

PSYCHO-NEWS-LETTER NR. 40

EIN KLEINER LITERATURRUNDFLUG

Im Auftrag der DGPS
von
Michael B. Buchholz
email: buchholz.mbb@t-online.de

Mitte Februar 2006

ALTERN DER KULTUR – KULTUR DES ALTERNS

Alt werden möchte jeder, alt sein hingegen keiner – so formuliert es ein Bonmot, das man bei der Lektüre zum Thema immer wieder antrifft. Bissig meinte **George Bernard Shaw**, im Alter werde man alt - und sonst gar nichts. Der künstlerisch so revolutionäre **Max Liebermann** wurde im Alter so konservativ, dass gegen ihn die „Neue Secession“ gegründet werden musste. Ob wir im Alter weise werden? Das Urteil darüber erfahren wir erst von der Nachwelt; die Mitwelt schweigt oder belügt einen aus menschlichen Motiven. Hoffen dürfen wir, im Alter wenigstens milde zu werden, aber auch das ist nicht sicher.

In seinem Roman „Uns geht es gut“ (2005) läßt **Arno Geiger** das alte Ehepaar Alma und Richard folgende Bemerkungen zueinander machen.

„Ich wüßte nicht, wozu es gut sein sollte. Vom Kranksein wird man alt, und vom Altsein krank, und von beidem zusammen stirbt man. Am schlimmsten ist, daß man mich daheim und in der Schule nicht darauf vorbereitet hat. Auf's Sterben schon. Aber vor dem hat mich keiner gewarnt, obwohl das Sterben das Wenigste sein dürfte“.

Schon auf den ersten Seiten des Romans ist die Rede vom „Alte-Leute-Aroma“, das jedem, der ins Haus trete, in die Nase steige. Und wenn einer erst einmal die Achtzig überschritten hat, „ist der Gedanke an die, die es schlechter treffen, ein schwacher Trost, denn das eigene Leben wird dadurch nicht leichter.“ Unklar also, wer es besser, wer es schlechter getroffen hätte. Klar scheint, daß die Sehnsucht alt zu werden, mit dem Näherkommen dieses Ziels von erheblichen Zweifeln angefressen wird. Der als so melancholisch-entrückt geltende **Herrmann Hesse** reimte einst witzig über die Umwandlung der Liebe:

Der Hummer liebte die Languste
Was unerwidert blieb
Die Liebe sank ins Unbewußte
Und wandelte sich zum Todestrieb.

An den unterschiedlichen Enden des Generationenkontinuums nimmt man die Dinge höchst unterschiedlich wahr. Die Differenzierung zwischen dem Alt- und Krankwerden einerseits, dem Sterben andererseits wird mit dem Alter immer wichtiger – und schwieriger. Für die Jungen ist das noch kein Problem, es wächst einem erst mit dem Alter zu.

Nicht nur Gesellschaften altern, wie wir beinahe täglich aus Nachrichten und Zeitungen erfahren können. Auch Gedanken, Überzeugungen und Ansichten, nicht nur die Haut. Selbst die Psychoanalyse, so behauptete vor vielen Jahren **Herbert Marcuse**, veralte – und sogleich wurde das glorifiziert: weil nur sie noch an der Idee einer Befreiung und des Individuums festhalte. Alter

veredelt – wenn man die anderen das glauben machen kann. **Oscar Wilde** antwortete einst schlagfertig auf die Bemerkung, wie er es schaffe, so jung auszusehen, indem er antwortete, indem er sich mit Leuten umgebe, die solche freundlichen Ansichten äußerten.

Ergreifenderes erfahren wir aus den Texten eines Autors, der längst schon den Nobelpreis verdient hätte, **John Updike**. In seinem Roman (2005) „Sucht mein Angesicht“ klingt für Hellhörige schon das Altersthema im Titel an. Im Buch dann geht es um die alternde Hope – ein sprechender Name –, die einst eine wichtige Rolle in der New Yorker Kulturszene spielte (ich erwähne es nur aus Eitelkeit, denn auf Seite 56 wird eine **Buchholz**-Gallery erinnert) und sich nun, nachdem sie sich aufs Land zurückgezogen hat, einem Interview durch eine junge Journalistin stellt, die noch etwas werden möchte. Mit dem nüchternen Blick des Alters betrachtet Hope ihre Gesprächspartnerin Kathryn:

