und Unlust und pendelt hin und her. Mich auf jemanden in sexueller Begierde stürzten wollen – mich dann aber abwenden; essen bis zum Platzen – mich aber zügeln - Pan zeigt sich auch in zwanghaftem Verhalten, welches letztlich in kulturelles und sozial angepasstes Verhalten übergeführt werden muss, welches trotzdem diesem Menschen gerecht wird. Wann ist es für mich genug? Wie mute ich mich dem Anderen zu?

Werden diese mächtigen menschlichen (Trieb-)Federn ignoriert und weitgehend unterdrückt bringt dies den Menschen in große Bedrängnis. Ich verorte diese Instinktgrundlage im kollektiven Unbewussten, „the great old man", oder den zwei Millionen Jahre alten Menschen in uns.

Pan lebt im Unterdrückten, Verdrängten, das wieder auftaucht, in der Psychopathologie der Triebe, die sich durchsetzen.

Bezugnehmend auf das Buch von Eva Wertenschlag-Birkhäuser (2001), welches Bilder der Malerei ihres Vaters Peter Birkhäuser zeigt und die von Marie Luise von Franz und C.G. Jung kommentiert werden, findet sich das Bild „Der Gespaltene - The World's Wound" (29). Das gemalte Bild entsprang einem Traum Birkhäuseres im Jahre 1949. Er nannte es zunächst „Der Mann mit dem gespaltenen Gesicht", der Traum und das von ihm gemalte Bild bewegten ihn sehr. Für ihn war es ein entsetzliches inneres Bild, dass er irgendwann voller Wut und Verzweiflung auf die Leinwand schmierte (vgl. ebd. 29). Seine Tochter Eva Wertschläger-Birkhäuser kommentiert:

„Der Mann [auf dem Bild] verkörpert somit das Verwundetsein und die Abgespaltenheit des Menschen überhaupt oder gar einen tiefen Zwiespalt in der Schöpfung. Er ist das Leiden an den auseinanderstrebenden Gegensätzen, die generell da sind. Der Mensch ist durch sein Bewusstsein eigentlich schon dazu verurteilt, dass er nicht mehr eins mit der Natur sein kann. Das Bewusstsein ist seine vornehmste Gabe, aber auch sein größter Fluch" (29).

Wenn sich der Mensch zu weit von seiner Instinktseele entfernt, kann er krank werden. Dieser urmenschliche Konflikt - zwischen Instinkten/Natur und der entstehenden Bewusstheit, seiner Vernunft, seiner Kultur und Technik – kann ihn soweit entfremden, dass er entseeltes Leben führt.

Ein zweites Bild von Birkhäuser veranschaulicht meiner Meinung nach sehr treffend unsere Instinktrundlage, die immer da ist, wenngleich verborgen, nicht sichtbar, aber spürbar (vgl. Wertenschlag –Birkhauser, 104). Peter Brirkhäuser träumte auch dieses Bild:

„In die Arbeit vertieft, sass ich am Tisch und dachte nicht mehr daran, dass mein ‚Hund' darunterlag (halb Hund, halb Wildschwein, sehr gross und stark). Wie ich aufstand, trat ich ihn. Das tat mir sehr leid. Ich streichelte ihn, entschuldigte mich. Er war sehr zutraulich und schmiegte sich zärtlich an meine Beine" (106, in Anführungszeichen i.O.).

Marie Luise von Franz kommentierte dieses Bild als Darstellung des Schöpfertriebes. „Er ist die starke Energie in der unbewussten Psyche, die ein neues gegensatzverbindendes heilendes Symbol hervorbringt" (106).

Wir können nun in Anlehnung an von Franz noch den Schöpfertrieb hinzufügen. Die Spezifizierung auf den Schöpfertrieb sehe ich in einer erweiterten Darstellung auf die gesamte Trieb-Instinktgrundlage in uns (der Wildschweinhund).

So betrachtet können wir annehmen, dass das Bedürfnis nach Ausdruck, Schöpferkraft auch in uns fundamental angelegt ist. Jeder Form des Ausdruckes, der Kunst hilft uns also, Instinkte zu wandeln, zu formen.

III

DIE WIEDERKEHR PANS? ÜBERLEGUNGEN ZUR THERAPEUTISCHEN ARBEIT

WIE HÄLT DIE SEELE ES MIT DEN TRIEBEN/INSTINKTEN?

Das Wort ‚Instinkt' stammt von der lateinischen Wurzel *instinguere*, was ‚Impuls' und ‚instigieren' bedeutet, also auslösen, einen inneren Impuls hervorrufen. Instinkte können als so etwas wie eine innerliche Zündung verstanden werden, die im Zusammenhang mit dem Bewusstsein des Menschen sein Verhalten bestimmt", so beschreibt es Clarissa Pinkola Estes (1993, 256, in Anführungszeichen i.O, kursiv i.O).

Menschen kommen mit intakten Instinkten auf die Welt. Wertenschlag-Birkhäuser (2001, 87) schreibt, dass ein Bewusstsein entstehen muss, „dass die Instinkt- und Triebnatur oder allgemein die mächtigen Wirkungen, die von der autonomen Psyche ausgehen, lenken kann". Ein geistiges Bewusstsein. „Wir denken gern, der Geist stehe im Gegensatz zur Natur. Der Geist selber ist aber auch der Natur innewohnend. Zum Beispiel ist das reflektierende Bewusstsein des Menschen im Verlaufe der Evolution spontan von der Natur ‚erfunden' worden (ebd. 90, in Anführungszeichen i.O.).

Träume drängen beispielsweise zur Bewusstwerdung, das Unbewusste besitzt neben der Triebdynamik auch die Triebbeschränkung (vgl. ebd.).

Und Jung führt aus:

„Der Instinkt der Reflexion macht wohl das Wesen und den Reichtum der menschlichen Psyche aus. Die ‚reflexio' ist ein Umwenden nach innen mit dem Erfolg, dass anstatt einer instinktiven Reaktion eine *Abfolge von Inhalten oder Zuständen* entsteht, die man etwa als *Nachdenken* oder Überlegen bezeichnen könnte. Damit trifft an Stelle der Zwangsläufigkeit eine gewisse Freiheit", sagt Jung und er wird von Hillman (87, in Anführungszeichen i.O., kursiv i.O.) zitiert.

Triebe sollen sich in Phantasien verwandeln, um nicht zwanghaft umgesetzt werden zu müssen. Um den Trieben ihre Unbedingtheit zu nehmen, müssen sie gewandelt werden in naturliebendes, naturgenießendes und naturverwandeltes Naturerleben. Unsere Phantasie kann Natur in Kunst wandeln. Pan und seine Hauptgefährtinnen, die Nymphen sind die beiden Hauptkomponenten in einem archetypischen Komplex (vgl. ebd. 77).

DIE KRAFT DER NYMPHEN

„Pan und die Nymphen halten Natur und Psyche zusammen. Sie verkünden, dass triebhafte Geschehnisse sich in der Seele spiegeln. Sie künden, dass die Seele triebhaft ist. Jede Erziehung, jede Religion, jede Therapie, welche die Identität von Trieb und Seele, wie Pan sie verkörpert, nicht anerkennt, sondern die eine oder andere Seite bevorzugt, beleidigt Pan und vermag nicht zu heilen. Wir können der Seele nicht helfen, solange wir sie nicht als Natur ‚hier drinnen' anerkennen, und wir können dem Trieb nicht helfen, wenn wir uns nicht erinnern, dass er seine eigene Phantasie, Reflexion und

psychische Bestrebung besitzt. Die Identität der beiden Zwillingskerne von Pan, ob sie nun als Verhalten und Phantasie, Zwang und Hemmung, Sexualität und Panik oder als der Gott und seine Nymphen erscheinen, bedeutet, dass Psyche und Trieb in jedem Augenblick unzertrennlich sind. Was wir unserem Trieb antun, tun wir auch unserer Seele an. […] Pans Welt schließt aber Onanie, Vergewaltigung, Panik, Konvulsionen und Alpträume mit ein. Die Umerziehung des Städters in seiner Beziehung zur Natur bedeutet nichts weniger als ein gänzlich neues Verständnis zu diesen ‚Gräueln' und ‚moralischen Verderbtheiten' und ‚Verrücktheiten', die alle mit zum triebhaften Leben der Seele gehören", sagt Hillman (ebd. 99, in Anführungszeichen i.O).

Pan lässt uns unsere animalischen Triebe und Instinkte spüren, er verkörpert zeugende Kraft, daher musste er ein Wesen aus der Wildnis sein. Er ist ein unerotischer Gott, er steht am Anfang und am Ursprung des Lebens. Sein Anspruch ist notwendig ein unbegrenzter. Sein Blick ist irr und wirr, sein Lachen ist ein phallisch Eindringendes, Getriebenheit begründet sein Wesen. Er ruft: Mensch lebe ohne Drangsal und Fesseln! (vgl. Walter, 2001).

„In jeder Nymphe steckt ein Pan, in jedem Pan eine Nymphe. Rauigkeit und Schüchternheit gehen Hand in Hand. Wir können nicht von Pan berührt werden, ohne gleichzeitig vor ihm zu fliehen und über ihn zu reflektieren. Unsere Reflexionen über unsere unpersönliche schmutzige, hässliche Sexualität und unsere Lust daran sind das Echo der Nymphe in unserer Seele. Die Nymphe schafft es noch immer, dass wir schockiert oder lüstern sind, und wenn mitten in unseren Tagträumen Bocksgefühle und Phantasien ausbrechen, wurde wieder einmal Pan von einer Nymphe heraufbeschworen", fabuliert Hillman (86).

Wir wollen Wiedereintauchen in das Kraft- und Wirkfeld des Naturgottes Pan. Pans archetypische Gestaltung soll sich auf positive Weise, also auf menschenfreundliche und beseelte Art entfalten dürfen:

Der Körper kann in den Mittelpunkt der therapeutischen Arbeit gestellt werden. Wache Sinne, das Schärfen der Sinne sei empfohlen, wie es Estes in ihrer „Wolfsfrau" beschreibt – die bewusste Einbeziehung der Empfindungsfunktion kann notwendig sein. Das Augenmerk sei auf die Intuition zu legen, gleich der tierischen Fähigkeit intuitiv Gefahren zu wittern oder Sicherheiten zu spüren.

Physische Aufmerksamkeit, Wachsamkeit, Achtsamkeit zu üben für die eigenen Bedürfnisse und deren Befriedigung nach Bewegung, Schlaf, Müßiggang und spiritueller Praxis, sowie nach schöpferischem, kreativem Tätigsein sind angesagt. Der eigenen inneren symbolischen Uhr folgend, lernen wir wieder unsere instinktiven Bedürfnisse wahrzunehmen und zufriedenzustellen. Passt für mich der Ort und Platz an dem ich wohne, lebe? Brauche ich mehr Stadt, mehr Land? Wasser in der Nähe?

Eine lustvoll gelebte Sexualität, die entstaubt ist vom christlich-moralisch „Dreckigen und Bösen", dem Schuldbeladenen. Dieser Bereich droht heute in das andere Extrem zu kippen, nämlich in die bloße Zur - Schau - Stellung von Sex in der Pornographie. Damit ist nur eine vermeintliche Befreiung der sexuellen Triebe erreicht. Die Erotik geht dabei vollends verloren, auch das Geheimnisvolle der sexuell-erotischen Begegnung verschwindet in der „Profanisierung des Eros", ein Ausdruck wie ihn Bjung Chul Han (2013, 3. Auflage) verwendet. Ein seelisches Ungleichgewicht entsteht – abermals, nur diesmal nicht durch Unterdrückung der sexuellen Triebe, sondern durch Entfremdung im Pornomillieu, durch Sex im Porno-Style.

„Der Porno gilt dem *ausgestellten bloßen Leben*. Er ist der Gegenspieler zum Eros. Er macht die Sexualität selbst zunichte", sagt Han (40, kursiv i.O.)

Menschen die heute ihre sexuellen Triebe im Porno-Modus leben werden den Pan nicht zufriedenstellen, weil keine seelische Balance damit hergestellt wird, weil Sexualität entseelt gelebt wird.

Wohin mit unserer Wut? Aggressive Impulse dienen grundsätzlich dem Weiterkommen, dem Tun, der Bewegung. Etwas Durchdringen, Eindringen in die Sache und sich nähern ist die grundsätzliche Intention der Wortbedeutung *aggredi.* Der Umgang mit diesem vielfältigen Affekt allerdings will gelernt sein. Von leicht wütenden Gefühlen oder unterdrücktem Zorn bis hin zu rasendem Zorn - einem heiligen Zorn - blinder Wut, ja einer Vernichtungsidee ist es oft nur ein kurzer Weg. Wut, die zunächst ignoriert wird, die sich dann in lodernder Emotion zeigt kann aber auch erstarren und sich in depressives Leiden verkehren oder sich negativ gegen die Person selbst wenden und in autoaggressives Verhalten münden. Von der Wahrnehmung der eigenen aggressiven Strebungen und Regungen - über das Reflektieren – zur Handlung, sind es Entwicklungsprozesse, die bei Kindern begleitet werden müssen und bei Erwachsenen nachreifen sollen, wenn keine oder wenig Impulskontrolle vorhanden ist - oder im

umgekehrten Fall eine Aggressionshemmung besteht.

Bei Kindern ist bezüglich der Angst vor den eigenen aggressiven Regungen und Strebungen an den Krampus zu denken (oder in ländlichen Gebieten an die Perchten). In dieser äußerlich grauenhaften – beängstigenden Erscheinung kann eine spielerische Annäherung und Auseinandersetzung mit dem „Fremden und eigenen Bösen" geschehen. Eine Angst-Lust kann spürbar werden. Es ist drauf zu achten, dass Kinder bei derartigen Krampus- und Perchtenläufen unbedingt den Schutz von Erwachsenen spüren. Ansonsten kann dieses Erlebnis zu einer langanhaltenden Irritation im Kind führen (wie ich die negativen Folgen in einigen heilpädagogischen Spieltherapien erleben konnte).

Ein Körper-Selbstbewusstsein, welches einem „Gutes und Giftiges" erkennen lässt soll gefördert werden. Abstand zu halten von psychisch Vergiftendem, wie auch Abstand von ungesunder Nahrung, lärmender Umwelt und vernebelnden Substanzen. Da Pan und Dionysos eine Affinität zueinander aufweisen und dionysische Kräfte sich immer wieder konstellieren, sucht der Mensch Zeiten von Berauschung und Entgrenzung. Aber auch hier scheint das persönlich- zuträgliche Maß wichtig zu sein, die inneren Stimmen von „Genug" müssen gehört werden, um nicht einem destruktiven Suchtmechanismus zu verfallen.

Im Manual des OPD 2 (2014, 436) wird die gut integrierte Fähigkeit zur Selbstregulierung folgendermaßen beschrieben:

Impulssteuerung: Aggressive, sexuelle und orale Impulse können erlebt und unter Berücksichtigung von Wert- sowie Moralvorstellungen aufgeschoben und integriert, aber auch befriedigt werden. Affekttoleranz: Auch heftige, negative oder ambivalente Affekte können erlebt und ausgedrückt werden.

Die Ausformungen von mäßig integriertem, gering integriertem und desintegriertem Strukturniveau finden wir sicher täglich in der psychotherapeutischen Praxis.

Das Aufsuchen von Orten und Gewässern, die der Entspannung dienen sei ebenso angedacht, sowie das Üben und Praktizieren meditativer Aktivitäten. Einem Ja oder Nein zur richtigen Zeit, eine Hinwendung zum Fördernden und eine Abwendung von Hemmenden sollte instinktiv wieder gespürt werden können.

Naturerfahrungen, Naturerlebnisse können zu einer spirituellen Erfahrung der „großen Meisterin Natur" werden. Die regelmäßige Arbeit in einem Garten kann sich beispielsweise wohltuend auf die Seele auswirken. Dort wo ein Stück zunächst wilder Natur in Kultur gewandelt wird, erlebt der Mensch eine innere symbolische Wandlung. Die Bezähmung der Natur, dem Wildwuchs Herr zu werden bedeutet nichts weniger, als mit seinen eigenen Trieben und Impulsen umzugehen, sich selbst und seiner Wildheit zu begegnen und sie zu kultivieren ohne die schönen Triebe und Blüten der Pflanzen zu zerstören. Im Gegenteil: erst die sorgsame und maßvolle Kultivierung des ursprünglich Natürlichen bringt seine Schönheit erst zu seiner Geltung. Ruth Ammann gibt darüber in ihrem Buch „Von Gärten und Zwischenwelten" ein gutes Beispiel.

Dort, wo der Mensch seiner Seele nahe ist, sich wieder wahrnehmen und spüren kann, reduziert sich sein Entfremdungsgefühl. Eine Behaustheit, eine Beheimatung, ein Eingebunden sein ins DA SEIN soll wieder erlebbar werden.

Die Wildnis ist eine seltene Insel geworden im Meer der Städte, Vorstädte und Straßen. Kann Pan wiederkehren? Vielleicht als offenbares Geheimnis in einer vermeintlich aufgeklärten Welt.

Hans Walter

LITERARTURLISTE

AMMANN Ruth (2006, 2. Auflage): Von Gärten und Zwischenwelten. Zur Psychologie des Gartens, Wolfbach Verlag Zürich

ARBEITSKREIS OPD 2 (2014, 3. Aufl.): Operationalisierte psychodynamische Diagnostik. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung, Huber

BOWLBY John (2014, 3. Aufl.): Bindung als sichere Basis. Grundlagen und Anwendung der Bindungstheorie, reinhardt

BURN Lucilla (2016): Griechische Mythen, Reclam

Han Bjung Chul (2003, 3. Auflage): Agonie des Eros, Matthes & Seitz Berlin

Han Bjung Chul (2009): Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens, transcript xtexte

HILLMAN James (1995, 2. Auflage): PAN und die natürliche Angst. Über die Notwendigkeit der Alpträume für die Seele, Schweizer Spiegel Verlag. Rabenreihe

Internet: www.die-goetter.de

Jung C.G. (2015, 4. Aufl.): Gesammelte Werke, Band 10, Edition C.G. Jung

Lopez-Pedraza Rafael (1983): Hermes oder die Schule des Schwindelns. Ein neuer Weg in der Psychotherapie, Schweizer Spiegel Verlag. Rabenreihe

Müller Thomas (2004): Bestie Mensch. Tarnung. Lüge. Strategie, ecowin

Pinkola-Estes Clarissa (1993): Die Wolfsfrau. Die Kraft der weiblichen Urinstinkte, Heyne Bücher

Walter Hans (2001): Pans Wiederkehr. Der Gott der griechischen Wildnis, dtv

WERTENSCHLAG – BIRKHÄUSER Eva (2001): Fenster zur Ewigkeit. Die Malerei von Peter Birkhäuser, Verlag Stiftung für Jung'sche Psychologie

WIKIPEDIA: Pan (Mythologie): https://de.m.wikipedia.org >wiki> Pan; Musikwettstreit zwischen Apollo und Pan; Tod des Pan; Pans Dämonisierung im Christentum

ZOJA Luigi (1997, 3. Aufl.): Sehnsucht nach Wiedergeburt, Daimon

ALEXANDRA KERNER

Orpheus und Eurydike
Der Mythos in der Kunst

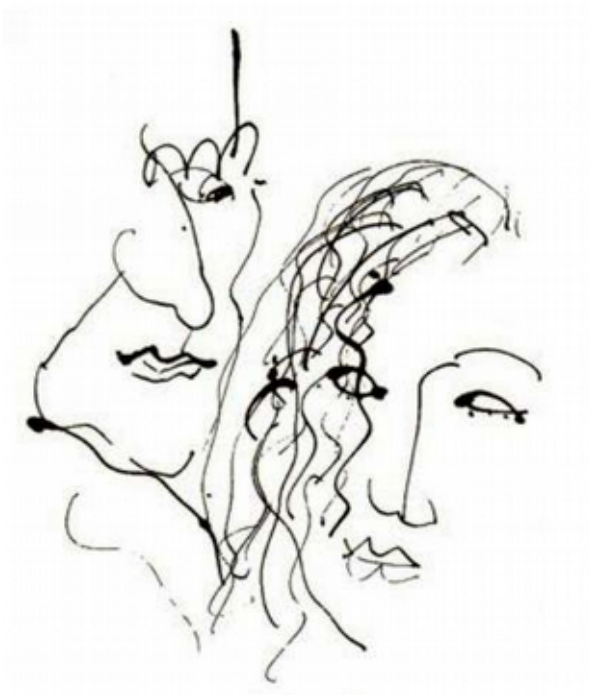
Orpheus' Leier hat mehr getan als Herkules' Keule. Sie machte Unmenschen zu Menschen, und daher steht sie auch unter den Sternen.