“Trotz des durchdringenden harzigen Geruchs nach frischer Farbe weht Hope ein Hauch von Kathryns Parfüm in die Nase, ein süßes künstliches Blumenaroma, das dünn über einem gröberen Duft liegt, der chemisch aufgeladenen Ausdünstung eines jungen weiblichen Tieres. Im erbarmungslosen Licht leuchtet eine kleine rote Erhebung, kein richtiger Pickel, unten an der Seite der langen wachsblassen Nase; auf dem Wangenknochen liegen mit dem Rougepinsel aufgetragene Schatten in stumpfigem, orangefarbenem Pastellton, und eine Hennaspülung gibt den metallischen schwarzen Härchen, die ihr aus der Stirn springen, einen rostigen Anflug. Ihr Gesicht ist lang, aber der Haaransatz ist ziemlich tief in die Stirn gezogen. Hope denkt sich, dass ein fiebriges, drängendes Sehnen hinter dieser Stirn ist und ihr das Mürrische, das Verdüsterte, Angespannte gibt. Die jungen Leute heute wissen, anders als ihre Generation damals, dass man noch so viel erreichen kann, genug wird es nie sein. Sex wird schal, Reichtum schmilzt dahin, Ruhm währt fünfzehn Minuten“.

Das ist die Beobachtung der Jüngeren durch die Alte und ihr Blick geht gleichsam durch sie hindurch auf die ganze Generation; Generation ist vielleicht ein Wort, das man erst kennt, wenn man selbst zu einer gehört, der die Vergangenheit droht. Da schließt sich dann schnell Hope's Selbstbeobachtung an:

“Hope ...bedauert, daß Kathryns Tonbandgerät nicht eingeschaltet ist. Aber andererseits, was für einen Sinn hat es, etwas festzuhalten, Worte auf Band, Worte auf Papier, wenn niemandinhört, niemandliest? Es versickert einfach alles im Dunkel, dem Dunkel, das sogar mitten im Licht existiert; das Licht selbst ist blind“.

KULTUR ALS BEHANDLUNG

Diese Beschreibungen zeigen uns deutlich, daß Alter und Altern keineswegs biologisches Geschehen allein ist. Wir wollen uns in Erinnerung halten, wir wollen im Gedächtnis der Nachlebenden bewahrt werden und dort als jene Geister existieren, die der Rationalismus als magischen Ahnenkult verurteilt, den die Mehrgenerationen-Sicht in der Familien- und Psychotherapie dann wieder aufleben läßt. Weil wir erinnert werden wollen, müssen wir jene Anstrengungen über die Biologie hinaus unternehmen, die sich als Lebensverlängerung auswirken könnten. Diese Anstrengungen werden unter dem Namen der „Kultur“ gewürdigt. **Jan Assmann** („Das kulturelle Gedächtnis“ 2000, S.

18) entwickelt an reichem Material die These, Kultur „ist in ihren zentralen und normativen, anspruchsvollen Aspekten und Motiven nichts anderes als die symbolische Realisierung eines umgreifenden Horizonts, ohne den die Menschen nicht leben können“. Die Entwicklung individuellen Selbstbewusstseins ist nämlich, schon weit vor der griechisch-antiken Überlieferung, mit der Gewahrung des eigenen Todes verknüpft. Die Überwindung des individuellen Todes durch kulturelle Tradierung, heißt: der Tod ist „Kulturgenerator“ (Assmann) ersten Ranges. Die etwa 30.000 Jahre alte Ausbildung einer Kultur des Sterbens, der Wunsch, von der Nachwelt erinnert zu werden, die Ästhetisie-

rung des Grabes, die Schaffung religiöser Zeremonien und Feierlichkeiten sind mit der Erfahrung des individuellen Sterbens aufs engste verknüpft (**Karl-Heinz Ohlig**, „Religion in der Geschichte der Menschheit“ 2002). Hier wird das individuelle Sterben in der Kultivierung überhöht und überwunden, hier wird das menschliche Leben als kosmisch eingebunden gedeutet.