Demokritos, der Dichter

VORWORT

Der Mythos um Orpheus und Eurydike ist sicher einer der eindrucksvollsten der Literaturgeschichte und berührt die Menschen heute wie damals. Die grossen Gestalten verlorener und sich verlierender Liebe in den Mythen der Antike verlangen bereits durch das Unglück, welches sie mit sich führen, nach einer Aufklärung und einer Erlösung. Es sind Nachtmeerfahrten der Seele, seelische Erlebnisse, die zu scheitern drohen, wenn nicht die Gegensätze selber sich darin versöhnen lassen. Im Deuten der antiken Mythen vertiefen wir den Blick auf die eigene Persönlichkeit und versuchen gleichsam, diese zu wandeln. Zu den erschütterndsten Begebenheiten Liebender gehört in den Mythen, als auch im wahren Leben, der Abschied, mit dem Wissen, dass der geliebte Andere in den Tod gehen wird. Dabei führt der Tod für alle Liebenden eine fundamentale Infragestellung herauf, denn, wie Buddha einst meinte: *„wer nichts Liebes, auch nichts Leides habe"* (BUDDHA, zit. n. SCHMIDT 2003: 74). Der Tod eines geliebten Menschen bekommt einen unersetzlichen Stellenwert des Einmaligen und Einzigartigen, wobei er

(der Tod) in seinem zynischen Nihilismus nichts hinterlässt als Trauer und Klage. Die Überwindung des Todes, die Suche nach Unsterblichkeit bildet dabei ein weiteres zentrales Element dieses antiken Mythos. (DREWERMANN 2013: 660ff)

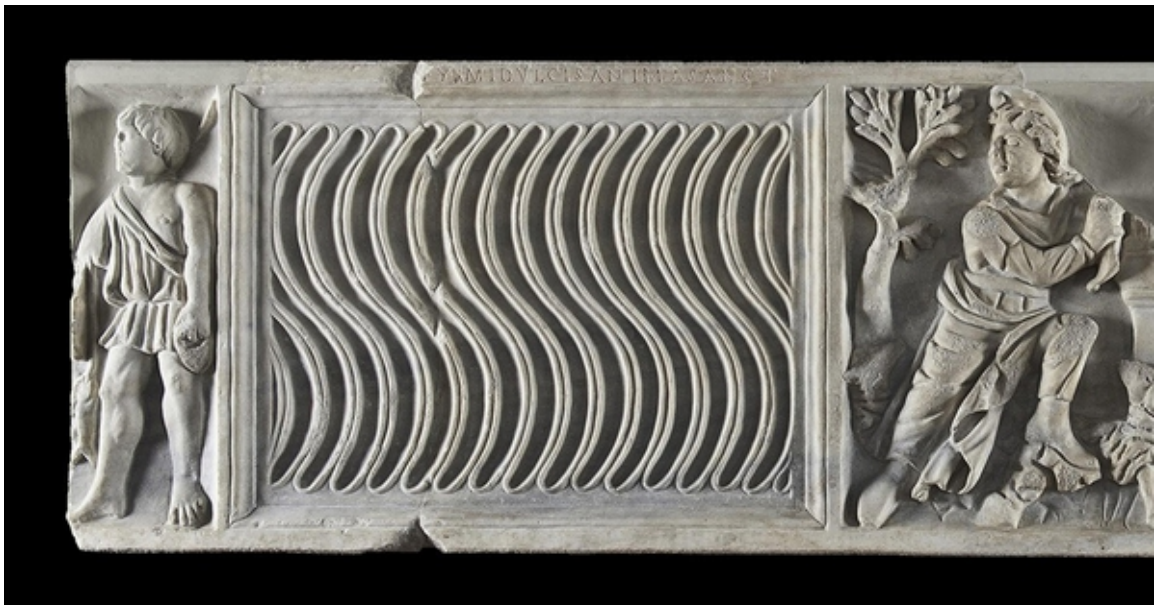


Armin Müller Stahl
Orpheus und Eurydike
2015

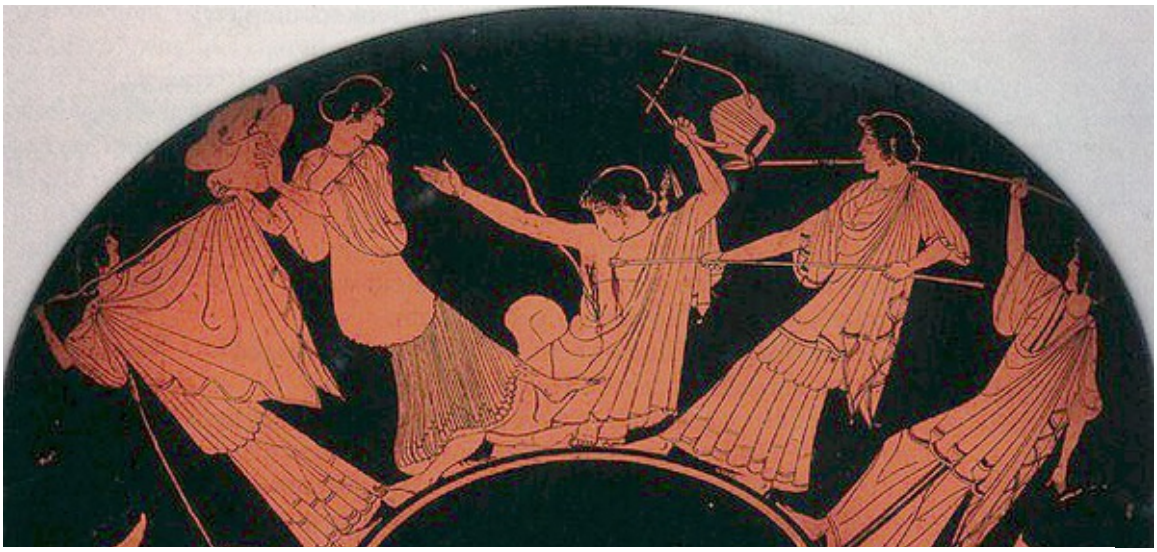
Die Liebe und der Tod, Eros und Thanatos, sind zweifelsohne zwei Kernpunkte unseres Lebens. Die Liebe kann uns stärken oder schwächen, sie kann Glück oder Trauer verheißen und sie bildet eine lenkende Kraft im Leben der Menschen. Der Tod verfolgt uns unser ganzes Leben. Er ängstigt uns, er ist das Schreckensgespenst, welches wir am meisten fürchten, plötzlich oder schleichend und unausweichlich mit unserem Leben verbunden. Eros und Thanatos bergen Emotionen in höchstem Maße, eine Kombination der beiden hat u.a. Ovid in seiner Erzählung von Orpheus und Eurydike verarbeitet. Die Erzählung zeigt in einzigartiger und authentischer Weise, wie der Tod der geliebten Frau einen jungen Helden so schmerzt, dass er alles dafür tun würde, sie zurück zu gewinnen, und deshalb in die Unterwelt hinabsteigt. (DREWERMANN 2013: 660ff)

Der Orpheus-Mythos ist einer der bekanntesten der Antike, welcher in der bildnerischen Kunst, Literatur, Musik und Film zahlreich adaptiert wurde, was nicht zuletzt daran lag, dass, wie Hinderk Emrich es formuliert: *„der orphische Gesang im Mythos von Orpheus und Eurydike über die pure psychische Ausdrucksform hinausgehend eine fast magische Wirkung hat: die der Wirklichkeitsverwandlung."* (EMRICH 2011)[1]. Für Orpheus wird die Trauer über seinen Verlust zur Quelle seines künstlerischen Schaffens. Die Wunde bleibt offen und der Schmerz darüber wird zur

Inspiration künstlerischer Schöpfungen. Der Orpheus-Mythos hat an Zeitgemäßheit nichts eingebüßt. Seine selbst fortzeugende Bewegung ist immer noch lebendig. Die Figur des Orpheus steht am Beginn der griechischen Welt, in Form eines religiösen und kulturellen Begründers, als Wegbereiter und Initiator unserer heutigen abendländischen Kultur. Der „Vater der Gesänge", wie Pindar ihn bezeichnete (PINDAR: 176), dessen abgetrenntes Haupt -wie im Mythos- nicht aufgehört hat zu singen.



Striegelsarkophag
Orpheus und ein Fischer
um 300 n.Chr.
Vatikanische Museen



Griechische Schale
Orpheus
480 v. Chr.

Wahr spricht, wer Schatten spricht.

Paul Celan

II

INTERPRETATION

PROLOG

VON DER EINHEIT ZWEIER MENSCHEN

Bei Orpheus finden wir ein menschliches Thema vor, nämlich die Schwierigkeit, einen Verlust zu verarbeiten. Eine Idealisierung des Objekts bestimmt hier das Bild. Es geht um den Versuch, eine verlorene Einheit wiederzuerlangen. Um die Unfähigkeit, eine Getrenntheit zu ertragen. Orpheus kann sich mit dem Tod der Eurydike nicht abfinden, er begehrt gegen den Tod auf und fordert seine Geliebte zurück. Orpheus und Eurydike sind ein Liebespaar. Dies macht deutlich, dass auch das Orpheusthema ein lebenslanges Thema ist. Das Thema der Liebesbegegnung sucht die körperliche Vereinigung mit dem Anderen. In der Liebesbegegnung suchen, finden und verlieren wir die intensive Einheit mit dem Objekt. Eine Verschmelzung, die wir vorgeburtlich erlebt haben.

In dem von Platon erfundenen Mythos über die Kugelmenschen soll die Macht des Liebesgottes Eros erklärt werden, indem er den Grund für die Entstehung des erotischen Begehrens aufdeckt. Die einst in zwei Hälften zerschnittenen Kugelmenschen leiden unter ihrer Unvollständigkeit; jeder sucht die verlorene andere Hälfte. Die Sehnsucht nach der verlorenen Ganzheit zeigt sich in Gestalt des erotischen Begehrens, das auf Vereinigung abzielt. (PLATON: 190b-191a)

Relief, Museo Archeologico Nazionale, Neapel
Hermes, Orpheus and Eurydice
5. Jhd. v. Chr.

Sigmund Freud führt den Kugelmenschen-Mythos als Beleg dafür an, dass seine Theorie von der konservativen Natur der Triebe schon in der Antike einen Vorläufer gehabt habe. Die Darstellung stimme im Grundgedanken mit der Annahme des regressiven Charakters der Triebe überein: *„Sie leitet nämlich einen Trieb ab von dem Bedürfnis nach Wiederherstellung eines früheren Zustandes."* (FREUD 2013: 66)

In der Alchemie bildet ein zentrales symbolisches Bild für die *coniunctio* die Hochzeit und/oder die Vereinigung zwischen Sol und Luna oder anderen Personifizierungen der Gegensätze. Nach Edinger thematisiert *„das Bild vom Geshleschtsverkehr, der die goldene Substanz erzeugt, den paradoxen Aspekt der Beziehung des Ich zum Selbst."* (EDINGER 1990: 270) Dabei vereint und versöhnt das Selbst die Gegensätze. *„Das, was man unter dem Namen der Liebe kennt, ist grundlegend für die Phänomenologie der coniunctio. Die Liebe ist sowohl ihr Ursache als auch ihre Wirkung."* (EDINGER 1990: 275)

Nach der Philosophin Simone Weil liege das Unglück der Menschheit *„im Zustand der Dualität"*, der Trennung von Subjekt und Objekt. Anzustreben sei Einheit als *„der Zustand, in dem Subjekt und Objekt ein und dasselbe sind, der Zustand dessen, der sich selbst erkennt und sich selbst liebt"*. Durch *„Angleichung an Gott"* sei dieses Ziel erreichbar. (WEIL 1959: 43)

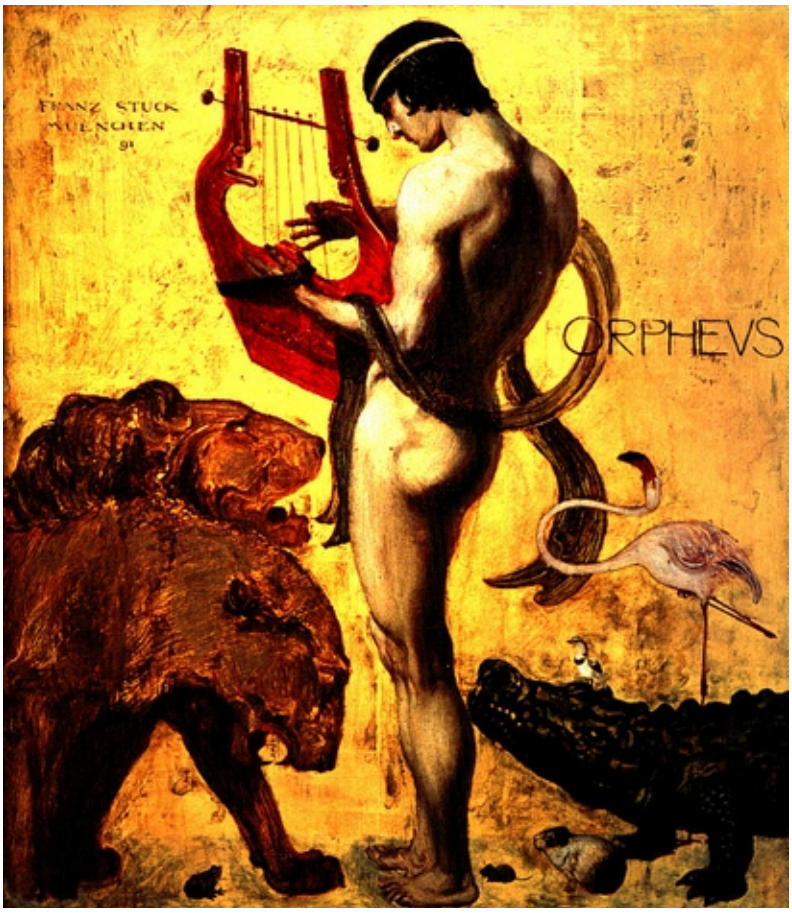
Virgil Solis
Tischuhr, sog. "Orpheusuhr"
1515-1562.

Bodenmosaik
Orpheus and the Animals, with Four Seasons in the Corners
150 – 200 n. Chr.

DIE SPRACHE DER SEELE

Die Sangeskunst von Orpheus, die Sprache der Seele, wird als grossartig beschrieben. Je mehr man von ihm hört, umso mehr hört man auf ihn. Anfänglich lauschten Vögel und Fische seinem Gesang, später wurde er umringt von Landtieren und Bäumen, welche sich sogar auf ihn hinzuzubewegen vermochten. Der Ort seiner Meisterschaft ist der Raum der Natur, und so stellt sich auch im Laufe der Sage die Frage, welche Antworten der Künstler, der Lyriker, der Sänger und der Liebende auf die Naturgewalt des Todes geben kann.

Diese Frage berührt zweifelsohne den Kern des künstlerischen Schaffens. Was wäre der Künstler ohne seine Muse, ohne der weiblichen Inspiration, die sein Herz und sein Werk berührt? Orpheus und Eurydike bilden eine Einheit von Sinnlichkeit und Geist, von Vereinigung und Sublimation und bergen dabei das Geheimnis der Kreativität.



Franz von Stuck
Orpheus
1891

Die Stimme als erstes archaische Objekt wird auch jenes sein, an das sich nicht nur Glücksgefühle knüpfen, sondern auch ursprüngliche Vernichtungsängste. Die griechische Mythologie verdichtet dies in der Figur der Sirene. Sebastian Leikert beschreibt dies wie folgt: *„Die Stimme ist auf der Bühne des Unbewussten, ein gefährliches Objekt. Ein Objekt, das über Leben und Tod entscheidet. So wie die Stimme Leben spendet, hat sie auch eine destruktiv tödliche Seite."* (LEIKERT 2007)

The Orpheus Mosaic of Chahba
um 244 n Chr.
Syria

Über Eurydike erfahren wir nur von ihrer Schönheit, darüberhinaus bleibt sie weitgehend gesichtslos. Karl Kerenyi merkt an, dass ihr Name auf zwei Seiten, verweist *„von ihrem Namen ist nicht mehr sicher zu wissen, ob er (Agriope) <die mit dem wilden Gesicht>, oder vielmehr (Argiope) <die mit dem hellen Gesicht>, lautete"* (KERÉNYI 2016: 222). Ihr Name Eurydike, die „weithin Richtende" kennzeichnet sie auch als eine Göttin der Unterwelt. (DREWERMANN 2013: 662)

Der Lyriker Rainer Maria Rilke hat dem Thema Orpheus einen ganzen Gedichtzyklus gewidmet. Im Jahre 1922 schrieb er die 55 Sonette nieder und bezeichnete sein Werk im Untertitel als *„ein Grabmal für Wera Ouckama Knoop",* eine in jungen Jahren verstorbene Tänzerin, welche in gutem Verhältnis zu Rilkes Mutter stand.

Mit dem Orpheus-Motiv ist Wera Ouckama Knoop auf doppelte Weise verbunden: zum Einen steht Orpheus als Sänger und Musikant Weras Tanzkunst künstlerisch sehr nahe, zum Anderen verschmilzt Wera mit der von Orpheus geliebten Eurydike, um deretwillen er in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Die Tatsache und der Verlauf ihres Sterbens haben Rilke offensichtlich tief beeindruckt. Noch 1923 schreibt er in einem Brief an die Gräfin Sizzo-Noris-Crouy: *"Dieses schöne Kind, das erst zu tanzen anfing und, bei allen, die sie damals sahen, Aufsehen erregte, durch die ihrem Körper und Gemüt eingegebene Kunst der Bewegung und Wandlung,"* (RILKE 1950)

Die an Leib und Seele wahrgenommene Kunst der Wandlung ist natürlich vordergründig Ausdrucksmittel der Tänzerin. Als Tanzende ist sie orphisch bewegt, hintergründig jedoch ist Wera selbst eine mythologische Figur. Orpheus ist der rühmende, Tod und Leben mischende Sänger und als solcher auch ein Entwurf des sich selbst zum Mythos erhebenden Dichters. (KRAATZ 1998)

Die Sprache der Seele hat Rainer Maria Rilke in seinem vierten Sonett: *O ihr Zärtlichen...* zum Ausdruck gebracht:

(IV) O ihr Zärtlichen...

O ihr Zärtlichen, tretet zuweilen
in den Atem, der euch nicht meint,
laßt ihn an eueren Wangen sich teilen,
hinter euch zittert er, wieder vereint.

O ihr Seligen, o ihr Heilen,
die ihr der Anfang der Herzen scheint.
Bogen der Pfeile und Ziele von Pfeilen,
ewiger glänzt euer Lächeln verweint.

Fürchtet euch nicht zu leiden, die Schwere,
gebt sie zurück an der Erde Gewicht;
schwer sind die Berge, schwer sind die Meere.

Selbst die als Kinder ihr pflanztet, die Bäume,
wurden zu schwer längst ; ihr trüget sie nicht.
Aber die Lüfte ... aber die Räume ... (RILKE 1955-1966)

Rilkes Orpheus stehen die gestillt Liebenden nahe, noch näher aber die Unglücklichen. Die glücklichen oder wechselseitig Liebenden empfangen „Pfeile“ der Liebe, was soviel bedeutet wie: Sie schicken Gefühle nach aussen und empfangen Gefühle von aussen. Die unglücklich Liebenden dagegen, wenn sie ihre Pfeile auf sich selbst zurückrichten, vollziehen den Kreislauf in sich selbst. Sie alle sind durch unerwiderte Liebe schöpferisch geworden und haben sich auch in diesem Sinne Orpheus genähert.

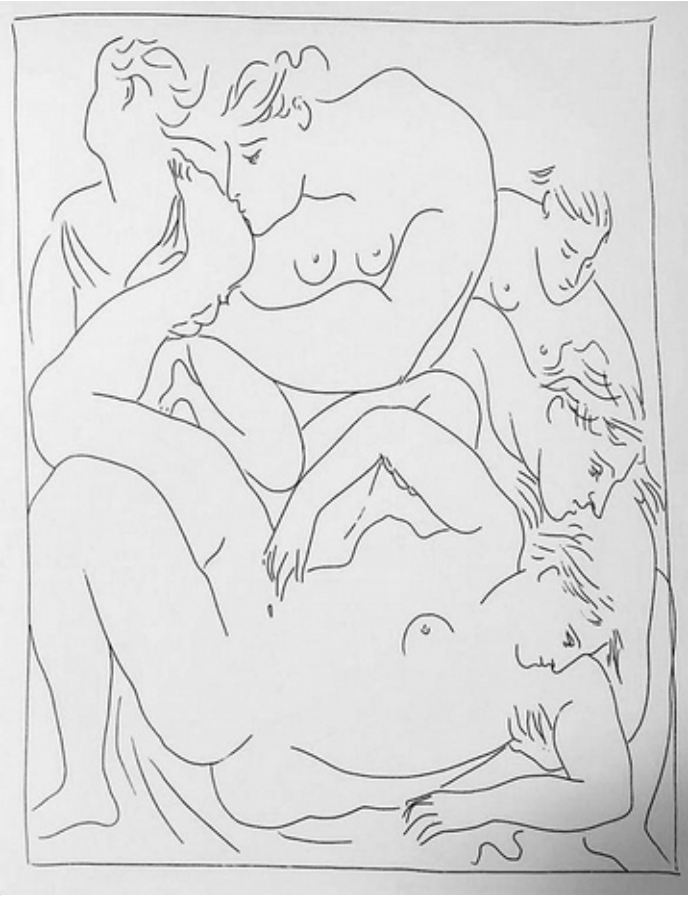
Auguste Rodin
Souffle
1902

„Der Atem“ ist ein Symbol der Kreisläufigkeit. In den Atem treten bedeutet gleichsam, sich durch die Rückwendung der Gefühle Orpheus zu nähern und „der euch nicht meint“, welcher nicht für die glücklich Liebenden bestimmt ist. Die wechselseitig Liebenden sind „Bogen der Pfeile und Ziele von Pfeilen“. Hierbei begegnet uns das Pfeilbild von Amor. Auch der Bogenwettstreit zwischen Apoll und Cupido könnte damit gemeint sein. Rilke scheint sich hierbei auch an der Zeichnung „Souffle“, aus dem Jahre 1902 des französischen Bildhauers Auguste Rodin orientiert zu haben, welches einen zurückgebogenen Menschen zeigt. *„In rückwärtsgebogener Stellung gleicht der menschliche Körper einem schönen Bogen, auf dem Eros seine unsichtbaren Pfeile anlegt.“,* heisst es in dem Katalog der Wiener Rodinausstellung von 1980 in der Orangerie. Das verweinte Lächeln ist daher „ewiger“, weil die ungestillt Liebenden Orpheus näher stehen und weil unter Orpheus' Herrschaft die Zeit aufgehoben ist.

In der dritten Strophe fordert Rilke uns auf, die Schwere unseres Daseins, unsere Leiderfahrung, an die Erde zurück zu geben. Denken wir an Wera Knoop, so könnte das mittels eines Tanzes geschehen. Vielleicht gelingt es dem Menschen auf diese Weise, sich zu befreien und ihr Dasein als Gesang zu erleben. Mit der letzten Zeile jedenfalls bedeutet uns der Dichter, dass es den größeren Raum des Existierens, des Da-Seins gibt, und er erinnert uns an die Existenz des Pneuma, der Luft und somit der Leichtigkeit in allen Lebewesen. (LEISI 1987: 82ff)

DER BISS DER SCHLANGE

Eurydike wird von einer giftigen Schlange gebissen. Orpheus ist in einem Zustand, *„wo ihn"*, nach Marie-Louise von Franz, *„Eurydike, seine Anima; die vergiftet worden ist, auch vergiften, d.h. ihn anlocken und ins Totenreich ziehen könnte"* (VON FRANZ 2003: 104)

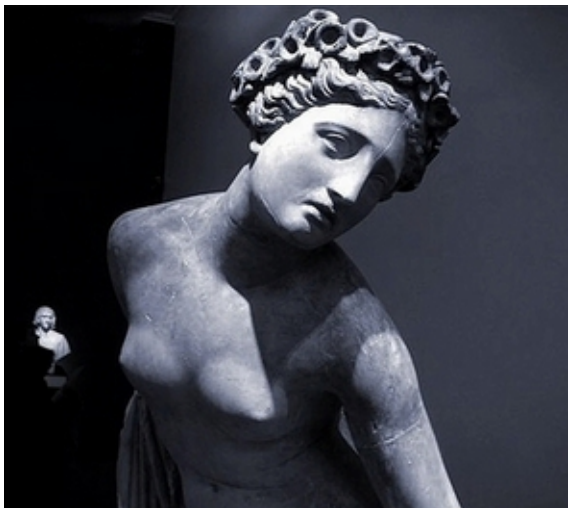


Pablo Picasso
Eurydice Piquee par un Serpent
1931

C.G. Jung erläutert hierzu, die Anima *„ist in der männlichen Psychologie zunächst stets mit dem Bilde der Mutter vermischt."* (JUNG 2011: 97)

Zu der Schlange gibt es ein weitläufiges Amplifikations-material. *„Die Schlange ist so ein paradoxes Symbol, weil sie Feindin der höheren Götter und als Erddämon die Instinkte repräsentiert, während sie als „höchstes vorstellbares geistiges Tier" den Geist verkörpert"* (VON FRANZ 2003: 94). In der Alchimistischen Symbolik steht sie auch für die Selbsterneuerung, einen in sich geschlossenen und wiederholt ablaufenden Wandlungs-

prozess der Materie, der im Erhitzen, Verdampfen, Abkühlen und Kondensieren einer Flüssigkeit zur Verfeinerung von Substanzen dienen soll.[3] Der Ouroboros, eine zum Zirkel geschlossene Schlange, verbunden durch das Maul und das Schwanzende, wobei in dem Bildsymbol das obere zum Zeichen der Flüchtigkeit als ein geflügelter Drache wiedergegeben ist.



Charles-Francois Leboeuf Nanteuil
Eurydice
1822

Im antiken Griechenland galt die Schlange als heilig. Da sie sich durch die Häutung in den Augen der Menschen unendlich oft erneuern konnte, hielt man sie für unsterblich. Dieser, aus der damaligen menschlichen Sicht, ständige Akt der Verjüngung und die Tatsache, dass Schlangen Heilkräfte zugesagt wurden, weil man aus ihrem Fleisch Medizin herstellte, machten sie schließlich zum Symbol für den Stand der Mediziner.[4] Die Schlange in Aeskulaps Stab galt als positiver Heilungs-Dämon. Als Schlange des weiblichen Erddämons Hekate, Phyton oder Gaia steht sie aber auch, nach Marie-Louise von Franz, für den negativen Aspekt der Mutter. (VON FRANZ 2003: 93)

Als Urzeitfluch schildert bereits die Bibel die „Feindschaft", die zwischen der Schlange und der Frau besteht und in welcher die Schlange sie zur Schuld verleitet. Die Schlange wird „nach der Ferse schnappen" (GEN 3,15) heisst es in dem Fluch, den Gott über die Frau aussprechen wird. Sexualsymbolisch könnte die Schlange auch für das männliche, die Ferse demnach für das weibliche Sexualorgan stehen. C.G. Jung sieht in

dem *„Schlangenbiss"* die Erfahrungen mit Frauen angedeutet und das *„Fersensymbol"* beschreibt er deshalb als *„Enttäuschung in der Liebe"* (JUNG 1971: 172-173)

Peter Paul Rubens
The Death of Eurydice
1636

Aus der Sage erfahren wir, dass die Schlange für Eurydike einen tödlichen Aspekt brachte; sie wurde vergiftet und in die Unterwelt verbannt, in „das grausige Reich der Schatten" (SCHWAB 1982: 972). Erich Neumann beschreibt die Unterwelt als *„Gefäß des Todes"*, als *„Form des furchtbaren Gefäßes, des negativen todbringenden Bauchgefäßes in genauer Entsprechung zu seiner lebensspendenden, positiven Seite."* (NEUMANN 1997: 167) Die tiefste Erfahrung des Lebens und die menschliche Angst sind hier zu einer Einheit verbunden. Deswegen gehören sowohl in Ägypten, Griechenland, Mesopotamien, als auch in Mexiko Liebes-, Jagd- und Todesgöttin zusammen. (NEUMANN 1997: 168)

Eine neuere Adaption des Orpheus-Mythos findet man in dem Theaterstück der österreichischen Schriftstellerin Elfriede Jelinek: *Schatten (Euridike sagt),* aus dem Jahre 2013. In der Anspielung auf die Rolle der Schlange in der biblischen Schöpfungsgeschichte erweitert sie den Schlangenbiss um den verführerischen Reiz der Erkenntnis: Elfriede Jelinek schreibt dazu: *„Ich weiß nicht, was gleitet da an mit herunter, nein, es scheint eher von unten zu kommen und sich hinaufzuarbeiten, hat es jetzt die Ferse schon erreicht, das Knie? Etwas Weiches, Dünnes, rinnsalhaft Gleitendes, eigentlich*

Schmeichelndes. Ja, jetzt! Da dringt etwas ein, tut weh, irgendwas hat sich geöffnet in mir, was war das, ich bin ganz offen zu Ihnen: Ich weiß es nicht." (JELINEK 2012: 3)

Elfriede Jelinek
Schatten (Eurydike sagt)
Burgtheater Wien 2014
Inszenierung: Jan Philipp Gloger
Fotos: Burgtheater

Bei Elfriede Jelinek steht nicht mehr Orpheus im Zentrum des Geschehens, vielmehr wird die Geschichte aus der Perspektive von Eurydike erzählt. In einem wütenden Dialog schildert sie den misslingenden Versuch ihres Mannes, seine Frau aus dem Schattenreich zurückzuholen. Dabei ist der Übergang in die Schattenwelt und Eurydikes Schatten-Werdung, von verschiedenen und schmerzhaften Veränderungsprozessen begleitet. *„Mein Schreiben, das rinnt wohl auch, so empfinde ich es, wissen Sie, mein Mann hingegen singt. […] Das hat ihn berühmt gemacht. Bevor er zu singen begonnen hat, war die Stille etwas Großes, etwas Heiliges, jetzt gibt es sie nicht mehr, mit seiner Stimme hat er die Stille durchdrungen und sie vernichtet. Ich bin stiller geblieben. Ich schreibe, wen interessierts."* (JELINEK 2012: 3)

Die Germanistin Sanna Schulte merkt dazu an, dass der Abschied von Orpheus für Eurydike dabei weniger ins Gewicht fällt als der Verlust der Vielfalt der Kleidungs- und Ver-kleidungsmöglichkeiten und der damit verbundenen scheinbaren Hybridität der eigenen Identität. Die doppelte Funktion der Kleidung, einerseits auszustellen und hervorzuheben und anderseits zu verstecken und zu schützen, verweist auf eine innere Leere und Unsicherheit Eurydikes. Jelinek schreibt dazu: „*Wer hätte das gedacht?! Dass meine Leidenschaft, mich zu verhüllen […], mich selbst zu Hülle macht."* Das Verhältnis von Körper, Kleidung und Identität kommt auch in dem Prozess der Häutung zur Geltung, welchen Eurydike auf ihrem Weg ins Schattenreich durchläuft; ein Verlust der Identität durch die Fixierung auf die äussere Hülle und während es zunächst noch so scheint, als trenne sie sich von ihrem Schatten, stellt sich im Laufe des Theaterstücks heraus, dass sie der vom Körper abgetrennte Schatten ist. (SCHULTE 2014) [6]

Elfriede Jelinek stellt zu der Vorlage des Mythos in Ovids Metamorphosen eine grundlegend andere Beziehung zwischen Orpheus und Eurydike dar: Ovids Eurydike wünscht sich die Rettung durch ihren Gatten, die tragischerweise nur aufgrund des Übermaßes seiner Liebe nicht gelingt, wohingegen die Figur der Eurydike bei Jelinek selbst die Verkörperung einer Stimme darstellt; sie ist damit dem Sänger Orpheus nicht nur gleichrangig, sondern präsentiert sich auch als produktive Autorin und Erzählerin ihrer eigenen Geschichte. Orpheus Perspektive wird durch die Eurydikes abgelöst. (SCHULTE 2014) [6]

ÜBER DEN VERLUST

Der Schmerz über das Hinscheidens eines geliebten Menschen setzt wohl als erstes das Verlangen frei, ihm folgen zu wollen. Das Begehren, in der innigsten Verbundenheit weiterhin an seiner Seite zu leben zu wollen. Orpheus jedoch weiss um die Macht des Todes, er möchte nicht mit Eurydike gestorben sein, sondern mit ihr eine Weile weiterleben. (DREWERMANN 2013: 660ff)

Den seelischen Trauerprozess, den Abstieg in die Unterwelt, hat Rainer Maria Rilke in seinem Sonett: *Der Tod der Geliebten* zum Ausdruck gebracht:

Der Tod der Geliebten

Er wußte nur vom Tod was alle wissen:,
daß er uns nimmt und in das Stumme stößt.
Als aber sie, nicht von ihm fortgerissen,
nein, leis aus seinen Augen ausgelöst,

hinüberglitt zu unbekannten Schatten,
und als er fühlte, daß sie drüben nun
wie einen Mond ihr Mädchenlächeln hatten
und ihre Weise wohlzutun:

da wurden ihm die Toten so bekannt,
als wäre er durch sie mit einem jeden
ganz nah verwandt; er ließ die andern reden

und glaubte nicht und nannte jenes Land
das gutgelegene, das immersüße -.
Und tastete es ab für ihre Füße. [5]

Die Geliebte von Rilkes lyrischem Ich ist gestorben, sie lebt nicht mehr auf Erden, sondern ist *„in das Stumme"* gestoßen, hinübergeglitten zu *„unbekannten Schatten"*. Ihr Lächeln strahlt nun nicht mehr wie einst in der Erinnerung, es strahlt jetzt im Drüben, *„so hell wie der Mond"*. Die Toten werden ihm *„bekannt"*, das Jenseitige wird ihm vertraut und das lyrische Ich entwickelt eine Sehnsucht nach dem Totenreich, *„das gutgelegene, das immersüße"*.

Ary Scheffer
Orpheus Mourning the Death of Eurydice
1814

In seiner Abhandlung *„Trauer und Melancholie"* beschreibt Sigmund Freud die Trauer als ein Phänomen des menschlichen Erlebens. Trauer kann als Primäraffekt des Menschen verstanden werden, in seinem Bezug zum anderen Subjekt und in seinem Bezug zur Welt. Die Trauer kann daher als Dissoziierungs-, Reassoziierungs-, und Rekategorisierungsprozess beschrieben werden. Auf dem Hintergrund des Orpheus und Eurydike-Mythos werden die Linien des Erinnerns, der Prozesshaftigkeit und der Zeitlosigkeit, d.h. des Nichtabschliessens eines Prozesses herausgearbeitet. Im Unterschied zur Melancholie, welche sich auf das Ich zentriert, zentriert sich die Trauer auf verlorengegangene Objekte oder Subjekte. *„Die Realitätsprüfung hat gezeigt, daß das geliebte Objekt nicht mehr besteht, und erläßt nun die Aufforderung, alle Libido aus ihren Verknüpfungen mit diesem Objekt abzuziehen. Dagegen erhebt sich ein begreifliches Sträuben. Dies Sträuben kann so intensiv sein, daß eine Abwendung von der Realität und ein Festhalten*

des Objekts durch eine halluzinatorische Wunschpsychose zustande kommt. Das Normale ist, daß der Respekt vor der Realität den Sieg behält". (FREUD 1917: KAP 4)

Christoph Willibald Gluck
Orfeo ed Euridice
1982
Glyndebourne Opera Festival

Verena Kast bringt den Trauerprozess mit Gefühlen der Angst, des Zorns, der Liebe oder der Schuld in Verbindung. Da wir uns von der Liebe die Aufhebung der existenziellen Einsamkeit versprechen, wirft uns der Tod eines geliebten Menschen wiederum in diese Einsamkeit zurück. *„Wenn wir uns auf einen Menschen einlassen, entsteht eine Beziehung und damit intrapsychisch ein Beziehungsselbst. Dieses Beziehungsselbst ist unterschieden vom eigenen Selbst. Das „eigene Selbst" ist wesentlich im Zusammenhang mit Trauer und Ablösung. Im Trauerprozess organisieren wir uns vom Beziehungsselbst auf das eigene Selbst zurück. Ist das eigene Selbst den Trauernden wenig zugänglich, weil sie sich zum Beispiel zu sehr immer nur angepasst haben, reagieren sie nicht mit Trauer auf einen Verlust, sondern mit einer Depression, verbunden mit akzessorischen Symptomen. Sie reagieren mit einer komplizierten Trauer,*

die eine Psychotherapie der Depression, fokussiert auf den Verlust und das Beziehungsselbst, erfordert." (KAST 2008)

Schöpfungsmythen haben oftmals mit einem kosmischen Ei angefangen, welches daraufhin getrennt wurde. Marie-Louise von Franz beschreibt diesen Mythos wie folgt: *„Nachdem das Ei geschaffen ist, wird es zerteilt, im allgemeinen in zwei Hälften. Häufig trifft man dasselbe Motiv der Trennung eines vorbewussten Einen im Zusammenhang mit der Trennung der Ureltern an."* (VON FRANZ 1990: 182) Vater Himmel und Mutter Erde befinden sich in unaufhörlicher Umarmung miteinander. In diesem hermaphroditischen Zustand kann jedoch nichts in Erscheinung treten, da es keinen Raum zwischen ihnen gibt. *„Der erste Schöfungsakt ist daher die Trennung dieses göttlichen Paares. Dies lässt sich mit dem Zerschneiden des Eis vergleichen."* (VON FRANZ 1990: 182)

Antonio Canova
Orpheus
1777

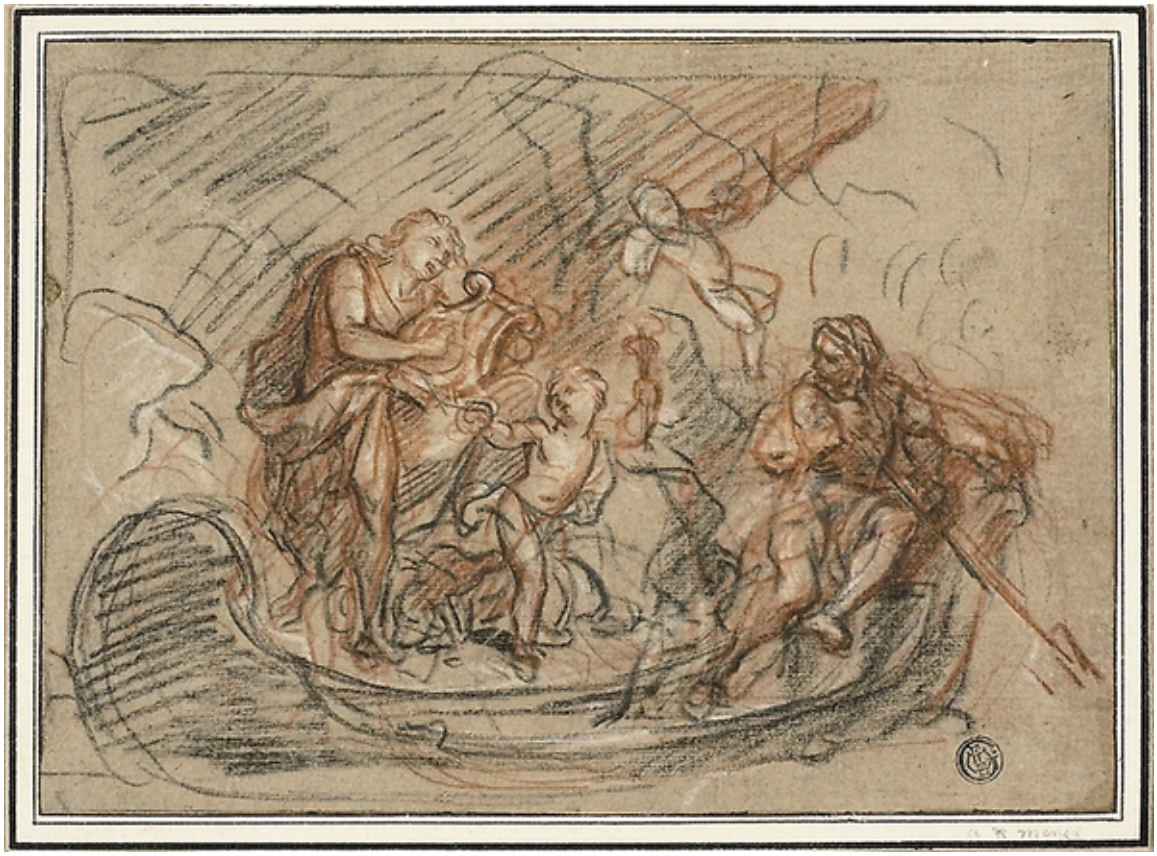
In der Alchemie sprechen wir von dem Zustand der *separatio*. Psychologisch ist das Ergebnis einer *separatio* durch Zweiteilung ein Erkennen der Gegensätze. *„In dem Maße, wie die Gegenstände unbewusst und ungetrennt bleiben, lebt man in dem Zustand der participation mystique".* (EDINGER 1990: 232) Dabei geht es um die Trennung von Erfahrungsaspekten und die daran haftende Libido und ihren inneren symbolischen Bedeutungen. So kann die *separatio* auch *„durch Bilder des Todes oder des Tötens ausgedrückt werden."* (EDINGER 1990: 239)

Mit dem Verlust seiner geliebten Eurydike verliert Orpheus seine *anima* an die Unterwelt. Die *anima* (lat. Seele) ist für C.G. Jung eine innere Einstellung im Unbewussten

das Mannes, eine „weibliche Seite“ in einem psychischen Apparat, eine innere Persönlichkeit. *„Die Rolle, unbewusste Inhalte zu vermitteln, in dem Sinne von: sie sichtbar zu machen, kommt vor allem der Anima zu. Sie verhilft zur Wahrnehmung dieser sonst im Dunkeln liegenden Dingen.“* (JUNG EMMA 1990: 33) Was mag es wohl für Orpheus, den Künstler, bedeuten, wenn sein Zugang zu den *„sonst im Dunkeln liegenden Dinge“* selbst ins Dunkle verschwindet? Der Seelenverlust könnte weitaus schwerer wiegen, ist sie (Eurydike) doch die Quelle seiner künstlerischen Inspiration. Der Wunsch, den Weg in die Unterwelt, das Unbewusste anzutreten, mag letztendlich die einzige Möglichkeit bilden, die ihm dabei noch bleibt.

ORPHEUS IN DER UNTERWELT

Die Unterwelt ist die bildhafte Vorstellung einer jenseitigen Welt, ein Reich der Toten, ein Platz der Schrecken oder auch die Hölle der Qualen. Als Reich der Schatten weist sie



Antoine Coypel
Orpheus on the River Styx, n.d.
um 1700

aber auch auf Vergangenes und auf Spiegelbildliches. Sie erscheint als das Unbewusste, Verdrängte, Verschwiegene, als das zum Leben nicht Gehörende. Die Unterwelt ist eine Welt ausserhalb der Welt der Sterblichen und diesen nicht zugänglich. Dennoch vermochte es Orpheus, diesen Weg zu bestreiten, mit Hilfe von Charon den Fluss Styx zu passieren und an dem dreiköpfigen Höllenhund Zerberus vorbeizugelangen, welcher den Eingang bewacht und dafür sorgt, dass kein Lebender den Hades betritt und kein Toter ihn verlässt.