Der Tod wird in der von Assmann untersuchten altägyptischen Kultur in verschiedenen Bildern gedeutet, als Zerrissenheit, als Feind, als Ausbruch, Übergang, als Heimkehr oder als Geheimnis und diese Bilder sind teils kohärent, teils widersprüchlich. Das aber ist hier nicht entscheidend, weil die „Bilder eine handlungsermöglichende Funktion haben. Bilder und Riten gehören zusammen. Bilder überwinden die lähmende, traumatisierende Wirkung des Todes und machen den Tod in gewisser Weise behandelbar. Ohne solche Figurationen des Todes wäre kein Handeln möglich“ (Assmann 2000, S. 19). Assmann spricht hier, vielleicht ungewollt, wie ein Therapeut: es geht um die BEHANDELBARKEIT eines existentiellen Problems durch Ausbildung von Kultur.

Bilder liegen dem Handeln zugrunde. Indem sie den Tod kulturell „behandelbar“ machen, haben sie in gewissem Umfang sogar therapeutische Wirkung. „Bilder“ jedoch sind nicht nur sichtbare Gestalten an Wänden oder Felsen, sondern die Rede von „Bildern“ ist selbst metaphorisch: so, wie man sich von jemandem ein „Bild“ macht, ohne

es doch je herumzeigen zu können, gibt es Konfigurationen des Sozialen, die von Bildern gleichsam getragen werden. Konfigurationen der Bilder des Todes bewältigen auf eine Weise, die von Kultur zu Kultur variiert, ein fundamentales Existenzproblem; aber überall tun sie es auf diese bildhaft-figurative, kultur-generierende Weise. Die Kultivierung dieses individuellen und zugleich universal-existentialen Problems formuliert den umgreifenden Horizont, ohne den Menschen aller Kulturen nicht leben können. Wenn es stimmt, wie kürzlich in den Gazetten vermeldet wurde, daß in Städten wie Chemnitz schon 70% aller Verstorbenen *anonym* beerdigt werden, kann man ermessen, was das Wort KULTURVERLUST in einem existentiellen Sinne bedeutet. *Nie wird man von Kultur so sehr bestimmt, wie wenn sie fehlt.* Wegen dieser engen Verknüpfung von Kultur und Existenz, von Bild und Erleben kann es überhaupt eine Psychotherapie des Alterns geben. Weil unsere Bilder, die wir im Kopf von Alter und Sterben herumtragen, durchaus wirksam dafür sind, wie wir uns „behandeln“ und behandeln lassen, kann das therapeutische Gespräch hier hilfreich wirken dafür, wie alte Menschen den Tod des Ehepartners, der ehemaligen Freunde, eigene Erkrankungen und Schwachheiten erleben und verarbeiten. Nein, Qualitätssicherung kann es dafür nicht geben, aber doch ein paar kluge und hilfreich-menschliche Überlegungen aus Traditionen, die weit über Europa hinausreichen.

SPIRITUALITÄT IN DER BEHANDLUNGS- KULTUR

Darüber informiert ein sehr interessantes Buch „Spiritualität und Kreativität in der Psychotherapie mit älteren Menschen“, das von **Peter Bäurle, Hans Förstl, Daniel Hell, Hartmut Radebold, Ingrid Riedel** und **Karl Studer** 2005 (Verlag Hans Huber) herausgegeben wurde.

Allein schon der Titel wirkt ansprechend, weil sich endlich jemand traut, Worte wie Kreativität und Spiritualität mit Psychotherapie in Verbindung zu bringen; das Tabu der Alten scheint schützend für diese Ver-

bindung zu wirken. Viele bekannte Autoren der psychotherapeutisch-psychiatrischen Welt haben beigetragen und viele lassen ihre (geheime?) Verbindung zur Spiritualität hier aufleuchten. Und dies alles wird in Verbindung mit der Kultur gebracht und gewissermaßen unter der Hand endlich auch eine Erweiterung der Kulturtheorie erprobt – indem deren klinische Relevanz in der Behandlung alter Menschen prägnant deutlich wird.