Frans Francken der Jüngere
Orpheus in the Underworld
zw. 1600 - 1640

Die Wirklichkeitserfahrung des Gesanges und die Wirklichkeitserfahrung durch den Gesang ist nach Hinderk Emrich in eine Dialektik *„von Gelingen und Scheitern:* eingespannt. *„hierzu gehört die Polarität von oben und unten, von Götterwelt und dem Hades, der Unterwelt, die Dialektik von Licht und Schatten, von Gut und Böse, von Harmonie und chaotischer Zerstörung. Kann man mit dem Gesang den Hades bezwingen? Kann man die gestorbene geliebte Frau der Unterwelt wieder entreißen?"* (EMRICH 2011)[1]

Der Psychanalytiker Pierre Bugard deutet die Hadesfahrt als eine *Mutterleibsregression*, als ein Versuch, die verlorengegangene Einheit mit der Mutter wiederherzustellen. Es ist ein Versuch, an jenen unmöglichen Ort der Vorzeit zu gelangen, an dem die Einheit mit dem Objekt noch bestand. Orpheus kann sich in der Trauer auf kein Ich zurückziehen, das die Arbeit der Trauer leisten könnte. Mit dem Verlust der Einheit mit der Mutter geht auch das Selbst zugrunde. (BUGARD 1934)

Jan Brueghel der Ältere
Orpheus with a Harp Playing to Pluto and Persephone in the Underworld
1594

Nach Rosmarie Daniel entspricht: Die „Nachtmeerfahrt" dem Ichbewusstsein des solaren Helden, das in die bedrohlich-verschlingende, aber auch schöpferisch wandelnde, regenerierende Dunkelheit des Unbewussten eintaucht. Sie (*die Nachtmeerfahrt*) symbolisiert dadurch aber auch ein Bild eines psychologischen „Inzest", durch das Eingehen in die Mutter, als der Ursprungsmatrix allen psychischen Lebens und des Bewusstseins. In dieser Hinsicht bedeutet sie das Überschreiten eines Tabus, welches nur durch Überwindung von Widerständen und Ängsten vollzogen werden kann. (DANIEL ROSMARIE: 18)

In dem Film *Orphée* von Jean Cocteau begegnet der Held einer rätselhaften schönen Frau –la princesse-, die ihn fasziniert, welche aber kurze Zeit später wieder verschwindet. Orpheus wird bald klar, dass die Prinzessin niemand anderes als eine Botin des Todes ist, der offensichtlich auch auf ihn wartet.

Jean Cocteau
Orphée
1950
Jean Marais, Maria Casares

Cocteau spielt souverän mit den Gegensätzen des Begehrens. Die Frau, die Orphée fasziniert, ist der Tod. Orphée findet einen Weg zu dieser Frau: er muss einen Spiegel durchqueren, um zu ihr zu gelangen. Jenseits des Spiegels liegt das Reich des Todes. (Rave 1984) Jean Cocteau sagt dazu: *„Ich verrate Ihnen das Geheimnis der Geheimnisse … Die Spiegel sind die Tore, durch die der Tod kommt und geht"* (COCTEAU 1988: 250)

Schauen wir uns an, wie Cocteau die Szene des Übertritts in die Unterwelt gestaltet: In dem Augenblick, in dem die vorgestreckten Hände die Spiegeloberfläche berühren, hat diese eine Konsistenz wie Wasser. Beim Passieren der Oberfläche bilden sich Ringe, wie sie bei einem Steinwurf in eine ruhig stehende Wasserfläche entstehen. Die Hände, die Arme, schließlich der ganze Körper verschwinden in dieser merkwürdigen senkrecht stehenden Wasserfläche des Spiegels. Orphée befindet sich jetzt jenseits des Sichtbaren (Rave 1984). Sebastian Leikert interpretiert diese Szene wie folgt: *„das Durchschreiten des Spiegels ist eine Verdichtung zweier Bilder. Zunächst wird die reflexive Distanz*

aufgegeben, Orphée gelangt in das Jenseits der Bilder. Daneben wird über das angedeutete Medium des Wassers – der Spiegel schlägt ja auch einmal Wellen, wie eine Wasserfläche – ein Hinweis auf die Richtung des Durchschreitens gegeben. Es ist eine ängstigende und gleichzeitig faszinierende Reise zurück ins intra-uterine Milieu. In die Zeit, in der der Mensch selbst noch im Wasser, im Fruchtwasser des Mutterleibes lebte." (LEIKERT 2007)

Jean Cocteau
Orphée
1950
Jean Marais

Blanchet entwickelte die These, dass das Kunstwerk in seiner Entstehung der „überdurchschnittlichen Erfahrung des Dunkel" bedarf. Diese Erfahrung ist notwendig, da sie im Sinne der Katharsis die notwendige seelische Reinigung bedeutet. Sie zeigt sich daraufhin verhüllt im Kunstwerk selbst. Im Sinne des Orpheus-Mythos könnte man annehmen, dass alles, was geistig-seelisch auf uns einwirkt, mit dem, was wir sind, was wir in uns tragen, in Resonanz geraten kann. Die Re-sonanz, die den Ton zurückgibt oder ihn widerspiegelt, kann demnach auch vom Schatten induziert sein. Bei Blanchet ist insofern das Dunkel eine besondere Form des Lichtes, von der gesagt werden kann: *„Das Licht des Dunkels ist wesenhaft"* (EMRICH 2011)[1]

DER BLICK ZURÜCK

Woran im Wesentlichen aber scheitert Orpheus? Aus einer psychologischen Sichtweise ergibt sich folgende Problemstellung: Orpheus will Eurydike aus der Unterwelt des Unbewussten heraufführen ans Licht, und dabei gilt es, Eurydikes Vertrauen zu gewinnen gegen alle aufkommende Angst. Eugen Drewermann interpretiert diesen Aspekt wie folgt: *„ (...) je näher man jedoch dem Hades-Ausgang kommt, ist es nicht anders möglich, als ins Licht zu treten und das Todesdunkel aufzuhellen durch Bewusstwerdung; zu diesem Zweck muss Orpheus sich <<umkehren>> in die Vergangenheit seiner Geliebten. Er muss genau das tun, was in dem Schattenreich des Unbewussten absolut verboten ist. Er müsste (...) Eurydike dahin bringen, dass sie sich selbst umdreht und den Blick nach rückwärts wagt; dann erst könnte auch er sich ihr hinwenden, dass sie gemeinsam, beide mit dem Blick in die Vergangenheit, rückwärts den letzten Teil des Hadesaufstiegs anträten."* (DREWERMANN 2013: 670)

George Balanchine
Orpheus
2012
New York City Ballet

Hinderk Emrich hingegen sieht den Aufstieg aus dem Hades und Orpheus' Blick zurück als Versuch einer Schattenintegration. Er stellt sich die Frage, inwieweit Schattenintegration überhaupt möglich sei, ohne das Subjekt dabei zu vernichten. *„Es ist nur möglich, sich dem Schatten zu nähern, wenn das Subjekt einen „Akzent setzt".: „Das Licht ist daseinsrelevanter als das Dunkel". (...) Beide müssen in eine Richtung schauen, nämlich hin zum Licht (...) zum Licht der Vernunfts-gottheiten, der Beseelung und der Erleuchtung, der Wahrheiten."* (EMRICH 2011)[1]

George Frederic Watts
Orpheus And Eurydice
um 1860

Der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker Slavoj Žižek interpretiert diesen Aspekt wie folgt: Orpheus hat Eurydike als Person aus Fleisch und Blut verloren, doch wird er ihre schönen Züge von nun an überall erblicken können, in den Sternen am Himmel, im Glitzern des Morgentaus usw. Den narzißtischen Gewinn, den diese Wendung mit sich bringt, macht Orpheus sich schnell zu eigen: Er ist entzückt von der vor ihm liegenden Aufgabe, Eurydike poetisch zu verherrlichen. Kurz, er liebt nicht mehr *sie*, sondern die Vision, wie *er* seine Liebe zu ihr manifest werden läßt. (ŽIŽEK 2011)

Dies wirft natürlich ein anderes Licht auf die ewige Frage, warum Orpheus zurückblickte. Wir begegnen hier dem Zusammenhang zwischen dem Todestrieb und der schöpferischen Sublimierung: Orpheus' Blick zurück, ist ein Blick, durch den er Eurydike absichtlich verliert, um sie als Objekt erhabener poetischer Inspiration zurückzu-gewinnen (dabei bezieht sich Zizek auf Klaus Theweleit). Aber sollte man hier nicht einen Schritt weitergehen? Was, wenn Eurydike im Wissen um die Sackgasse, in der sich ihr geliebter Orpheus befindet, sein Sichumdrehen provoziert hätte? Vielleicht hat

sie gedacht: *„Ich weiß, daß er mich liebt; aber er hat das Zeug zu einem großen Dichter. Das ist seine Bestimmung, und er kann das in ihr liegende Versprechen nicht erfüllen, wenn er glücklich mit mir verheiratet ist. Also muß ich, wenn ich mich ethisch vertretbar verhalten will, mich opfern und ihn dazu bringen, daß er sich umdreht, um mich dadurch zu verlieren und der große Dichter zu werden, der er zu werden verdient."* Und dann fängt sie leise an zu husten oder dergleichen, um ihn auf sich aufmerksam zu machen … Für ein solches Verhalten gibt es unzählige Beispiele: Wie Eurydike dadurch, daß sie sich opfert, das heißt, Orpheus absichtlich dazu bringt, seinen Blick auf sie zu richten und sie damit in den Hades zurückzuschicken, seine Kreativität freisetzt und ihm erlaubt, seiner dichterischen Sendung zu folgen. (ŽIŽEK 2011)

Orpheus scheitert an seiner Prüfung, ihm wurde eine unerfüllbare Aufgabe gestellt und er kam ohne Eurydike in die Welt zurück. Zu seinem Leiden über den Verlust kam die Schuld, die Prüfung nicht bestanden zu haben.

Richard MacDonald
Orpheus Ascending
2009

Auguste Rodin
Orpheus und Eurydice
1887

ENTSAGUNG UNG ORPHEUS' TOD

Orpheus' Ende ist von Grausamkeit gekennzeichnet. Wir können die rasenden Mänaden als veräusserte innere Aspekte von Orpheus, als personifizierte Teile seiner verletzten Psyche ansehen. Das bipolare Begriffspaar apollinisch-dionysisch beschreibt zwei gegensätzliche Charakterzüge des Menschen und bedient sich dazu der den griechischen Göttern Apollon und Dionysos zugeschriebenen Eigenschaften. Das Wesen Apolls ist ‚Bewußtheit' im weitesten Sinn. Mit Bewußtheit verbunden besitzt er distanzierende Erkenntnis. Hierbei steht apollinisch für Form und Ordnung und dionysisch für Rauschhaftigkeit und einen alle Formen sprengenden Schöpfungsdrang. Der Gegensatz Dionysos-Apoll ist auch der Gegensatz statisch-ekstatisch. Apoll verkörpert Introversion, Dionysos Extraversion. Apoll repräsentiert das höhere, ‚solare' Ich, Dionysos das niedere, ‚lunare' Ich. (NIETZSCHE 1954: 25)

Robert Liberace
Orpheus
2017

Dionysos steht dabei für Freiheit, Vitalität, für die unerschöpfliche Natur mit ihren sich erneuernden Kräften, Lebens-/Sinnenfreude und Diesseitigkeit sowie die Unzerstörbarkeit des Lebens. Apoll hingegen steht für das Streben nach Klassizität,

Ordnung, Vollendung und ästhetische Schönheit. (BARZ 1989: 119) Nach Friedrich Nietzsche *„der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein, zum typischen ‚Individuum', zu allem, was vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht: die Freiheit unter dem Gesetz"*. (NIETZSCHE 1954: 25)

Marc Chagall
Orpheus
1969

Orpheus entscheidet sich wegen seines Schmerzes um Eurydike, der ein Teil von ihm geworden ist, gegen das dionysische Prinzip, den Rausch, die Enthemmung. Nun zerreißen ihn die Mänaden; in einem intrapsychischen Kontext zerreisst ihn der Schmerz über sein Unglück. Schonungslos, ohne semantischen Balsam werden das Leiden Orpheus' nach seiner Wiederkehr aus dem Hades und sein Ende in der Erzählung dargestellt. Der Gesang bewahrt auch Orpheus selbst vor dem Vergessen, sein Singen ist Erinnerungsarbeit. Erst als er schweigt, werden beide, Eurydike und Orpheus, endgültig zu mythischen Wesen.

Pablo Picasso
Death of Orpheus (Mort d'Orphée)
1930

Louis Bouquet
La Mort d'Orphee
1939

Ich kann nur erinnern – mehr kann ich nicht!
Steine bewegen, Tiere zu Menschen machen – wollt ihr das von mir?
Ach, wenn ihr noch Steine und Tiere seid, so sucht euch erst euren Orpheus!

FRIEDRICH NIETZSCHE

EIN AUSBLICK

DIE ZEITLOSIGKEIT DES ORPHEUSMYTHOS

Unter den antiken Mythologien ist die des Orpheus die wohl am nachhaltigsten wirkende. Man kann unschwer feststellen, daß ihre Anziehungskraft ungebrochen ist. Sie hat in jedem Jahrhundert viele Interpreten und Aktualisierungen gefunden. Mag sein, daß die Vielschichtigkeit von Orpheus' Figur (Dichter, Musiker, Sagenheld bei den Argonauten, Mittler zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt, Religionsstifter, Geheimnisträger oder Mysterienpriester, Magier, Zivilisationsbringer, Liebender, Jenseitsreisender, einer mit den Hadesmächten Ringender, Opfer und Märtyrer) dazu beigetragen und ein breites Band spiritueller, künstlerischer und emotionaler Interpretationen ermöglicht hat. Gerade dem Künstler muß er, der seine ‚Gabe' (Leier) von einem Gott (Apoll) erhalten hat, als Mittler zwischen Magie und Schöpferkraft, Religion und Kunst gelten; ein Zauberer der kreativen Idee, ein Kunstwerk und eine Offenbarung: Orpheus als Urbild des Künstlertums. Doch kann der innere Reichtum dieser mythischen Persönlichkeit seine anhaltende Wirkung nicht ausreichend erklären, denn mentale und ideale Vorlagen zur Identifikation gibt es genug und auch anderswo. Orpheus' Wirkung muß vielmehr auf der Einheit und Gesamtheit seiner Aspekte beruhen, die die irdische Gegensätzlichkeit, die dualistische Welt, überwindet und zu jener paradiesischen Einheit führt, wo ihm Lamm und Löwe einträchtig zu Füßen liegen.

John William Waterhouse
Study For Nymphs Finding The Head Of Orpheus
1900

Weit über die Allegorie hinausweisend ist der Orpheusmythos als sich selbst fortzeugende geistige Bewegung noch heute lebendig, und die Rollenvielfalt des Orpheus entspricht einer ebenso vielfältigen Rezeptionsgeschichte: alle Kunstgattungen haben sich des Mythos angenommen. Wegen des nahen Beieinanderseins von Sangeskunst, Sehertum und urtümlicher Weisheit konnte Orpheus ebenfalls zu der Gestalt des göttlich inspirierten Theologen und Religionsstifters anwachsen. Die Orphiker z.B. konnten keine geeignetere mythische Persönlichkeit finden, um ihre Jenseitslehre als Erlebnis und Erfahrung beglaubigen zu lassen. Trotz Entmythologisierung und der Entmystifikation des Todes bleibt jedoch die Herausforderung, sich täglich der Vergänglichkeit zu stellen. (WIESAUER 2001)

Leonora Carrington
Orpheus
1953

LITERATURVERZEICHNIS

BARZ, Helmut (1989): *Die zwei Gesichter der Wirklichkeit*, Zürich/München

BUGARD, P. (1934): *L'interprétation psychanalytique du Mythe d'Orphée et son application au symbolisme musical* , Rev. Franc. Psychanal., 7: 321–371

COCTEAU, Jean (1988): *Werkausgabe Bd., 8 Filme*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M.

DIELS, Hermann (2004): *Die Fragmente der Vorsakratiker*, Weidmannsche Hildesheim

DREWERMANN, Eugen (2013): *Die Liebe, Leid und Tod. Daseinsdeutungen in antiken Mythen*, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern

EDINGER, Edward F. (1990): *Der Weg der Seele, Der psychotherapeutische Prozeß im Spiegel der Alchemie*, Kösel-Verlag GmbH&Co, München

FREUD, Sigmund (2013): *Jenseits des Lustprinzips*, Phillip Reclam jun. GmbH&Co KG, Stuttgart

FREUD, Sigmund (1917): T*rauer und Melancholie in: Kleine Schriften II*, Kindle Edition

JELINEK, Elfriede (2012): S*chatten (Eurydike sagt) in: Theater heute 10/2012 (Beilage)*

JUNG, Carl Gustav (1971): *Die Struktur der Seele in: Gesammelte Werke Bd. 8: Die Dynamik des Unbewussten,* Olten

JUNG, Carl Gustav (2011): *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste in: Gesammelte Werke Bd. 9/I,* Patmos Verlag

JUNG, Emma (1990): *Animus und Anima,* Bonz Verlag GmbH, Fellbach-Öffingen

KAST, Verena (2008): S*ich einlassen und loslassen, Neue Lebensmöglichkieten bei Trauer und Trennung,* Herder Spektrum, Freiburg

KERÉNYI, Karl (2016): *Die Mythologie der Griechen, II,* Klett-Cotta

KRAATZ, Mathias (1998): *Rilke, Rainer Maria – Sonette an Orpheus*

LEISI, Ernst (1987): *Rilkes Sonette an Orpheus,* Gunter Narr Verlag, Tübingen

MÜLLER, Lutz, MÜLLER, Anette Hrsg.: DANIEL, Rosmarie in *Jung Journal 25: Geheimnis Nacht*

NEUMANN, Erich (1997): *Die große Mutter,* Walter Verlag

NEUMANN, Erich (1974): *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins,* Kindler Verlag GmbH, München

NIETZSCHE, Friedrich (1954): *Die Geburt der Tragödie*, in: NIETZSCHE, F.: Werke in drei Bänden, Hg. von Karl Schlechta, München

PAVESE, Cesare (1989): *Gespräche mit Leuco,* Claassen Verlag, Düsseldorf

PINDAR: *Phytiae, VI*

PLATON: *Symposion*

RAVE, Klaus (1984): O*rpheus bei Cocteau. Eine psychoanalytische Studie zu Jean Cocteaus dichterischem Selbstverständnis,* Lang-Verlag, Frankfurt a.M.

RILKE, Rainer Maria (1950): *Die Briefe an Gräfin Ssizzo 1921-1926.,* Insel-Verlag, Wiesbaden

RILKE, Rainer Maria (1955-1966): *Sämtliche Werke. Bd.1. Die Sonette an Orpheus,* Wiesbaden und Frankfurt a.M.

SCHMIDT, Kurt, Hrsg. (2003): *Buddhas Reden. Majjhimanikaya. Die Lehrreden der mittleren Sammlung,* Werner Kristkeitz Verlag

SCHWAB, Gustav (1982): *Sagen des klassischen Altertums*, Insel Verlag, Frankfurt a. M.

VON FRANZ, Marie-Louise (2003): *Träume*, Königsfurt Verlag, Krummwisch bei Kiel

VON FRANZ, Marie-Louise (1990): *Schöfungsmythen*, Kösel Verlag GmbH & Co, München

WEIL, Simone (1959): *Vorchrichliche Schau*, München

WIESAUER, Wolfgang (2001): *Der Orpheusmythos in der Malerei des 19.Jahrhunderts auf Basis seiner Rezeptions- und Wirkungsgeschichte: Recherchen zu einem unsignierten Gemälde,* Salzburg

ŽIŽEK, Slavoj (2011): *Die Psyche des Orpheus*, in *Lettre International LI 095: Europas grosse Krise*

INTERNETQUELLEN

1 http://www.jung.institut-muenchen.de//download/vortraege/Emrich_orpheus_mythos.pdf

2 http://de.wikipedia.org/wiki/Orpheus

3 https://de.wikipedia.org/wiki/Ouroboros

4 https://anthrowiki.at/Schlangen

5 http://www.textlog.de/17724.html

6 http://fpjelinek.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/proj_ejfz/PDF-Downloads/Schulte_Stimme_im_Schattenreich.pdf

GERHARD BURDA

Komplexe. Verbindung und Trennung im psychischen Raum

Der Aufsatz gliedert sich in zwei Teile: Im ersten Teil wird das Konzept der Komplexe in der Analytischen Psychologie aus einer psychotherapiewissenschaftlichen Perspektive heraus beleuchtet. Komplexe werden dabei als *Verbindungs- und Trennungsverhältnisse* bzw. *Medien* im psychischen Raum dargestellt. Der zweite Teil widmet sich dem komplexen Zusammenspiel unterschiedlicher Erkenntnismodi bei Descartes und der psychologischen Deutung alchemistischer Prozesse. In beiden Fällen wird sich die zentrale Bedeutung der Imagination für das jeweilige Verständnis von Selbst und Welt erweisen. Dieser zweite Teil amplifiziert die Thematik des ersten Teiles, er kann aber auch unabhängig von jenem gelesen werden.

1 KOMPLEXE IN DER ANALYTISCHEN PSYCHOLOGIE: EINE PSYCHOTHERAPIEWISSENSCHAFTLICHE BETRACHTUNG

EINLEITUNG

Am 23. 6. 2018 fand der Forschungstag von *infap3* in Stuttgart statt. *Infap3* ist eine Forschungsgemeinschaft von Kollegen aus der Schweiz, Deutschland und Österreich aus dem Umfeld der *Analytischen Psychologie* (AP). Das Thema war *Komplexpsychologie im klinischen Kontext*. Die Beiträge und Diskussionen an diesem Tag haben mich dazu

bewogen, einen Blick nicht von innen als Analytiker, sondern von außen, aus einer psychotherapiewissenschaftlichen Perspektive, auf das Thema Komplex zu werfen.

Psychotherapiewissenschaft (PTW) ist eine recht junge Disziplin, deren Gegenstand, salopp gesagt, alles rund um das Thema Psychotherapie (PT) ist (Theorien, Praxis, Prozesse, Historisches usw.). PTW ist nicht mit Forschungen aus dem psychotherapeutischen (pt) Umfeld zu verwechseln, sondern soll eine eigene, wissenschaftliche Perspektive auf PT darstellen. Ich möchte hier meinen Ansatz kurz vorstellen und ihn auf das Konzept des Komplexes anwenden.