Mario Erdheim diagnostiziert im Wegfall der Traditionsvermittlung einen der Gründe, „weshalb unsere Gesellschaft solche Schwierigkeiten hat, ein adäquates Bild des Alters zu entwickeln“. Hier taucht wieder dieser Begriff auf: das *Bild* des Alters, die Rede ist also nicht nur vom Alter selbst, weil wir von dem vielleicht nie direkt reden könnten. Diese gesellschaftliche Tendenz eines fehlenden, qualitativ passenden Altersbildes hat eine Folge, „dass statt von einer Kultur des Alters nur noch vom Alter als Krankheit die Rede ist“. Unsere Kultur des Alters, so könnte man Erdheim zuspitzen, besteht vielleicht wesentlich als Medizinalisierung auch dieses Bereichs. Ob das nur Gewinn ist oder auch als Kulturverlust zu betrachten wäre, müssen andere entscheiden.

Freilich dürfte sich Erdheim mit einer anderen These seines lesenswerten Beitrages in erheblichen Widerspruch zu anderen Autoren dieses Bandes setzen, wenn er nämlich behauptet, „dass einer der Gründe für die Faszination, die vom Spirituellen ausgeht, die Verleugnung des Alters ist“. Hier wird man mindestens differenzieren müssen. Natürlich gibt es „spinnerte“ Leute, die unter dem Spirituellen nichts als Handauflegen und Bachblütentherapie verstehen und schwärmerisch den Blick zum Mond richten, wenn es um ernste Themen geht. Aber warum sollte man die „spirituell“ nennen? Warum nicht einfach Leute mit Tiefsinns-Lametta? Warum sollte man sich so wesentliche Begriffe wie den des Spirituellen wegnehmen lassen? Das Spirituelle in einem anderen Verstande als Verleugnung aufzufassen, wundert bei einem ethnologisch so ausgewiesenen Autor wie Erdheim. Denn schließlich gibt es ganze riesige Kulturräume wie die gewaltigen Regionen Asiens, die in ihrem kulturellen Zentrum vom Spirituellen bestimmt sind. Daß hier nur Verleugnung wirke, kann man kaum glauben.

Ein ganzer Abschnitt befasst sich in diesem Buch mit Spiritualität. Er wird von einem zweiten Beitrag von **Mario Erdheim** über „Spiritualität und Zeitgeist“ begonnen, in welchem dieser Autor die Unterscheidung zwischen „heißen“ (schnellen und veränderungswilligen) und „kalten“ (wandlungsresis-

ten) Kulturen aufgreift, um daran neue Fragen zu stellen.

„Wie ist es möglich, eine ganz andere Auffassung von Gesundheit und Krankheit als die europäische zu entwickeln und trotzdem therapeutisch sinnvolle Wirkungen zu erzielen? Welche Rolle spielt hierbei das Spirituelle? Wie verhält es sich mit der Spiritualität in fremden Kulturen, und inwiefern kann sie von uns integriert werden?“ (S. 105)

Unsere Kultur sieht Erdheim als von selbst-reflexiven Prozessen bestimmt. Alle Routinen werden von der Reflexion gleichsam „aufgelöst“ und deshalb bilden *Reflexion* und *Routine* ein Gegensatzpaar: „Die selbstreflexiven Prozesse ...stellen unablässig das Routinierte infrage und lassen gar keine Traditionsbildungen mehr zu“ (S. 104). Traditionen lösen sich auf. Aber in anderen Gesellschaften bestimmt der Geisterglaube die Tradition so, daß die Verstorbenen noch „mitbestimmen“, individuelle und soziale Probleme lassen sich durchaus noch aufeinander beziehen. In unseren heißen Kulturen erscheint, so Erdheim, das Spirituelle nun als Traditionsbedarf, als Gegensatz zum Vergänglichen des Fleisches oder des Animalischen – doch in „kalten“ Kulturen existiert dieser Gegensatz gar nicht. „Aus diesem Grunde scheint es mir nicht sinnvoll zu sein, von Spiritualität in ‚kalten‘ Kulturen zu sprechen“ (S. 109). Das leuchtet auf den ersten Blick ein, aber wenn man an das alte Indien denkt, an die so traditionellen Länder des Islam, an die dort entwickelten Lebenspraktiken der spirituellen Erweckung, nämlich Meditation und mystische Poesie gerade in der Hochblüte von deren wissenschaftlicher Entwicklung vom 8. bis zum 12. Jahrhundert, beginnt man sich zu fragen, ob es sich so verhält, wie Erdheim es so sinnfällig scheint. Diese Länder spalten, wenigstens im traditionellen Selbstverständnis, das alltägliche Leben und das Spirituelle weit weniger voneinander ab als unsere Tradition es will; sie sehen vielmehr das Ganze des Lebens von kosmischen, göttlichen oder anderen Notwendigkeiten bestimmt und geregelt und lassen sich davon bestimmen – sie haben in hohem Maße kultiviert, was uns als Spiritualität imponiert, was wir manchmal auch

dringlich vermissen. Ob man also sagen könne, sie seien nicht spirituell? Müßten wir nicht vielmehr das Autoritäre erkennen, das in manchen Idealisierungen solcher Kulturen liegt und es vom Spirituellen unterscheiden? Es könnte ja sein, daß die Sehnsucht nach dem Spirituellen in manchen Varianten eine Sehnsucht nach dem Autoritären verbirgt

Körper

Diejenigen, die sich mit der Psychotherapie alter Menschen befassen, ignorieren das Moment des körperlichen Verfalls keineswegs. Die Autoren von Heft 4/2005 der Zeitschrift „Psychotherapie im Alter“, teilweise mit den hier schon genannten identisch, teils jüngere, noch unbekannte Namen, machen dies an Themen wie „Körperliche Einflussfaktoren bei der Depression des alten Menschen“ deutlich (**Walter Hewer**), untersuchen „Das Bild des alten Mannes“ (**Martin Teising**) hinsichtlich der Entwicklung von Geschlechtsidentität und narzisstischer Konflikte oder thematisieren den Körper in der Psychotherapie älterer Menschen (**Hartmut Radebold** in einem eigenen Beitrag, aber auch **Susanne Blum-Lehmann** und **Renate Drevensek**).

Ich erwähne das hier, ohne dem im Einzelnen nachgehen zu können, um zu verdeutlichen, daß der Verfall durchaus ins Zentrum psychotherapeutischer Bemühungen gerückt wird.

und soweit Erdheim das kritisiert, hätte er natürlich Recht. Eine europäische Wurzel dieser Sehnsucht nach dem Autoritären ist der **Leviathan** des **Thomas Hobbes** mit dem scharfen Satz: „Auctoritas, non veritas facit legem“, der zur Begründung autoritärer Staatstheorien etwa bei **Carl Schmitt** wurde. Aber das sind Unterscheidungen, zu denen ein wertvoller Beitrag immer anregt und darin liegt sein Sinn.

Die weiteren Beiträge dieses Abschnitts beschreiben den „Import“ meditativer Praxis in die stationäre Gruppenarbeit mit alten Menschen, erläutern Übungen und zeigen, wie die erhöhte Achtsamkeit („awareness“) heilsame Wirkungen entfalten kann. Weitere Beiträge erläutern kenntnisreich die spirituellen Ziele im Alter aus Sicht des Buddhismus (**Gonsar Rinpoche**), aus Sicht des Christentums (**Werner Kramer**), aus der Sicht des Hinduismus (**Yogeshwaranada Giri**), aus der Sicht des Islam (**Peter Cunz**) und aus der Sicht des Judentums (**Ernst Ludwig**

Ehrlich) – die Herausgeber haben bei der Wahl dieser Autoren darauf geachtet, Autoren zu finden, die über spirituelle Erfahrung verfügen und das reicht den Beiträgen zum Gewinn. Sie alle zeigen, daß es da etwas Gemeinsames gibt, etwas, das über die buchförmige *Formulierung* der religiösen Erfahrung hinausgeht. In ihren ausbuchstabierten *Formulierungen* unterscheiden sich die hier zur Sprache kommenden Religionen natürlich sehr, in ihren *Erfahrungen* des Göttlichen eher weniger. Sie alle fördern Stille, Wachsamkeit, Besinnung, Geistesruhe und Klärung von Lebensschuld und beschreiben analoge „Techniken“ wie Gebet oder Meditation. Spiritualität, der man so viele lesenswerte Seiten widmen kann, hat anscheinend doch einen anderen Kern als nur Verleugnung.