PTW kann zunächst deskriptiv vorgehen. Unter einem deskriptiven Gesichtspunkt lässt sich zum Komplex – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – feststellen, dass er:

- in der AP einen Knotenpunkt (Episode, Landschaft, Raum etc.) in der Psyche (individuell, kollektiv, kulturell) darstellt, der auf das Bewusstsein einwirkt und ein eigenes Denken, eine bestimmte Emotionalität, veränderte Realitätserfahrungen, eine eigene Phantasietätigkeit usw. entwickelt
- für die PT relevant ist
- eine Referenz für Messverfahren bietet (z.B. Assoziationsexperiment)
- ein Mittel darstellt, Pluralität zu denken (Psyche nicht als Einheit, sondern als „Konstellation")
- einen Filter zwischen archetypischer und persönlicher Ebene bildet (der Komplex verbindet und trennt diese Ebenen zugleich[1])

Gehen wir nun zu einem eher re-visionären Gesichtspunkt über. Dazu ist im Vorfeld ein *metatheoretisches* Instrument zu entwickeln, das dem Anspruch gerecht werden kann, auf sämtliche Therapieformen anwendbar zu sein. Dies kann nur insofern beansprucht werden, als es gelingt, sämtliche Therapieformen auf einen gemeinsamen Boden zu stellen. Folgender Ansatz wird vorgeschlagen: Therapieformen haben vielleicht

1 Ich fasse den Komplex daher als *Medium* oder *Verbindungs- und Trennungsverhältnis* (VTV) in einem *plurimedialen Kontext* auf. In der AP entstehen Komplexe durch Erfahrungen mit frühen Bezugspersonen. Es verbinden sich also Wahrnehmungen, Affekte, Phantasien, Sprache, Denken etc.; damit haben wir weitere Medien gegeben, die im Hinblick auf Komplexe relevant sind. Alle genannten Medien stellen Verbindungs- und Trennungsverhältnisse dar und mediatisieren einander gegenseitig in ihrer jeweiligen *Selbst-Differenz.*

unterschiedliche Schwerpunkte (Bild, Sprache, Verhalten etc.), aber alle arbeiten auf eine Art und Weise, die sich als *medial* charakterisieren ließe. PT ist dem zufolge ein *medialer Prozess*, in dem alles Vorkommende – Prozesse, Theorien, Personen, psychische Vorgänge usw. – als *Medium* aufgefasst werden kann. Was dies meint, soll nun näher ausgeführt werden.

1.1 THEORETISCHE GRUNDANNAHMEN

Ich habe diesen medialen Ansatz in *Formate der Seele* (2012) und anderen Arbeiten ausführlich vorgestellt. Hier sind die wichtigsten erkenntnistheoretischen bzw. ontologischen Grundannahmen kurz dargestellt:

1) Der Zugang zur Wirklichkeit an sich und zu den Gegenständen des Wissens wird in den Wissenschaften grundsätzlich entweder als a) möglich (Realismus, *Mythos vom Gegebenen* etc.) oder b) als nicht möglich erachtet. In letzterem Fall gibt es nur unsere Konzepte, die nichts über eine Wirklichkeit an sich aussagen (Konstruktivismus, Strukturalismus, Dekonstruktion etc.).

   Am Beispiel des Komplexes: Entspricht er tatsächlich einer Realität oder ist er nur ein Konzept, zu dem Jung induktiv kam (über Wortassoziationen), ein Konzept, mit dem wir jetzt insofern deduktiv arbeiten, als wir ihn in der pt Arbeit oder beim Assoziationsexperiment voraussetzen?

   Interessanterweise lässt sich nun mit beiden Ansätzen, also sowohl mit a) als auch mit b) *pragmatisch* arbeiten, d.h. jede Annahme über den Zugang zur Wirklichkeit zeitigt in jedem Fall Folgen im weiteren Prozess.

2) Die Richtigkeit von a) bzw. b) kann grundsätzlich weder verifiziert noch falsifiziert werden, da wir aus dem Prozess nicht aussteigen können. Wir verfügenüber keine so genannte *God-Eyes-View*, die uns darüber aufklären könnte, ob unsere Annahme *letztlich* stimmt oder nicht.

3) Wenn dem so ist, dann folgt daraus, dass *jeder erkenntnistheoretische Ansatz in letzter Hinsicht phantasmatisch* ist. Das gilt natürlich auch für den hier vorgestellten Ansatz; er ermöglicht aber als *Theorie 2. Ordnung* sich selbst radikal zu hinterfragen (Stichwort: *Phantasma vom Phantasma*[2]).

2 Siehe dazu Burda 2010, 2011, 2012.

4) Unser Bestreben nach Wissen setzt zwei Pole bzw. einen *basalen Dualismus* voraus. Es gibt z.B. immer ein Gegenüber von Subjekt und Objekt, eineInte ntionalität oder etwa eine angenommene Wirklichkeit „dahinter", die direkt adressiert werden kann (a) bzw. die nicht zugänglich ist (b).

5) *Verbindung und Trennung* sind jene beiden Grundoperationen, die Erkennen und Wissen grundsätzlich bestimmen. Sie finden sich in all unseren Theorien und Identifikationen. (Dies werde ich später anhand des Komplexes genau darstellen.) Beide Operationen sind letztlich phantasmatisch (Siehe 3). Das Phantasmatische zeigt sich etwa daran, dass zu einem Phänomen unterschiedliche und oft gegenteilige Auffassungen möglich sind (Siehe 1), mit denen in der Praxis jedoch sehr wohl gearbeitet werden kann.

6) Wir können grundsätzlich auch nicht bestimmen, welcher der beiden Grundoperationen – Verbindung oder Trennung – das Primat zukommt. Das heißt, wir können folglich auch nicht sagen, ob am Anfang eine Einheit (die sich aufteilt) oder eine Vielheit (die sich erst zu einer Einheit verbindet) steht[3].

7) Das bedeutet auch, dass einem beliebigen Phänomen keine (wesensmäßige, finale) Identität zukommt, die eindeutig bestimmt werden kann. Jeder Versuch einer eindeutigen Bestimmung schließt z.B. auch andere Aspekte aus, die aber sehr wohl implizit in der Definition aufscheinen. Phänomene sollen deshalb nicht als mit sich selbst identisch seiend, sondern als *selbst-different* aufgefasst werden.

Am Beispiel des Komplexes: Es gibt, und das haben die Diskussionen am Forschungstag gezeigt, unterschiedliche Auffassungen zu ihm. Für manche gibt es z.B. nur *negative* Komplexe – etwa für Isabelle Meyer (Komplexe entstehen als Folge mangelnder Bedürfnisbefriedigung) oder für Verena Kast (Komplexe entstehen als Folge des Zusammenstoßes von archetypischen Erwartungshaltungen und äußerem Geschehen, wenn die Bindungserfahrung aussetzt); für manche strukturieren sie dagegen *jede* Erfahrung, wirken also nicht nur negativ, sondern auch positiv. Diese Annahme werde ich weiter unten vertreten.

---

3 Ein Beispiel: Jungs Selbsttheorie beginnt mit einer Einheit, Freuds PA mit einer polymorphen Organisation. Was stimmt?

8) Ich bezeichne Phänomene als *Selbst-Differenzen* oder auch als *Medien*. Ein Medium, so die leitende Annahme, steht a) sowohl zu sich selbst als auch b) zu anderen Medien in einem sich permanent verändernden *Verbindungs- und Trennungsverhältnis*.

In Bezug auf a) heißt das z.B., dass wir nie mit uns selbst identisch sein können. Diesen Umstand drücken bereits Bezeichnungen wie *Selbstbewusstsein* (Bewusstsein von uns selbst) oder *Person* (Maske, d.h. etwas ist „dahinter") aus, die allesamt die vorhin angesprochene Zweipoligkeit beanspruchen.

9) Medien zeichnet insgesamt aus, dass sie auf andere Medien verändernd einwirken und dabei zugleich selbst verändert werden. Es gibt somit einen übergreifenden, interdependenten Verweisungszusammenhang.

Ich werde das Ausgeführte nun anhand des Verhältnisses von Ich und Komplex darstellen.

1.2 PHÄNOMENOLOGIE UND PHÄNOMEDIOLOGIE DES KOMPLEXES

Starten wir mit einer kurzen Phänomenologie des Komplexes: Der Komplex bildet einen Kristallisationspunkt in der Psyche. Er zeigt sich im Verhalten, er zeigt sich affektiv-emotionell, kognitiv und in der Phantasietätigkeit (Verena Kast), er agiert wie eine eigenständige Teilpersönlichkeit, er erzeugt eigene, innere Räume (Gustav Bovensiepen), er initiiert Bedeutungszuschreibungen, Identifikationen und Realitätsverzerrungen. Auf dieser phänomenologischen Ebene arbeiten wir mit Daten, die beobachtet und gemessen werden können. Der Komplex zeigt sich nämlich auch in verzögerten Antworten oder Reaktionen beim so genannten *Assoziationsexperiment*. Dieser Zugang ist mehr oder weniger empirisch.

Wechseln wir nun von der phänomenologischen Perspektive zu einer *phänomediologischen*: Hier fassen wir den *Komplex als Medium* auf, also als etwas, das nicht nur beobachtbare und messbare Daten (*Mediate*) produziert, sondern als ein besonderes Verbindungs- und Trennungsverhältnis (VTV), das verändernd in einem plurimedialen Kontext auf andere Medien wirkt. Dieses VTV zeigt sich bereits in der Definition des Komplexes: Er ist eine „Teilpsyche" (=Trennung), steht aber – außer er ist gänzlich dissoziiert – in einem Netzwerk von Verbindungen mit anderen Komplexen und

dem Ichkomplex, das die gesunde Psyche auszeichnet. Grundlage dieses phänomediologischen Ansatzes ist die erkenntnistheoretische Reflexion auf den phantasmatischen Aufbau sämtlicher Wirklichkeitsauffassungen (Siehe vorhin unter 1/3).

Gehen wir nun von folgendem Dual aus:

Ich(-Komplex) – Komplex

Verbindung und Trennung sind hier auf zwei Pole aufgeteilt. Das Ich steht für Verbindung, der Komplex für Trennung. Der Komplex führt durch seine diversen Wirkungen eine Differenz, etwas Fremdes in den Ichkomplex ein, er wirkt verändernd auf ihn, trennt gewissermaßen die Verbindung des Ich mit sich selbst bzw. auch mit der gesamten Psyche und bindet zugleich das Ich ans Komplexgeschehen.

In der Therapie wird nun genau daran gearbeitet: Es wird versucht, eine bewusste Verbindung zum Komplex herzustellen und das durch ihn Angestoßene zu „integrieren". Das Ich und seine Selbstidentifikationen werden dadurch differenzierter. Hier wird vielleicht deutlich, dass nicht nur der Komplex *Medium des Ich* ist, sondern dass umgekehrt auch das Ich als *Medium des Komplexes* verstanden werden kann, da es auf ihn verändernd einwirken kann. Mit Ich und Komplex haben wir also zwei Medien vor uns, die sich im Prozess gegenseitig mediatisieren[4]. Der Komplex ist, fassen wir zusammen, Medium im psychischen Prozess[5].

1.3 KOMPLEX, PSYCHE, SELBST

Der Beschäftigung mit dem Dual von Ich und Komplex haftet natürlich etwas Reduktives an, da das Dual in einen viel größeren theoretischen Kontext eingebettet ist, in dem weitere Strukturen wie *Psyche*, *Archetyp* und *Selbst ebenso mediale Funktionen* innehaben und in die Überlegungen mit einbezogen werden sollten. So könnte z.B. die Stellung des Komplexes zwischen archetypischer und persönlicher Ebene thematisiert werden. Es könnte auch nach der Rolle und dem Zusammenspiel besonderer Medien wie

4 Dass der Komplex ein Medium ist, zeigt sich auch daran, dass andere Medien bzw. Verbindungs-Trennungs-Verhältnisse an seiner Entstehung beteiligt waren (Eltern, besondere Situationen usw.).

5 Am Rande: Wenn ich hier über Komplexe schreibe, ist der Komplex auch Medium meines Prozesse und des Prozesses aller potentiellen Leserinnen und Leser.

Wahrnehmung, Affekt, Kognition, Phantasie und Sprache in Zusammenhang mit dem Komplexgeschehen gefragt werden. Diese letztgenannten Punkte möchte ich nun etwas genauer ausführen. Dabei wird sich ein – im wahrsten Sinn des Wortes – „komplexes" mediales Geschehen zeigen, in dem unterschiedliche Medien wie Affekt, Bild, Begriff usw. einander verbindend-trennend durchdringen und gegenseitig mediatisieren.

Gehen wir dazu von folgender Definition des Komplexes aus, bei der das Wort *Medium* durch die Bezeichnung *Verbindungs-Trennungs-Verhältnis* (VTV) ersetzt wird, um das Verständnis etwas zu erleichtern. (Ein Medium – d.h. jedes Seiende – lässt sich ja, wie gesagt, auch als VTV charakterisieren.)

Der Komplex wird im Folgenden also als VTV (in) der Psyche aufgefasst. Das kann a) rein als auf innerseelische Strukturen bezogen verstanden werden. Psyche kann aber b) auch als innen und außen umgreifend gedacht werden (*esse in anima*, In-der-Seele-Sein). In diesem Fall markiert der Komplex die *Grenze*, an der sich innen und außen sowohl miteinander verbinden als auch voneinander trennen. Dem entspricht, dass der Komplex sowohl durch innere als auch durch äußere Reize angestoßen („konstelliert") werden kann. Dieser Aspekt betrifft auch die angenommene Genese des Komplexes, bei der sich ähnliche Erfahrungen mit frühen Bezugspersonen oder auch Situationen unter dem Primat einer Emotion/eines Affekts zu einem Komplex – d.h. zu einem Geflecht (*flectere*) aus Strebungen, Phantasien, Komplexgedanken, Empfindungen etc. – zusammenfügen[6].

Was ist mit *Psyche* in diesem Zusammenhang gemeint? Wie gesagt, der Komplex ist in der Analytischen Psychologie u.a. ein Mittel, um *Pluralität* zu denken. Im Komplex lebt damit ein Teil sehr alter Vorstellungen über die *Psyche* weiter. Im altgriechischen Denken gab es ja zunächst unterschiedliche, den Göttern zugesprochene Erregungsherde (*thymos*, *phrenes*, *nous* …), die erst allmählich unter dem Psyche-Begriff vereinheitlicht wurden. *Psyche* war ursprünglich nur die Atemseele, die den Menschen im Sterben verließ. Auch unser moderner Psyche-Begriff schillert noch zwischen diesen

6 Damit verbunden sind auch bestimmte Identifizierungen und eine bestimmte Erfahrung von Realität. Vom Ichkomplex aus betrachtet kann der Komplex das Trennende („negativer Komplex", das Ich destabilisierend) oder das Verbindende („positiver Komplex") evozieren. In beiden Fällen bedarf es des jeweils kompensierenden Gegenteils – also im ersten Fall der Verbindung, im zweiten Fall des Trennenden (z.B. ein zu starker positiver Mutterkomplex wird ohne Trennendes negativ).

Vorstellungen von Einheit und Vielheit[7].

Wenn man nun bedenkt, dass das Ziel der PT nach C.G. Jung letztlich auf *Selbstwerdung* (*Individuation*) ausgerichtet ist, dann könnte der – nun auch als VTV verstandenen – Psyche die Rolle eines *Selbstmediums* zugesprochen werden. Psyche soll jenes Medium sein, bei dem es um die Herausbildung und Umbildung von Identität/en und in weiterer Folge um Sinnfindung geht. Ein Thema, das am Forschungstag vermehrt zur Sprache kam, war gerade auch die prominente Rolle des *Sinns* im Ansatz Jungs. Dazu ein spekulativer Gedanke, den ich hier noch zur Diskussion stellen möchte. Ich würde meinen, dass Komplexe nicht nur eine feststehende Realität oder ein „Realitätsprinzip" verzerren, sondern dass sie eine je eigene Realität erzeugen, die bestimmte Identifikationen provoziert.

Ob diese eigene Realität nur einen *inneren Raum* (Bovensiepen) betrifft, oder ob es um etwas innen und außen Umgreifendes, also um ein *psychisches Feld*, geht, sei hier nicht gefragt. Mir scheint jedoch, dass mit diesen Komplexrealitäten nicht nur bestimmte Identifikationen verbunden sind, sondern dass damit immer auch ein bestimmtes Sinngefüge gegeben ist. Auf diesen Gedanken brachten mich sowohl Isabelle Meyer, als sie – angeregt durch die Schematherapie – die Entstehung eines negativen Komplexes mit unerfüllten Bedürfnissen in Zusammenhang brachte, als auch Gustav Bovensiepens Bemerkung, dass Bedeutung aus der Erfüllung archetypischer Erwartungen im inneren Raum entsteht.

Ich würde hier ergänzend fragen, ob nicht auch die Nicht-Erfüllung dieser Erwartungen das Entstehen von Bedeutung und Sinn impliziert. In diesem Fall könnte man weiter spekulieren, dass Komplexe auch so etwas wie vielfältige potentielle Sinninseln im psychischen Feld darstellen, die sich – sowohl positiv als auch negativ – nicht nur auf das Ich, sondern auch auf das Selbst beziehen lassen, da die Identifikationen des Ich immer innerhalb eines bestimmten Sinnhorizontes und nicht im luftleeren Raum stattfinden. Eben dieser Sinnhorizont ließe sich als Selbst verstehen. Vom medialen Ansatz her gesehen stellt das Selbst somit ein besonderes VTV dar, das mit dem Mediatisieren von Sinn in Zusammenhang zu sehen ist. Ich fasse das Selbst demgemäß als *Sinnmedium* auf.

---

7 Etwas Ähnliches findet sich auch beim Komplex, bei den Archetypen und den Trieben i.S. Freuds „mythologischer Wesen".

1.4 ICH UND AFFEKT

Der Affekt wirkt gemäß der Definition des Komplexes als Bindekraft des Komplexes und lässt sich – und das möchte ich hier untersuchen – analog zum Ich bzw. zum Denken[8] verstehen, das die mannigfaltigen Sinneseindrücke synthetisiert. Der Affekt erweckt den Eindruck eines frühen „Denkens", das die sich an ihn anbindenden Erfahrungen mit frühen „Objekten" synthetisiert. Zieht man dies in Betracht, dann heißt das auch, dass der Komplex *nicht* notwendigerweise pathologisch sein muss, sondern dass sich seine Negativität nur in Verbindung mit bestimmten Beziehungserfahrungen oder Situationen einstellt und verhärtet.

Affekte beziehen sich alle auf das Ich. Das Ich ist aber nicht der jeweilige Affekt, sondern gerät nur unter eine spezielle emotionale Färbung, die sich in der Dominanz eines Komplexes ausdrücken kann. Man kann deshalb sagen, dass der Komplex – die „Komplexbrille" – unsere Erfahrungen insgesamt organisiert, und zwar negative wie positive Erfahrungen gleichermaßen. Hier könnte auch gefragt werden, ob das Ich tatsächlich je ganz *neutral* sein kann, wie bisweilen angenommen wird, oder ob zum Ich nicht immer auch schon eine Art „Selbstgefühl" gehört[9].

Der Affekt und seine Bilder lassen sich, psychoanalytisch gesprochen, mit dem Primärvorgang in Beziehung setzen, der z.B. in *Individualmythen* erschlossen werden kann. In Individualmythen finden sich regelmäßig Motive, die an diverse Mythologien erinnern. Diese Motive können therapeutisch genutzt werden, da sie einen Lernprozess anstoßen können, der sowohl den Primärprozess als auch den Sekundärprozess betrifft.

Fassen wir zusammen: Wenn wir in Betracht ziehen, wie sehr Ich, Komplex und Affekt aufeinander einwirken, dann fällt es nicht schwer, sie als Medien aufzufassen, die einander gegenseitig in ihrer Selbst-Differenz mediatisieren.

---

8 Mit dem Ich bzw. dem Denken gibt es eine interessante Nähe zu Bion, bei dem das in ein Alphaelement umgewandelte Betaelement dem Denken als Möglichkeit zur Verfügung steht, Verbindungen herzustellen.

9 Ich werde dies im zweiten Teil des Textes in Zusammenhang mit Descartes und der Alchemie genauer ausführen. Dabei wird herausgearbeitet, dass das Ich bzw. der Ichkomplex als plurimediales Gebilde aufzufassen ist, an dem sowohl Mentales als auch Körperliches mitbeteiligt ist. Das Ich kann demnach nicht als etwas rein Geistiges oder rein Körperliches (etwa als Epiphänomen des Gehirns) verstanden werden. Es ist vielmehr in jeder seiner Situationen – ob passiv oder mehr aktiv, ob reflexiv oder präreflexiv – gleichermaßen gesprochen wie sprechend, gefühlt wie fühlend, imaginierend wie imaginiert, denkend wie gedacht, wahrgenommen wie wahrnehmend und mental wie materiell.

1.5 KOMPLEX UND BEGRIFF

Der Komplex ist in der AP auch ein Mittel, das Verhältnis von *Allgemeinem und Besonderem* zu denken. Dabei verteilen sich Einheits- und Vielheitsvorstellungen nach zwei Richtungen:

a) *vertikal* – das Allgemein-Archetypische wird als Einheit betrachtet, das Existenziell-Besondere (Bilder, aber auch einzelne Menschen usw.) als Vielheit unter dieser Einheit;

b) *horizontal* – das Archetypisch-Allgemeine stellt eine Vielheit dar, das Individuum die Einheit.

Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem lässt sich somit nach zwei Seiten denken: entweder als Vorrang des Allgemeinen oder als Vorrang des Besonderen, des Einzelfalls. Der Komplex setzt nun genau diese Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen voraus, die auch für unsere Begriffe und die Sprache wichtig ist. Die Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem in der Sprache markierte historisch den Beginn wissenschaftlichen Denkens (Platon, Aristoteles) und das Ende des mythischen Denkens. Der Begriff trennte nämlich die (mythische) Unmittelbarkeit, in der Allgemeines und Besonderes noch eine ursprüngliche Einheit bildeten[10]. Der Komplex wirkt nun ähnlich wie der Begriff: einerseits wie ein Filter zwischen innen und außen und andererseits wie ein Filter zwischen archetypischer und individueller Ebene.

Komplex und Begriff markieren gleichermaßen eine Schnittstelle zwischen Allgemeinem und Besonderem. Bei Begriff und Komplex geht es um spezifische Verbindungs- und Trennungsverhältnisse, die sich darauf beziehen, dass sich mit dem Spracherwerb ein Abstand vom Primärprozess etabliert. Diese Schnittstelle ist in Hinblick auf das *Assoziationsexperiment* bedeutsam, da an ihr Allgemeines und Besonderes bzw. Archetypisch-Kollektives und Individuelles aufeinander treffen. Das Assoziationsexperiment setzt Wörter/Begriffe und Affekte/Bilder in Verbindung zueinander. Diese Verbindung kann problematisch sein (negativer Komplex) oder auch nicht (positiver Komplex). Im Experiment kann sich sowohl Positives als auch Negatives zeigen. Bei diesem Testverfahren zeigt die Reaktion auf Reizwörter die *Qualität* des jeweiligen Verhältnisses zwischen einem Komplex bzw. mehreren Komplexen und dem

10 Vgl. dazu Hübner 2002.

Ichkomplex. Je nach Qualität kann dabei das Trennende oder das Verbindende im Vordergrund stehen. Wenn es dabei zu auffälligen Reaktionen kommt, dann sagt das ebenso etwas über einen Komplex aus, wie keine auffällige Reaktion. Diese Ansicht widerspricht einer Auffassung, die den Komplex nur in seiner negativen oder dysfunktionalen Form kennt[11].

1.6 MYTHOS UND KOMPLEX

Mythologisches Material kann nun in der PT dazu herangezogen werden, um den durch den Spracherwerb entstandenen Abstand zu überbrücken. Dem Bewusstsein wird dadurch verdrängtes Material wieder zugänglich[12]. Mythen stellen ein mit symbolischen Formen aufgefülltes und affektiv aufgeladenes „Zwischenreich" (Freud) dar, das im analytischen Prozess erschlossen werden kann. In diesem Prozess verwickeln sich Vereinigung und Trennung unablässig ineinander. Der Mythos platziert sich gewissermaßen an der Schnittstelle zwischen dem verdrängten Primärprozesshaften und der sekundären Bearbeitung[13] bzw. zwischen Affekt/Phantasie und Denken.

Der Mythos verbindet somit das Bewusstsein (Sekundärprozess, Sprache, Einsicht) mit dem am Lustprinzip orientierten, affektiv-bildhaften Primärprozess. Er greift auf symbolische (Beziehungs-)Formen und affektive Besetzungen zurück, in denen Bild und Abgebildetes, Name und Bezeichnetes, Darstellung und Dargestelltes noch nicht wirklich voneinander geschieden sind, sondern noch vom Affektkern des Komplexes verschmolzen werden.

Durch die regressive Verbindung zum primärprozesshaften, noch undifferenzierten, affektiv besetzten mythologischen Material kann deshalb zunächst eine paradoxe Entdifferenzierung von den bereits sprachlich gefassten und auf Verdrängung ausgerichteten Inhalten des Sekundärprozesses angestoßen werden. Auf

---

11 Siehe dazu auch Dieckmann (1991, 3): „Ein sehr wichtiges Problem in der Komplextheorie ist die Tatsache, dass auch die gesunde menschliche Psyche aus Komplexen aufgebaut ist, was besagt, dass Komplexe keineswegs immer nur pathologische Eigenschaften entfalten, sondern für die gesunde Entwicklung der Psyche und alle Neuerwerbungen in den wichtigen Lebensphasen des Individuums erforderlich sind."

12 Siehe dazu Brüggen 2016.

13 Der Mythos ist immer auch Produkt und nicht nur Ausgangsmaterial, wie z.B. auch die orale Mythentradition in Form vielfältigster Variationen eines mythischen Themas erweist.

dieser Basis kann affektives Lernen (v.a. Trauerarbeit) angeregt werden. Wenn dies gelingt, kann eine erneute Differenzierung erfolgen und eine Haltung entstehen, die gegenüber früheren Einstellungen den Vorzug hat, dass nicht mehr nur verdrängt werden muss.

1.7 AFFEKT UND SPRACHE

Bei Freud verläuft der Primärprozess von Wünschen und Vorstellen unbewusst. Ausnahme sind die Reizspannungen der Lust-Unlust-Empfindungen und die Objektwahrnehmungen. Das Bewusstsein, so die Annahme Freuds, erfährt die Reizabfuhr als lustvoll, die Erhöhung als Unlust. Durch die wiederholte Verbindung bestimmter äußerer Objekte mit Lust- bzw. Unlusterleben entsteht eine bestimmte emotionale Färbung[14]. Diese ist das eigentliche Bindemittel des Komplexes. Mit dem Spracherwerb tritt nun ein neues Lernen auf den Plan: Die primären Lust- bzw. Unlusterlebnisse werden allmählich mit sprachlichen Ausdrücken verbunden, die dem Kind neue Möglichkeiten eröffnen. Es erlangt nun die Fähigkeit, Objekte vorzustellen zu können. Die Wortvorstellungen werden dann nicht mehr mit den zugrunde liegenden Wünschen und dem Lust- bzw. Unlusterleben identifiziert, sondern repräsentieren diese nur. Dadurch trennen sich auch die für den Primärvorgang charakteristischen Identifikationen von Repräsentanz und Repräsentiertem. So entsteht eine gewisse Unabhängigkeit vom Primärprozess. Diese Differenzierung ist die Grundlage dessen, was in der AP als Dialog mit dem Unbewussten angestrebt wird.

Wenn wir dies auf das Assoziationsexperiment umlegen, dann heißt das, dass auffällige, an bestimmte Begriffe bzw. Vorstellungen gebundene, die freie Assoziation störende Reaktionen noch näher am Primärprozess und damit am affektiv aufgeladenen, lebensgeschichtlich-mythischen Material verblieben sein müssen und deshalb von den Bewertungen des Sekundärprozesses weiter entfernt sind oder sich mit diesen spießen.

---

14 Unbewusst bleibt dabei, dass es im Grunde innere Verbindungen sind, die vom Subjekt in der Projektion auf das verführerische Objekt erlebt werden. Der Primärvorgang stellt somit eine *Wahrnehmungsidentität* im Unterschied zur Denkidentität des Sekundärvorgangs her, die sich bis zur halluzinatorischen Wunscherfüllung steigern und das Subjekt z.B. dazu veranlassen kann, von verlorenen Objekten so lange nicht zu lassen, bis die aufstauende Reizspannung sich neue Bahnen suchen kann.

1.8 ZUR MÖGLICHKEIT EINER DIFFERENZIERUNG VON KOMPLEXEN

Ich habe mich hier auch auf Freud bezogen, um den Zusammenhang von Primär- und Sekundärprozess bzw. von Komplex, Affekt, Bild, Sprache und Ich in Hinblick auf das Assoziationsexperiment genauer zu illustrieren. Dabei wurde auch auf die Arbeit mit mythologischem Material eingegangen. Nun stehen bei Freud die Mythen von Ödipus und Narziss, von der Tötung des Urvaters und von *Eros* und *Thanatos* im Zentrum seiner Ausführungen – Mythen, die Freud größenteil konkretistisch und naturalistisch (Brüggen 2016, 70) verstand. Ich meine nun, dass sich von Freud ausgehend durchaus fruchtbare Anregungen zur Kategorisierung von Komplexen gewinnen lassen. Dazu ist es jedoch notwendig, Freuds mythologischem Konkretismus zu entsagen und sich einem eher *symbolischen* Verständnis zuzuwenden.

Besonders der Ödipuskomplex lässt sich in diesem Sinne als ein mediales Geschehen auffassen, das unterschiedliche Perspektiven auf das psychische Spannungsfeld von (Eltern-)Komplexen und Ich-Komplex eröffnet. Diese Perspektiven können auch mit dem *Selbst* in Verbindung gebracht werden.

Was damit gemeint ist, sei noch kurz angedeutet. Komplexe, so wurde vorhin definiert, lassen sich als Verbindungs- und Trennungsverhältnisse auffassen. Die beiden phantasmatischen Bewegungen von Verbindung und Trennung, die die Grundlage meines Verständnisses des Komplexes bilden, setzen nun etwas ganz Bestimmtes voraus: nämlich einen *Raum*, in dem sich dieses Bewegungen entfalten können und eine *Zeit*, die diese Bewegungen strukturiert. Damit haben wir einerseits einen (mütterlich konnotierten) Container und andererseits eine (väterlich konnotierte) Strukturierung vor uns. Diese beiden archetypischen Potenziale – im Grunde also Verbindung und Trennung – lassen sich nun ebenfalls als Medien darstellen, die freilich nicht mehr ausschließlich geschlechtsspezifisch konkret, sondern vielmehr symbolisch verstanden werden sollten.

Dieser Gedanke ließe sich nun mit dem im Punkt 3) Gesagten verbinden, wo Psyche als *Selbstmedium* und „das" Selbst als *Sinnmedium* definiert wurden. Das Selbst könnte von diesem symbolischen Verständnis ausgehend nämlich weiter in die Bereiche *Raum* (Verbindung), *Gesetz* (Trennung) und *Bewegung* (*Freiheit*, *Begehren* …) aufgegliedert werden[15]. Auch hier lässt sich also durchaus ein medialer

15 Siehe dazu Burda, in: Rieken 2015.

Gesamtzusammenhang erkennen, da die drei Elemente wiederum Verbindungs- und Trennungsverhältnisse präsentieren, die einander gegenseitig mediatisieren: Sie generieren einander, sie wirken aufeinander, sie hängen voneinander ab und sie können voneinander unterschieden werden.

Diese – hier *symbolisch* bzw. medial verstandene – „ödipale" Strukturierung des Selbst lässt sich auch auf den Komplex herunterbrechen, bei dem auch jeweils unterschiedliche Dominanten im Vordergrund stehen können, die wiederum sowohl positiv als auch negativ erlebt und bewertet werden können[16]. Für das Ich als VTV bedeutet dies eine Auseinandersetzung sowohl mit den verbindenden wie trennenden Qualitäten von Raum und Gesetz. Das Ich muss zu beiden archetypischen Qualitäten sowohl eine Verbindung als auch eine Trennung etablieren können, um das Verhältnis zu sich, zu anderen und zu den existenziellen Gegebenheiten insgesamt gestalten zu können[17].

AUSBLICK

Damit komme ich ans Ende meines Ausfluges in die PTW und frage, was dieser bringen könnte. Ich erwähne abschließend kurz folgende Punkte:

+) Eine differenzierte Auseinandersetzung mit Begriffen, die – wie der Begriff Komplex – als „schwammig" gelten. Begriffe können aus einer von außen kommenden Perspektive anders erfasst, die Theorie aus dieser Perspektive re-visioniert werden.

+) Das entwickelte Instrumentarium könnte außerdem der Präzisierung eines von allen PT-Formen geteilten Bodens dienen, auf den sich einzelne PT-Richtungen – auch unabhängig vom ptw Diskurs – sowohl intra- als auch interdisziplinär beziehen könnten.

+) Der vorgestellte Ansatz stellt ein Instrument dar, um die phantasmatischen Voraussetzungen einer beliebigen Theorie zu untersuchen, also etwas zu

16 Mutter- wie Vaterkomplex können sowohl positiv als auch negativ besetzt sein; siehe dazu auch Dieckmann (1991, 11), der „aus den beiden großen Elternkomplexen unschwer alle anderen Komplexe" ableitet.

17 Raum und Gesetz sind insofern nicht einfach nur apriorische archetypische Strukturen, sondern eigentlich *ethische* Potenziale (*Archethypen* – arché und ethos; siehe Burda 2008).

unternehmen, was viele Theorien selbst unterlassen, wenn sie theoretische Konzepte als Aussagen über eine Wirklichkeit an sich verstehen. Die angemessene Frage wäre dann: Was muss eine Theorie überhaupt als gegeben voraussetzen, um diese oder jene Behauptung aufstellen oder um zu diesem oder jenem Ergebnis kommen zu können? Dies wäre ein Ansatz, der sich vom einfachen Anschluss-Suchen an andere Wissenschaften oder PT-Richtungen wesentlich unterscheidet. Diese Frage nach den stillschweigend vorausgesetzten Bedingungen ließe sich auch an die Theorie der AP richten.

2 DESCARTES UND DIE ALCHEMIE DES ICH-KOMPLEXES

EINLEITUNG

Im ersten Teil wurde der Begriff des Komplexes vor dem Hintergrund eines besonderen erkenntnistheoretischen Ansatzes diskutiert. Zentral für diesen Ansatz ist der Ausgang von Phantasmen beim Aufbau unserer Auffassungen von Realität. Davon ausgehend wird Identität als *Selbst-Differenz* und jedes Phänomen als Medium charakterisiert. Medien, also alles, was es gibt, kommen nur durch die mediale Vermittlung anderer Medien zustande. Komplexe, die Psyche, das Ich, die Wahrnehmung, das Denken usw. sollen dieser Auffassung zufolge als *Medien* verstanden werden.

Was den Ich-Komplex betrifft, so kam dieser im ersten Teil v.a. im Verband mit anderen Komplexen zur Sprache. Ich möchte im nun Folgenden den Ich-Komplex – kurz: dass Ich – in seinem „Innenverhältnis" näher untersuchen. Dazu sollen zwei Referenzen herangezogen werden, die auf den ersten Blick vielleicht ungewöhnlich erscheinen mögen. Die erste Referenz ist René Descartes. Dieser französische Philosoph der frühen Neuzeit wird oft so dargestellt, als liefe durch sein Denken eine scharfe Trennlinie zwischen Materie und Geist, zwischen den Dingen, die im Raum ausgedehnt sind (*res*

extensa) und der denkenden Substanz (*res cogitans*), die eben nicht räumlich und ausgedehnt sein soll. Dadurch entsteht der Eindruck einer von allen Dingen und der sinnlichen bzw. auch beseelten Welt losgelösten Rationalität. Dieser Dualismus wird heute mehr denn je kritisch hinterfragt[18]. Wie aktuell diese Trennung von Materie und Geist dennoch ist, zeigen etwa Überlegungen, ob menschliches Bewusstsein auf einen anderen materiellen Träger als auf den Körper – z.B. auf ein Computernetzwerk – übertragbar sein könnte. Die zweite Referenz ist die Alchemie, die gegenüber Descartes den Vorzug hat, in einem gewissen Naheverhältnis zum Anliegen Jungs zu stehen[19].

Mein Ziel ist, durch beide Referenzen zu vertiefen, dass das Ich ein buchstäblich komplexes Medium darstellt, das erstens keine qualitätslose Beleuchtungsstelle für Wahrnehmungen aller Art ist, die diesen Wahrnehmungen *apriori* vorausgeht. Zweitens soll gezeigt werden, dass am Zustandekommen und Wirken des Ich vielfältige andere Medien mitbeteiligt sind. Bei Descartes sind diese Medien unter dem Namen *cogitationes* zusammengefasst. Das Ich-Bewusstsein verdankt sich einem Zusammenspiel unterschiedlicher Modi, es ist ein *plurimodales* (in meiner Terminologie: pluri*mediales*) Geschehen. Das von Descartes veranschlagte unmittelbare Sich-selbst-Erkennen des denkenden Ich wird deshalb stets durch andere Modi vermittelt, die mit der Welt der Dinge in irgendeiner Form verbunden sein müssen. Dadurch schreibt sich aber etwas in die denkende Substanz ein, das eigentlich nicht sein sollte. Sobald das Ich sich darüber aufklären möchte, kann es sich nur als Instanziierung eines Geschehens erfassen[20], das eine Brücke zwischen der Welt der ausgedehnten Substanzen und der denkenden Substanz schlägt. Im Fall der Alchemie sind es die vielfältigen Stoffe und

18 „ Technology is widely bemoaned as the logical and terrible consequence of empirical science. Robot, Golem, Frankenstein's monster – is this technology or a view of it? That we speak of technology with these fantasy images ought to tell us that it too is a psychic expression. Not the apparatus is a soulless machine, but the Cartesian-Newtonian world view that declares things so. As long as soul had been removed from the world of *res extensa*, anima could not appear in worldly things or, if it did, it was fallen, in projection, in need of redemption. Things *had* to be robots, monsters, the apprentice's demonic broom. That demonic broom at least reminded us that it was not dead, as Descartes had said" (Hillman 2010, 311).

19 Jung – und vor ihm bereits Ethan Allan Hitchcock und der Freud-Schüler Herbert Silberer, aber ebenso schon manche Alchemisten – meinte, dass es nicht nur um die Umwandlung von Stoffen ging, sondern in erster Linie um die „Transmutation des Adepten" (Vgl. dazu das Vorwort Frenschkowskis zu Schmieder 2005).

20 Es erfasst sich – und alle anderen Gegenstände des Wissens – in s/einer Selbst-Differenz. Bewusstsein ließe sich deshalb als *Medium des Realisierens von Selbst-Differenz* charakterisieren.

Operationen des alchemistischen *opus*, bei dem das Bewusstsein oder die Seele des Ausführenden eine entscheidende Rolle spielt. Am Zustandekommen dieses Bewusstseins wirken wiederum vielfältige andere Medien mit, die in der Alchemie Stoffe, Prozesse etc. genannt werden. Jungs Interpretation der Alchemie trägt diesem Umstand insofern Rechnung, als er im Individuum nicht die letzte Referenz des Werkes erkennt, sondern vielmehr in der Verbindung mit der Individuum und Welt gleichermaßen beseelenden „objektiven" Psyche.

Drittens wird sich sowohl bei Descartes als auch bei der Alchemie die herausragende Stellung der Imagination erweisen. Ohne Imagination gäbe es keine Wahrnehmung, kein Denken, keine Gesetzmäßigkeiten, keine Sprache und keine Welt; es gäbe kein Ich und keine Möglichkeit, sich selbst zu thematisieren oder sich selbst aufzuheben bzw. von sich selbst abstrahieren zu können; es gäbe auch keine Vorstellung von Materie oder Geist; nicht zuletzt gäbe es auch – und das ist paradox – keine Vorstellung von der Imagination. In beiden Fällen wird sich auch zeigen, dass es zwei basale Bewegungen sind, die alles bestimmen – nämlich Vorstellungen von Verbindung und Trennung. Diese beiden Bewegungen liegen unseren Erkenntnisbemühungen insgesamt zugrunde. Die „Natur" dieser Bewegungen ist ebenso imaginativ wie diejenige der Stoffe und Erkenntnismodi Modi, die sie auf vielfältigste Weise miteinander verbinden oder voneinander trennen.

Zwei Vorbemerkungen: 1) Der Terminus Ich-Komplex wird im Anschluss an Jungs Auffassung von den Komplexen in einem engeren Sinn gebraucht. Im weiteren Sinn bezeichnet er auch die Komplexität des Ich, die im Zusammenhang mit Descartes und der Alchemie diskutiert wird. Der Text bringt somit unterschiedliche wissenschaftliche Felder miteinander ins Gespräch: die Analytischen Psychologie, die Philosophie von Descartes, die Alchemie und den in Teil 1 über Komplexe bereits vorgestellten erkenntnistheoretischen Ansatz.

2.1 RENÉ DESCARTES

René Descartes (1596 – 1650) gilt als der Begründer der modernen Philosophie und Subjektivität. Er gilt als der „erste wahrhaft philosophisch veranlagte Denker" (Russel 2009, 567) seit Aristoteles. Er unternimmt, eine unbezweifelbare Grundlage für das Wissen zu erarbeiten. Dazu entwirft er skeptische Szenarien, die in der Phantasie eines bösen, die Menschen täuschenden Geistes (*genius malignus*) gipfeln. Descartes

methodischer Zweifel möchte zeigen, dass wir nicht wirklich unterscheiden können, ob wir auch jetzt im Wachen eigentlich nur träumen. Woran jedoch keinesfalls zu zweifeln ist, so das Ergebnis des methodischen Zweifels, ist die unumstößliche Erkenntnis, dass wir es sind, die getäuscht werden: Woran nicht gezweifelt werden kann[21], ist nämlich, dass es sowohl im Wachen als auch im Träumen eine zentrale Instanz (das Ich) gibt, das sich seiner Existenz insofern selbst bewusst sein kann, als es diese mentalen Inhalte hat und registriert. Man kann nämlich, so Descartes, träumen, dass man hier sitzt, man kann einen bösen Dämon verdächtigen, der alles daransetzt, uns in die Irre zu führen. Alle Dinge könnten Täuschungen sein. Jedoch:

> „Ich fand aber nun, dass ich, da ich alles andere in dieser Weise als falsch zurückwies, schlechterdings nicht daran zweifeln konnte, dass ich selbst da sei. Ich erkannte, dass die Wahrheit des Satzes ‚Ich denke, also bin ich, ich existiere' so sicher und klar ist, dass kein Skeptiker imstande wäre, irgendein noch so gewichtiges Argument zu erdenken, durch das sie erschüttert werden könnte. Ich glaubte daher, diesen Satz als die erste Grundlage der Philosophie, die ich suchte, ohne alle Bedenken annehmen zu können (zit. Nach Russel 2009, 573).

Was hat das nun mit dem Ich-Komplex zu tun? Descartes geht es um Erkenntnis. Erkenntnis ist, so die zeitgemäße Umschreibung, ein „plurimodales" Zusammenspiel *epistemischer Tätigkeiten*[22]. Epistemische Tätigkeiten sind Tätigkeiten, die stattfinden müssen, damit es zu einer Erkenntnis kommen kann, die sich bezüglich ihres „Wahrheitswertes" beurteilen lässt. Die Erkenntnis kann dabei zutreffen oder eben nicht – d.h. man kann sich grundsätzlich auch irren. Die Möglichkeit des Irrtums ist damit wesentliche Voraussetzung für die Möglichkeit von Erkenntnis[23]. Epistemische Tätigkeiten können nur dann stattfinden, wenn sie von einer so genannten *epistemischen Instanz* bemerkt werden können. Die Tradition spricht diesbezüglich von Ich, Subjekt, Akteur, Bewusstsein, Selbstbewusstsein etc.; zu Tätigkeit und Instanz gesellt sich noch als dritte

21 Ähnlich hatte bereits weit vor Descartes Augustinus in *De civitate Dei* (XI, 26) argumentiert „si enim fallor, sum" – *Wenn ich mich täusche, dann bin ich*. Darin, dass wir von unserem Sein wissen und dieses Sein und Wissen lieben, sah Augustinus die Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem trinitarischen Gott.

22 Vgl. dazu Rometsch 2018.

23 So sind z.B. Gedanken nur wahrheitsfähig. Wir können nämlich Gedanken auch unabhängig davon erwägen, dass wir sie für wahr halten. Wenn wir uns etwa Descartes' Denkgebäude widmen, können wir darüber reflektieren, ohne es für wahr zu halten. Ein Gedanke kann deshalb unabhängig von unserer Einschätzung wahr bzw. falsch sein.

Größe das *epistemische Korrelat*. Es ist dasjenige, womit sich eine epistemische Instanz im Zuge eines epistemischen Zugriffs „korreliert". Wichtig ist nun, dass nicht nur Objekte, sondern auch Phantasien und Träume das epistemische Korrelat sein können. Epistemische Korrelate sind damit abhängig vom reflektierenden Urteil der epistemischen Instanz, das den Wahrheitswert einer Erkenntnis bestimmt. Erschwert wird die Sachlage nun dadurch, dass der wesentliche Faktor bei der Bildung epistemischer Korrelate das Vermögen zur Imagination ist, die bei Descartes mit zum Spektrum des *cogitare* gehört.

Das Descarte'sche *cogitare* ist nur ungenügend mit „denken" zu übersetzen, es umfasst vielmehr auch andere Modi wie das Empfinden, Fühlen, Wahrnehmen (*sentire*), Imaginieren (*imaginari*), intellektuelles Verstehen (*intelligere*) und Wollen (*velle*). Genauer besehen ist es deshalb bereits aus diesem Grund falsch, das Ich bei Descartes als reine, denkende Substanz zu verstehen. Das Ich als epistemische Instanz verdankt sich dem plurimodalen Zusammenspiel dieser epistemischen Tätigkeiten. Es wird sich seiner Existenz insofern selbst bewusst, als es diese mentalen Inhalte hat und registriert. Es ist deshalb keine sich ausschließlich durch sich selbst begründen könnende Größe.

Descartes teilt die *modi cogitandi* in zwei Tätigkeitsgruppen, die sich als reflexiv und präreflexiv charakterisieren lassen:

a) reflexive Tätigkeit: Diese geschieht derart, dass wir uns ihrer unmittelbar bewusst sein sollen. Paradebeispiel ist das *intelligere* – das Verstehen oder Denken i.e. S.; es ist auf etwas ausgerichtet, das verstanden wird, soll aber auch ein Verständnis dieses Verständnisses implizieren.

b) präreflexive Tätigkeit: Hier ist das *sentire* die Tätigkeit par excellence, übersetztbar mit fühlen, empfinden und wahrnehmen[24]. Zu dieser Gruppe gehört

24 Im Unterschied zu a) sind diese Tätigkeiten nicht selbst bemerkbar, d.h. wir fühlen zwar etwas wie Schmerzen, Kälte oder Angst, wir fühlen dabei aber nicht das Fühlen als solches. Die Bemerkbarkeit etwa des Fühlens ist also nicht in der Weise des *sentire* epistemisch zugänglich, sondern muss als solche im Modus des *intelligere* (a) reflektiert werden. Dass wir das Fühlen als solches bemerken, beruht somit auf einer anderen epistemischen Tätigkeit. Hier zeigt sich schön die Abhängigkeit präreflexiver Modi von i hrer reflexiven Verarbeitung. Die Urteilsfähigkeit kommt nur den reflexiven Modi zu. Die Möglichkeit der Täuschung betrifft deshalb weder das Gefühl noch die Wahrnehmung, sondern allein die Urteil über die Gefühle oder die Wahrnehmung.

auch das *imaginari* – das bildlich-figurale Vorstellen eines *körperlichen* Dinges[25]. *Imaginari* bezieht sich, da es um körperliche Dinge geht, auf Ausdehnung – und damit nicht auf abstrakte Vorstellungen und Begriffe, die nur durch den Verstand und nicht durch die Sinneswahrnehmung erfassbar sind (sog. *intelligibilia*). Das *imaginari* kann angeblich – ebenso wie das *sentire* – selbst nicht imaginiert werden, da ihm die Gestalt eines körperlichen Dinges fehlt.

Entscheidend ist nun: Nur dank des *imaginari* ist die äußerliche Welt der Körper zugänglich. Das *imaginari* verbindet damit unweigerlich die unräumliche, denkende Substanz mit der Welt der räumlichen Substanzen. Eigentlich müsste das Ich jedoch vollkommen ohne bildlich-figurales *imaginari* auskommen. Doch genau das ist nicht möglich. Das Ich, die *res cogitans*, kommt nicht umhin, sich ebenso zu imaginieren wie die körperliche Welt, da Descartes just die Imagination heranziehen muss, um seine skeptischen Szenarien zu entwickeln. Obwohl er also mittels dieser imaginativen Szenarien die Trennung der beiden Substanzen voneinander beweisen möchte, bindet er sie eigentlich erst recht aneinander.

Genauer betrachtet stellt sich das so dar: Alles, was epistemisch zugänglich ist, könnte in den Augen von Descartes bloß imaginiert sein. Hier liegt der Hintergrund der Verlegenheit, dass zwischen Träumen und Wachsein nicht unterschieden werden kann. Woran nicht gezweifelt werden kann, soll jedoch sein, dass sowohl die Träume als auch das Wachsein betreffend *nicht* daran gezweifelt werden kann, dass *mir* etwas epistemisch zugänglich ist. Der Satz *Ich bin, ich existiere* soll deswegen immer wahr sein, wenn er gedacht wird. Er soll selbst dann noch wahr sein, wenn es nichts mehr gibt, was sich imaginieren lässt. Um dies zu beweisen, entwirft Descartes das Szenario einer leeren Welt ohne potenzielle Trugbilder: In einer solchen Welt soll es nichts geben – d.h. heißt keine Objekte und keine vom *imaginari* abhängigen epistemischen Korrelate.

Problematisch daran ist, dass genau dadurch die Imagination nicht eliminiert werden kann: Die Ausblendung sämtlicher, potenziell täuschungsanfälliger epistemischer Korrelate ist nämlich selbst wieder eine Imagination. Etwas abstrakter gesagt: Das skeptische Szenario einer leeren Welt verlangt nach einer imaginativen

25 Das impliziert ein Täuschungspotenzial, da eigentlich nicht unterschieden werden kann, ob es um eine nur fingierte Gestalt (*imago*), also eine bloße Einbildung, oder um eine vorliegende Gestalt geht (*figura*). Wir sehen z.B. den Mond am Himmel – wenn wir ihn für so klein halten, wie er aussieht, so versagt nicht die Wahrnehmung, sondern das Urteilsvermögen. Der visuelle Eindruck, also das Zusammenspiel von Wahrnehmung und Imagination, lässt sich nicht korrigieren – das Urteil über sie schon.

Intelligibilitätsbedingung. Dass uns eine Welt epistemisch zugänglich ist, in der es nichts gibt – „kein(en) Himmel, keine Geister, keine Körper" (Descartes) – ist selbst wieder eine Leistung der Imagination. Paradoxerweise ist also die Vorstellung einer unbekannten, leeren Welt wieder nur durch eine Imagination als epistemisches Korrelat zugänglich. Und genau durch jene Tätigkeit, die eigentlich die Trennung der beiden Seinsbereiche erweisen soll, verbindet Descartes die beiden Bereiche unbeabsichtigt miteinander.

An diesem Scheitern zeigt sich etwas über Descartes hinausgehendes Allgemeines, dass sich nämlich Ich und Welt nie vollständig voneinander trennen lassen, da sie immer auch miteinander verbunden sind. Anders gesagt: Ich und Welt stehen in einem permanenten medialen Verbindungs- und Trennungsverhältnis. Die Möglichkeit, die vielfältigen Weisen, dieses Verhältnis mit unterschiedlichen Schwerpunkten zu konzipieren, beruhen auf den beiden Bewegungen von Verbindung und Trennung. Diese Bewegungen sind – auch dies bestätigt Descartes eindrücklich – imaginativer (phantasmatischer) Natur[26].

Fassen wir kurz zusammen: Descartes' zentrale Idee der Unverzichtbarkeit der Existenz dessen, der denkend imaginiert, verdankt sich nicht nur dem sich im Vollzug selbst wissenden Denken, sondern auch dem zweifelhaften Wirken der Imagination. Erst die Imagination erlaubt die Einsicht, dass das Subjekt sich nicht darin täuschen kann, sie zu haben. Doch gerade darin täuscht es sich und damit erweist sich auch die Abhängigkeit der vollkommen unräumlich vorgestellten *res cogitans* von der Welt der präreflexiv vermittelten epistemischen Tätigkeiten (Wahrnehmung, Fühlen und Imagination). Auch das Ich, genauer: das epistemische Korrelat, das die epistemischen Instanz denkt, muss letztlich mit ein Produkt der Imagination sein[27].

Ohne Imagination gibt es weder eine Welt noch ein Subjekt, ohne sie gibt es weder Referenzstellen einer Verbindung zwischen den beiden Substanzen noch Referenzen für eine Trennung. Mit der Unmöglichkeit, das Subjekt als rein denkend

---

26 Es ist deshalb auch falsch, aus dem Descart'schen Scheitern die Bestätigung für einen Realismus ableiten zu wollen. Dies versuchen etwa Dreyfus und Taylor (2016) durch eine Dekonstruktion von Descartes' wirkmächtigster Idee, „dass wir nie in direktem Kontakt mit der Außenwelt treten, sondern stets vermittelt durch Vorstellungen". Dieser Realismus verdankt sich einem unreflektierten Phantasma der Verbindung.

27 Und nicht nur dieser: Wenn das Ich sich einem plurimodales Zusammenspiel vieler Modi verdankt, so müssen v.a. auch die Wahrnehmung oder auch das Fühlen genannt werden, ohne die es kein Ich geben kann.

konzipieren zu können, fällt auch der Descart'sche Dualismus einer in ausgedehnte und denkende Substanzen aufgeteilten Wirklichkeit in sich zusammen. Für das Ich bedeutet dies, dass es die beiden Bereiche – hier Körper und Geist – unter einen Hut bringen muss. Als epistemische Instanz muss es Instanz aller epistemischen Tätigkeiten sein:

> „Ich qua Bewusstsein […] bin ganz offensichtlich derselbe, der soeben am Schreibtisch sitzt und seine Finger über die Tastatur seines Computers bewegt. Es gibt insofern keine instanziale Dualität von Körper und Geist. Ich bin nicht erst jemand als *mens*, *res cogitans* oder *mind* und in dieser Eigenschaft geistigen Daseins beschränkt auf die Ausübung ‚mentaler' Tätigkeiten, und daneben noch ein zweiter Jemand als Körper, in dieser zweiten Eigenschaft körperlichen Daseins beschränkt auf die Ausübung körperlicher Tätigkeiten […]. Als epistemische Instanz bin ich Instanz aller epistemischen Tätigkeiten" (Rometsch 2018, 31).

Daraus folgt auch, dass Beschreibungen der epistemischen Instanz fehl gehen, wenn sie entweder nur auf Vorgänge der sinnlichen Wahrnehmung oder nur auf mentale Tätigkeiten beschränkt werden sollen. Der Akzent bei der Erforschung von Descartes sollte deshalb vom Existenzbeweis auf die „unweigerliche Natur" des *cogitare* verschoben werden, fordert Rometsch. Diese „Natur" ist, wie in meiner Interpretation gezeigt werden sollte, in erster Linie imaginativ zu verstehen. Das Ich, die epistemische Instanz, ist nicht unmittelbar im Ich-denke gegeben, wie Descartes meint, sondern bedarf – wie jede Erkenntnisleistung – eines zweiten Pols, auf den es sich projizieren kann. Und genau in diesem Punkt entkommt Descartes der Imagination – und damit der das Ich generierenden Selbst-Differenz von epistemischer Instanz und epistemischen Tätigkeiten – nicht. Das Ich ist nicht unvermittelt, sondern kann sich selbst nur mit Hilfe anderer Modi und eines zweiten Poles thematisieren, auf den die epistemische Instanz sich selbst als Korrelat vor dem Hintergrund einer sämtlicher Korrelate entleerten Welt (auch das wieder ein Korrelat!) projizieren muss[28].

28 Descartes irrt übrigens auch in einem weiteren Punkt, nämlich dahingehend, dass dieses Ich selbst nicht suspendierbar ist. Dieses ist es nämlich sehr wohl – und auch das ist wieder der Imagination geschuldet und paradoxer Weise die Leistung einer epistemischen Instanz, die sich nie allein durch sich selbst ihrer Existenz vergewissern kann, sobald sie sich zu thematisieren versucht.

2.2 ALCHEMIE: SOLVE ET COAGULA! [29]

Nach Descartes führt uns die zweite Referenz für die Diskussion des Ich-Komplexes zur Alchemie. Alchemistische Symbolik wurde von Jung bekanntlich als Produkt der unbewussten Psyche verstanden[30]. Ich möchte den Bogen zur Alchemie deshalb schlagen, um zu zeigen, dass es in der Alchemie ebenso wie beim Ich-Komplex um Verbindungs- und Trennungsverhältnisse geht. Das Ich wurde bereits bei Descartes als Verbindungs- und Trennungsverhältnis (VTV) beschrieben, an dessen Zustandekommen und Aufrechterhaltung Medien wie Wahrnehmung, Fühlen, Denken usw. maßgeblich sind. Vor allem der Imagination kommt dabei eine Schüsselrolle zu. Bei Descartes war außerdem zu erkennen, dass das Ich nie als reine Denksubstanz (*res cogitans*) ohne Verbindung mit der Materialität der weltlichen Dinge (*res extensa*) verstehbar sein kann. Diese Erkenntnis lässt sich nun mit alchemistischen Beschreibungen der Stoffe und Prozesse vertiefen.

Alchemie beschreibt permanente, mediale Verbindungs- und Trennungsverhältnisse der Psyche und der Welt, die Durchdringung von Verbindung und Trennung, von Identität und Differenz, von Einheit und Vielheit, von Materialität und Immaterialität. Auch beim *opus* geht es zunächst, so die psychologische Interpretation, um die „Erschaffung des Ich aus dem undifferenzierten Unbewussten durch den Unterscheidungsprozess der vier Funktionen: Denken, Fühlen, Empfindung und Intuition" Edinger 1990, 23). Das eigentliche Ziel des Prozesses geht jedoch über dieses individuelle Ich hinaus. Obwohl es ein offensichtliches Ziel gibt, nämlich die schwierig zu erlangende Kostbarkeit (Perle, Diamant, Gold, *Panacee*, Stein der Weisen, *Alkahest* etc.), geht es nicht – und diesbezüglich folge ich den Ausführungen Hillmans (2010) – um ein starres Endziel wie ein „individuiertes" Einzelwesen, sondern um dessen Verbindung mit

---

29 Das Motto der Alchemie: *Löse und verbinde!*

30 Den Alchemisten war, so Jung, die „wirkliche" Natur der Stoffe unbekannt, sie projizierten das Unbewusste in das Dunkel des Stoffes, mit dem sie hantierten. Das von ihnen bei der Prozedur, dem *opus*, Erlebte, erschien ihnen als chemischer Prozess (Jung GW 12, 345f.). Wissenschaftsgeschichtlich besehen verbinden sich in der Alchemie v.a. zwei Hauptbereiche der *metaphysica specialis,* nämlich Naturphilosophie (Kosmologie) und Psychologie. Im Unterschied zur modernen Naturwissenschaft verlangte der Prozess gemäß dem Modell der Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos „consciousness or soul" (Hillman 2010, 56). Die Alchemie bietet dadurch gewissermaßen eine „*Anatomie der Psyche*" (Edinger 1990, 9) an. Jung sah in jenen alten Texten das historische Gegenstück zur Psychologie des Unbewussten, das ihm erlaubte, seine Gedanken in historische Vorläufer einzuordnen, die bis zum Gnostizismus und zur antiken Philosophie reichte.

dem Sein der Welt, mit der „objektiven" Psyche respektive mit dem Selbst. Leitend ist dabei nicht so sehr das Ziel als solches, sondern vielmehr die – letztlich unrealisierbare – „Idee eines Zieles". Damit sind Dynamiken wie *Rotation*, *Multiplikation*, *Zirkulation* und *Iteration* – Synonyme eines primordialen Dranges („urge"), einer „Objektlibido" oder eines „Eros der Seele"[31], der die Materie durchdringt[32].

Der Vergleich mit der Alchemie ergibt nun, dass die Stoffe in ihrem vermischten (selbst-differenten) Zustand ebenso Aspekte der „objektiven Psyche" darstellen wie in ihrem durch diverse Operationen veränderten Zustand[33]. Die Stoffe befinden sich in der *massa confusa*, einer „diffuse interpenetration with other materials" (Hillman 57). Deshalb müssen sie durch verschiedene Prozeduren voneinander getrennt und auf ihre *apriorische* Wesensqualität zurückverwandelt werden, um danach wieder neu miteinander verbunden werden zu können. „Salve et coagula!" lautet der diesbezügliche Leitspruch der Alchemie[34].

Die Operation der *calcinatio* (Verbrennung) etwa erzeugt ein „Salz" (Asche, Puder etc.), das die „objektivierte Substanz" eines Stoffes repräsentieren soll. Diese meint einerseits den Wesens- oder Identitätsaspekt der Substanz (ohne jede Differenz) und zugleich auch ihren Differenzaspekt gegenüber der „Subjektivität" („me-ness") des Ich-Komplexes. „Salz" ist synonym mit unserer allgemeinen „Materialität" zu verstehen, es ist der „objective ground of personal experience making experience possible" (Hillman

31 Hier entsteht ein ähnliches Problem wie in der Evolutionstheorie oder in der Neurowissenschaft, wenn die „Natur" oder das Gehirn eine Repräsentanz namens Ich entwickeln muss, um sich selbst erkennen zu können.

32 „The anima in chains in the matter of ‚me' […] you, I, everyone, the world is matter, elemental material, and we indulge in the materials, as the *artifex* in the laboratory, all along believing that you are working on you, your life, your relations, your process until the day dawns, aurora. You awaken *within the idea of the goal*, the goal not somewhere else out there calling for attainment, but you are within the idea" (Hillman 2010, 257).

33 So haben z.B. die *nigredo* und *mortificatio* diesen Zweck, den objektiv-psychischen Prozess jenseits des Subjektiven darzustellen, dessen „Opfer" das Ich ist (Hillman 2010, 241). Das Ego kann sich aber genau dadurch auch als eingebettet und abhängig von etwas Übergreifendem erfahren, von dem es sich vorher getrennt erlebte. Die *solutio* wiederum trennt die *massa confusa*, in der „sulfurisches Verlangen", „merkuriale Intuition" und „salzige Bitterkeit" vermischt sind. Die Substanzen werden voneinander unterschieden, in ihrer qualitativen Identität darstellbar und können so weiteren Operationen zur Verfügung stehen.

34 Gleiches gilt auch für die das *opus* strukturierenden Farben (Schwarz, Weiß, Rot und Gelb): „Ich bin das Schwarze des Weißen und das Rote des Weißen und das Gelbe des Roten" (zit. Bei Jung 1990, 63). Farben gelten als „primary differentiation of the archetypal" (Hillman 2010, 116).

2010, 60). Es ist ebenso Teil unseres inneren Lebens wie der Weltordnung[35]. „Salz" bildet die Materialität des Ego, der Wahrnehmung, der Emotionen, des Denkens usw.; es ist aber nicht dieses oder jenes. Unser „psychischer Körper" bekommt durch das „Salz" seine Stabilität, seine Geschichte, seine „Kristallisation". Nur aufgrund dessen, das er „gesalzen" ist, kann er erst wahrnehmen und fühlen. Salz gilt in der Alchemie als die Anfangssubstanz des *opus*, es ist die archetypische Essenz und apriorische Basis unseres persönlichen Bewusstseins.

Worum handelt es sich nun bei dieser „Substanz"? Dass es nicht nur die herkömmliche, konkrete Materialität handfester Stoffe sein kann – um die es in der Alchemie dennoch *auch* geht, wenn etwa unedle Materialien in Gold verwandelt werden sollten –, wurde von vielen Alchemisten immer wieder betont. Was ist nun die eigentliche „Materialität"? Wie im Teil über Descartes kann auch im Anschluss an die Alchemie gezeigt werden, dass es eigentlich um eine phantasmatische Materialität geht, die Prozesse der Verbindung und Trennung durchläuft. Diese Materialität kann weder buchstäblich als etwas rein Mentales noch als etwas rein Materielles verstanden werden[36]. Da es im Grunde um Imagiationen geht, gibt es für die Operationen und deren Ergebnisse, für die Stoffe und den Adepten auch unzählige, verwirrende und idiosynkratisch anmutende Bezeichnungen und Bilder. Dieses verwirrende Chaos bringt auch der alchemistische Leitspruch „Dunkles durch Dunkleres" zum Ausdruck. Die Warnung der Alchemisten, Stoffe und Prozesse nicht konkret und buchstäblich zu verstehen, sondern intuitiv-imaginativ, versteht Hillman als Anregung auch für die Psychologie:

„Alchemy gives us a language of substance which cannot be taken substantively, concrete expressions which are not literal [...] it forces metaphor upon us. We are carried by the language into an as-if, into both the materialization of the psyche and the psychization of matter as we utter our words" (Hillman 2010,16).

Hillman meint, dass sich genau durch dieses Als-Ob die Einseitigkeit jener neurotischen Einstellung auflösen lasse, die er mit dem westlichen Rationalismus und Nominalismus verbindet. Das individuelle Neurotische spiegele sich in diesen

35 „‚describes` one of our matters, something that is mattering in us and is is the 'matter' with us – too much, too little salt, or salt at the wrong times and places, or combined wrongly" (Hillman 2010, 56).

36 Jung spricht diesbezüglich von *psychoid* oder „seelenartig".

Geisteshaltungen, in ihren Sprachspielen und damit im sozialen Kollektiv. Diese Geisteshaltungen substantialisieren und literalisieren etwa DAS Ich, DAS Unbewusste usw. und verfehlen so das durch diese Begriffe bezeichnete psychische Geschehen, d.h. sein schillerndes und vieldeutiges Unfassbares und Fließendes. Trotz ihrer irritierenden und nicht systematisierbaren symbolischen Fülle sei die alchemistische Sprache deshalb viel präziser in ihren Beschreibungen des Besonderen der Prozesse als generalisierende Bezeichnungen oder Zahlenwerte auf einer abstrakten Skala. Um diese Einseitigkeit aufzulösen, müssten unsere sprachlichen Begriffe und Konzepte de-substantialisiert und de-literalisiert werden, um sie danach wieder re-materialisieren zu können. Der Psyche soll dadurch wieder ein „Körper" gegeben werden.

Fassen wir zusammen: Ebenso wie schon bei Descartes geht es in der Alchemie um ein komplexes Zusammenspiel unterschiedlicher Medien, auf das sowohl Materielles wie Immaterielles projiziert wird. Der Vergleich mit der Sprachsymbolik der Alchemie lässt den Ich-Komplex in seinem „verfestigten", „verflüssigten", „feurigen" und „luftigem", in seinem selbst-identen und selbst-differenten, in seinem aktiven wie passiven, und in seinem materialen wie mentalen Zuschreibungen – und damit in seiner ganzen phantasmatischen Komplexität – transparent werden. Ebenso wie die Stoffe vermischt und rein in ihrem „Urzustand" sein können, ist es auch der Ich-Komplex bzw. sind es die ihn generierenden Medien wie Wahrnehmung, Denken etc.; wie die Stoffe einander durchdringen, so durchdringen einander auch Wahrnehmung, Fühlen, Denken, Imaginieren usw. und mediatisieren dadurch den Ich-Komplex.

2.3 METAPHYSISCHE BZW. WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE IMPLIKATIONEN

Am Scheitern von Descartes' Versuch, das Ich auf eine sichere Basis stellen zu können, ließe sich ein weit über Descartes hinausgehendes Allgemeines thematisieren: dass sich nämlich „Ich" und „Welt" nie vollständig voneinander trennen lassen, da sie immer auch miteinander verbunden sind. Anders gesagt: *Ich und Welt stehen in einem permanenten medialen Verbindungs- und Trennungsverhältnis*. Diese Annahme bestätigt sich auch in Zusammenhang mit der Alchemie. Die Möglichkeit, die vielfältigen Weisen dieses Verhältnis von Ich und Welt mit unterschiedlichen Schwerpunkten zu konzipieren, beruhen auf Vorstellungen von Verbindung und Trennung. Diese Bewegungen sind – auch dies bestätigen Descartes und die Alchemie eindrücklich – imaginativer

(phantasmatischer) Natur[37].

Mit Ich bzw. Psyche und Welt sind zwei von drei Schwerpunkten der so genannten *Besonderen Metaphysik* angesprochen. *Metaphysik*[38] versteht sich seit Aristoteles als Untersuchung der allgemeinen Bestimmungen dessen, was es gibt, und deshalb auch als Fundament sämtlicher Einzelwissenschaften[39]. Sie stellt die Frage nach der letzten Ursache der Wirklichkeit und wird klassisch in eine allgemeine und eine besondere Metaphysik (*metaphysica generalis* und *metaphysica specialis*) eingeteilt. Neben die allgemeine Seinslehre (*Ontologie*) treten in der Ideengeschichte die drei besonderen Bereiche von *Kosmologie* (Naturphilosophie), *Psychologie* (Anthropologie) und *Theologie*. Aus diesen drei Bereichen heraus haben sich im Lauf der Geschichte die Einzelwissenschaften entwickelt.

Von einer medialen Perspektive aus lassen sich die vier Bereiche der Metaphysik – Sein, Mensch, Welt und Gott – als komplexe Verbindungs- und Trennungsverhältnisse beschreiben, die in unterschiedlichen theoretischen Ausprägungen und Schwerpunkten ideengeschichtlich bedeutsam waren und sind. Dabei geht es um unterschiedliche Arten der Verbindung bzw. Trennung von

---

37 Es ist deshalb auch falsch, aus dem Descart'schen Scheitern die Bestätigung für einen Realismus ableiten zu wollen. Dies versuchen etwa Dreyfus und Taylor (2016) durch eine Dekonstruktion von Descartes' wirkmächtigster Idee, „dass wir nie in direktem Kontakt mit der Außenwelt treten, sondern stets vermittelt durch Vorstellungen". Dieser Realismus verdankt sich einem einseitigen Phantasma der Verbindung.

38 Die Bezeichnung *Metaphysik* stammt angeblich von Andronikos von Rhodos, der damit im ersten vorchristlichen Jahrhundert die der *Physik* folgenden Bücher aus dem Textkorpus des Aristoteles bezeichnete. Aristoteles verfolgte die Aufgabe, den Gegenstand einer neuen Wissenschaft zu bestimmen, die er „Weisheit", „Erste Philosophie" und auch „Theologie" nannte. Ihr sollte es um das Allgemeine, Notwendige und Unwandelbare gehen, das Aristoteles auch als göttliche Wissenschaft auffasste. Dadurch, dass er als ihren eigentlichen Gegenstand zugleich auch Gott als die Ursache schlechthin thematisiert, ergibt sich die Schwierigkeit zweier gegenläufige Metaphysikkonzeptionen: Die Forderung nach dem umfassendsten und allgemeinsten Wissen passt nicht mit einer Theologie i. S. einer speziellen Untersuchung zusammen, die eben nicht zu untersuchen beabsichtigt, was allen Gegenständen des Wissens schlechthin gemein ist – nämlich die Bestimmung „seiend", sondern Gott als die Ursache schlechthin zum Subjekt hat. Die Ontologie als Wissenschaft vom „Seienden als solchem" steht dadurch in einer Spannung zur Theologie, sofern die Differenz zwischen Gott und dem Bereich des Nicht-Göttlichen nicht pantheistisch aufgehoben wird (Lutz-Bachmann, 1988, 14).

39 Die Metaphysik in ihrer Funktion als Fundamentalwissenschaft wurde später durch die neuzeitliche Transzendentalphilosophie und durch den Fokus auf Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie und Sprachanalyse abgelöst.

+) Mensch und Natur (Der Mensch ist Natur und doch auch mehr als Natur; die Natur ist das eigentliche Subjekt usw.)

+) Natur und Gott (Die Natur ist göttlich, Gott geht pantheistisch in der Welt auf oder ist von ihr gänzlich oder nur teilweise getrennt usw.)

+) Mensch und Gott (Gott wird Mensch, der Mensch göttlich, Gott ist tot etc.)

In all diesen Bereichen bringt der Mensch, so die weitere These, die ich hier nur andeuten kann, ein *Selbstverhältnis* zum Ausdruck. Interessant ist nun – und das ist etwas, das in der interdisziplinären Diskussion zwischen modernen Wissenschaften höchst aktuell sein müsste –, dass *keiner* dieser drei Bereiche beanspruchen kann, ohne einen anderen Bereich auszukommen. Das zeigt sich nicht nur in der klassischen Metaphysik, sondern auch in den modernen Einzelwissenschaften wie der Physik. Versuchte etwa die Physik bis zum Aufkommen der Quantenphysik ein von allem Subjektiven unabhängiges, geschlossenes Denkgebäude zu errichten, so wurde genau dies durch das subjektive Moment der ein Quantensystem sehr wohl mitbestimmenden Messung unterlaufen. Ebenso zeigt sich auch in der Theologie, dass diese ohne die beiden anderen Bereiche von Welt und Psyche ein sinnloses Unterfangen darstellt. Physikalismus, Theologismus oder auch Psychologismus[40] stellen, so lässt sich schließen, einseitige Beschreibungen eines weit komplexeren Gefüges dar, wie auch an den Beispielen von Descartes und der Alchemie zu erkennen war.

In beiden Beispielen ging es v.a. um das Verhältnis von Natur und Psyche. (Zwar ließe sich in beiden Denksystemen ein Bezug zum dritten Metaphysikbereich, zur Theologie, thematisieren, doch dies war nicht im Fokus meines Textes.) Descartes versucht, diese beiden Bereiche voneinander zu trennen – mit dem Ergebnis, dass sie umso stärker aneinandergebunden werden. Daraus lässt sich schließen, dass Descartes von einem Phantasma der Verbindung der beiden Bereiche ausgegangen sein muss. Auch in der Alchemie geht es um eine ursprüngliche Verbindung, die im Prozess getrennt werden muss, um am Ende eine neue Verbindung anstreben zu können (*coniunctio*, *unio mentalis*, *unus mundus*)[41]. Im Hintergrund können dabei gnostische

40 Siehe dazu: Husserl 1987.

41 Diese Denkweisen bestimmen auch die Analytische Psychologie Jungs: Das Ich-Bewusstsein, die individuelle Psyche, entwickelt sich aus der primordialen Einheit mit dem Unbewussten heraus und entwickelt eine neue Verbindung damit.

Vorstellungen eines in die Materie gefallenen Geistes, romantische Ideen einer verklärten Natur und viele andere Ideen stehen.

Doch egal, was die jeweils leitenden Ideen gewesen sein mögen: Worum es in jedem Fall geht, sind Vorstellungen über Verbindungen und Trennungen von Seins-Bereichen bzw. von unter vielerlei Bezeichnungen aufscheinenden Größen oder – wie in meinem Fall – von Medien. In diesem Sinne habe ich zu zeigen versucht, dass der Ich-Komplex der Analytischen Psychologie als Medium angesprochen werden kann, das in seinem Zusammenwirken mit unterschiedlichen anderen Medien untersucht werden kann.

Was nun Jung betrifft, so komme ich abschließend nicht darum herum, auf folgende Problematik hinzuweisen. Ein Anliegen Jungs war bekanntlich, das mit dem Weiblichen und Bösen assoziierte Materielle als Kompensation eines rein rational-abstrakten männlichen Prinzips und seiner Schatten wieder ins rechte Licht zu rücken. Dieses Anliegen glaubt er auch im soteriologischen Anliegen der Alchemie ausmachen zu können, der es seiner Meinung nach gleichermaßen um die Beseeltheit des Stoffes und um die Stofflichkeit der (Welt-)Seele geht. Zwar sollen auch bei Jung Materie und Geist nicht konkret oder real verstanden werden, sondern „psychoid" bzw. imaginativ oder auch als sprachliche Konzepte (Hillman). *Die Psyche selbst jedoch wird eben nicht so verstanden*: Sie soll im Gegenteil das Allerrealste und objektiv Gegebene abgeben, um dessen „Wirklichkeit" man nicht herum kommt. Mehr noch: Die Psyche soll das eigentliche Subjekt sein, nicht der individuelle Mensch. Zur Verdeutlichung des Gemeinten:

„The watching alchemist is also the observed. Inside the vessel, creatures form, strange images of excited materials, Kings and Queens, little homunculi – miniature figures with faces and eyes. The alchemist becomes the subject of interior obbservations. The human will's intentions submit to imagistic guidance, a kind of poetic influence of ‚others' as the vessel brings them to life" (Hillman 2010, 40).

Der Adept erblickt im alchemistischen Gefäß Figuren und Imaginationen, die nun ihrerseits ihn anblicken. Was ihn hier „anblickt", sollen Ausformungen der „objektiven Psyche" sein. Damit hat das, was ein imaginativer Akt sein soll, einen konkret-realen Hintergrund. Dieser Ansatz lässt sich erstens erkenntnistheoretisch gesehen nicht durchhalten. Zweitens bestätigt sich auch in diesem Fall die vorhin in Bezug auf die

Metaphysik erwähnte Vermutung, dass *keinem Bereich ein absolutes Primat zugesprochen werden kann* – in unserem Fall also weder der subjektiven Psyche noch der Natur. Jung fällt hier meiner Meinung nach einem naturphilosophisch unterlegten Psychologismus zum Opfer: Die beseelte Natur bringt ein Ich hervor, dass sie benötigt, um sich selbst erkennen zu können. Es geht deshalb nicht um das individuelle Ich, sondern um ein ominöses Metasubjekt im Hintergrund.

Diese Denkweise findet sich aktuell z.B. auch in der Neurowissenschaft oder in der Evolutionstheorie. Das leitende Paradigma der Neurowissenschaft besagt, dass das Gehirn sich gleichsam in einem dunklen, abgeschlossenen Behälter befindet. Die Sinneseindrücke werden als chemische Impulse durch Neuronen verarbeitet und dadurch wird ein Plan von der Welt und von uns selbst erstellt. Das Ich ist deshalb eigentlich ein Nebenprodukt der Kommunikation des Gehirns mit sich selbst. Ab etwa 100 Milliarden Neuronen soll so etwas wie menschliches (Selbst)-Bewusstsein entstehen. Unbeantwortet bleibt: Wie erkennt das Gehirn, dass es überhaupt erkennt, wie dass es eine Außenwelt gibt, wie, dass es Gehirn *ist*? Und wie, dass es so ist, wie die Theorie es darstellt? So entstehen eine Reihe von Paradoxien: Es gibt ein Gehirn in einer Black Box, das die Illusion eines Ichs herausbildet, wobei dieses Ich wiederum eine Vorstellung davon produziert, dass es eigentlich ein Gehirn ist, das sich Vorstellungen von sich macht. Wir haben also feuernde Neuronen, die irgendwann eine Repräsentation ihrer Tätigkeit erstellen, die sich dann fragen kann, wo sie selbst beginnt. Diese paradoxe Verdopplungslogik findet sich auch in der Annahme, dass eine ominöse „Natur" danach streben soll, das Leben über den Tod der Individuen hinaus fortzusetzen. In der populärwissenschaftlich verstandenen Evolutionstheorie heißt es demgemäß, dass es dem Leben darum geht, sich selbst zu reproduzieren. Es geht also nicht um Sie oder mich, sondern um eine Art Metasubjekt im Hintergrund, das jedoch genau uns braucht, um sich selbst erhalten und weiter fortsetzen zu können.

In beiden Fällen kommt das ausgeschlossene Subjektive wieder durch die Hintertür ins Spiel, nämlich projiziert auf die „Natur", das Gehirn oder das „Leben". Der Vergleich des Ich-Komplexes mit Descartes und der Alchemie kann hingegen zeigen, dass weder eine verabsolutierte Natur ohne Subjekt noch ein verabsolutiertes Subjekt ohne Natur befriedigende Lösungen darstellen. Weder kommt das Ich ohne Verbindung zur „Natur" aus noch diese Natur ohne eine Art „subjektiven Faktor". In beiden Fällen – also sowohl dann, wenn sich das Ich über seine Verbindung zur Natur aufzuklären

beabsichtigt, als auch dann, wenn sich diese Natur bewusst werden soll – ist der „Stoff", um den es geht, phantasmatisch. Daraus folgt auch, dass der Mensch weder in einer Natur noch im Geist aufgehen kann. Beschreibungen, die den Menschen auf das eine oder andere beschränken, verfehlen, dass sich sowohl unsere Begriffe von Natur als auch unsere Begriffe von Geist auf phantasmatische Vorannahmen zurückführen lassen, die letztlich nur geglaubt, aber nie bewiesen werden können.

Dass jedoch so unterschiedliche Beschreibungen des Menschen überhaupt möglich sind, dass sich also der Mensch von naturwissenschaftlicher, geisteswissenschaftlicher, theologischer etc. Seite beschreiben kann, könnte freilich als Indiz für *Freiheit*[42] gelesen werden: für die *Freiheit, sich aus unterschiedlichen Perspektiven in ein Selbstverhältnis zu sich selbst und zu anderem setzen zu können*. Diese Freiheit könnte auch mit der Erkenntnis einhergehen, dass eine „maximale Selbsttransparenz" nicht zu haben ist, da wir die Umstände des Erkennens nie vollständig erfassen können. Diese Erkenntnis stellt sich auch dann ein, wenn sich eine Wissenschaft eingestehen muss, „noch nicht" alles erklären zu können. Dies ist z.B. dann der Fall, wenn die Seele als „physikalischer Zustand, dessen Gesetze noch nicht hinreichend bekannt sind" gedeutet wird[43]. Dieses Ringen mit einem Noch-Nicht, mit einem ominösen „Faktor X"[44] oder der *Selbst-Differenz* des jeweiligen Forschungsgegenstandes könnte eigentlich nachdenklich stimmen und dazu anregen, sich über die ausgeblendeten Vorannahmen des eigenen Ansatzes Rechenschaft abzulegen anstatt zu versuchen, sich durch Gewissheiten dagegen zu immunisieren.

---

42 Jens Rometsch (2018) zeigt dies am Beispiel der Plurimodalität der epistemischen Tätigkeiten des Ich von Descartes: Dass Erkenntnis festgelegt ist, kann unterschiedlich verstanden werden. Für den so genannten *Erkenntnisdeterminismus* ist unausweichlich festgelegt, auf welche Weise wir unter welchen Umständen zu Erkenntnissen kommen. (Die Grundlage dieses epistemischen Determinismus kann theologisch, soziohistorisch, psychisch, linguistisch oder biologisch informiert sein.) Der *Erkenntnisindeterminismus* nimmt dagegen an, dass es immer Alternativen im Ablauf der epistemischen Tätigkeiten gibt. Erkenntnis ist deshalb weder nur zufällig noch absolut unbedingt, sondern immer nur *relativ unbedingt*, d.h. es gibt bestimmte Faktoren, die für Erkenntnis unverzichtbar sind und die festlegen, wie Erkenntnis nicht verlaufen kann.

43 Vgl. Roth 2005.

44 Zum „Faktor X" bei Jung siehe Url 2018.

REFERENZEN ZU1:

BRÜGGEN, W.: *Die Freud'sche Psychoanalyse des Mythos*, in: BRAUN / BRÜGGEN / GERLACH

(Hrsg.): Dialektik des Mythos. Mythen und Mythoskritik in der Freud'schen Psychoanalyse, Frankfurt 2016, 27-82.

BURDA, G.: Ethik. Raum, Gesetz, Begehren, Wien 2008.

BURDA, G.: Mediales Denken. Eine Phänomediologie, Wien 2010.

BURDA, G.: Passagen ins Sein. Eine Ontomediologie, Wien 2011.

BURDA, G.: Formate der Seele. Erkenntnistheoretische Grundlagen und ethische Implikationen der

Allgemeinen Psychotherapiewissenschaft, Münster 2012.

BURDA, G.: *Übergänge am Rande der Welt. Anthropologische Konstanten in den Galtür-Interviews*, in:

RIEKEN, B. (Hrsg.): Wie bewältigt man das Unfassbare? Interdisziplinäre Zugänge am Beispiel der Lawinenkatastrophe von Galtür, Münster-New York 2015, 137-148.

DIECKMANN, H.: Komplexe. Diagnostik und Therapie in der analytischen Psychologie, Berlin 1991.

HÜBNER, K.: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg 2002.

REFERENZEN ZU 2:

DREYFUS, H., TAYLOR, C.: Die Wiedergewinnung des Realismus, Frankfurt 2016.

EDINGER, E. F.: Der Weg der Seele. Der psychotherapeutische Prozess im Spiegel der Alchemie, München 1990.

FRENSCHKOWSKI, M.: Vorwort zu SCHMIEDER, K. C.: Die Geschichte der Alchemie, Wiesbaden 2005.

GABRIEL, M.: Der Sinn des Denkens, Berlin 2018.

HILLMAN, J.: Alchemical Psychology, Dallas 2010.

HUSSERL, E.: Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie, Hamburg 1987.

JUNG, C.G.: Psychologie und Alchemie, GW 12, Olten 1988.

JUNG, C.G.: Mysterium Coniunctionis, GW 14/Erster Halbband, Olten 1990.

LUTZ-BACHMANN, M. (Hrsg.): Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin, Frankfurt 1988.

ROTH, G.: *Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?*, in: PESCHL, M. F. (Hrsg.): Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele, Würzburg 2005, 27-39.

PERLER, D.: René Descartes, München 2001.

ROMETSCH, J.: Freiheit zur Wahrheit. Grundlagen der Erkenntnis am Beispiel von Descartes und Locke, Frankfurt 2018.

URL, A.: Jungs Faktor X und die modernen Neurowissenschaften. Ein Beitrag zur Ätiopathogenese der Schizophrenie, E-Journal der ÖGAP, 9. Jg. 2018 (www.cgjung.at).