Auf der anderen Seite dieser schwierigen Begrifflichkeit stehen Feststellung wie die im Beitrag von **Cornelia Albani**, **Thomas Gunzelmann**, **Harald Bailer**, **Michael Geyer**, **Norbert Grulke** und **Elmar Brähler** über „Religiosität und transpersonales Vertrauen als Ressource im Alter“. Hier wird nämlich festgestellt, „dass die beiden Begriffe (Religiosität und Spiritualität) in der Forschung nicht in einer einheitlichen Definition verwendet werden“ (S. 275). Aber ginge das denn? Liegt nicht der Reiz in der Undefinierbarkeit? Dennoch werden hier Ergebnisse aus einer Erhebung des Jahres 2001 vorgestellt, die die Frage untersuchte, „ob ein hohes Ausmaß an transpersonalem Vertrauen im Sinne einer Ressource hinsichtlich der Bewältigung von Belastungen mit mehr Lebenszufriedenheit einhergeht.“ Etwas mehr als 1000 Befragte aus je Ost- und Westdeutschland standen Antwort – und es scheint keine Mehrheit zu geben, die irgendwelche spirituellen Äußerungen, in Fragebögen zur Ab- und Zustimmung angeboten, für sich als zutreffend bezeichnet. Nur bei den konfessionell Gebundenen ist das anders. Wer sich hier transpersonal in einer höheren Einheit aufgehoben fühlt, zeigt auch meist mehr Lebenszufriedenheit und weniger körperliche Beschwerden. „Religion is good for your health“ zitiert dann auch der Beitrag von **Ursula Schreiter Gasser** und **Hedwig E. Haske Pelsoeczy** das be-

kannte zynische Wort und macht richtig darauf aufmerksam, dass Religiosität in der klinischen Erfahrung nicht nur Schutz-, sondern auch Risikofaktor sein kann; dazu muß man nur an Schuld- und Versündigungswahn denken. Spiritualität wird in dieser Studie mit dem HOPE-Konzept erfasst, womit vier Faktoren gemeint sind:

- Hoffnungsquellen,
- Organisierte Religionsgemeinschaften,
- Persönliche Spiritualität und
- Entscheidungsfolgen medizinischer Behandlungen in der letzten Lebensphase.

Die Autoren untersuchen das Klientel der eigenen Klinik mit der Frage, ob die Einbeziehung spiritueller und kreativer Dimensionen in Behandlung und Abklärung (S. 291) stärker erfolgen sollte und kommen zu interessanten, freilich eingestandermaßen nicht repräsentativen, Befunden: Für 75% der Befragten ist der Glaube eine Quelle des Trostes, weit mehr Frauen als Männer fühlen sich in Religionsgemeinschaften eingebunden, selbst die, die sich nicht vom Glauben getröstet fühlen, geben an, an einen Gott zu glauben – kurz: „Das Interesse an religiösen und spirituellen Themen [dürfte] größer sein, als wir bei unserer Arbeit angenommen hatten“ (S. 299).

Christian Scharfetter, Psychiater und wohlverfahrenen in der Behandlung der Psychosen, sieht in seinem Beitrag die Person in einem übergreifenden Zusammenhang, der mit dem Alter immer mehr erfahren wird und auf die Transzendenz zielt. „So ist idealtypisch eine Übergangsreihe von präpersonaler zu personaler zu transpersonaler Einstellung des Bewusstseinshorizontes zu skizzieren“, so läßt Scharfetter den begrenzenden Individualismus sogleich hinter sich. Manche Menschen erfahren ein solches überschreitendes „Bewusstseinswachen“ und es ist für Scharfetter mit der religiösen Gnade oder dem spirituellen Erweckungsruf gleichzusetzen. Das von **Buddha** genannte Leiden des Alters bringt auf der anderen Seite erwähnenswerte Erleichterungen mit sich:

„Die Befreiung vom Triebdruck, von Leidenschaften, von Begehren, Haften und den damit verbundenen Affekten Ärger, Wut, Hass ist wie ein Abfallen des Schleiers der Verblendung, eine heilsame Desillusionierung vom Habenkönnen“.

Das wohl stimmt. Der alte Satz gilt wohl unbedingt: das letzte Hemd hat keine Taschen. Kein materieller Reichtum läßt sich mitnehmen. Die spirituelle Dimension klingt dann in poetischen Worten an:

„Eine spirituelle Orientierung, die schon lange vor dem Altwerden als lebensführend gepflegt wurde, kann tatsächlich den Bewusstseinshorizont des alten Menschen läutern und im leuch-

Palliativstation

„Nahe beim Tode sitzen – eine Palliativstation“ ist der Titel eines mich ergreifenden Aufsatzes von **Noreen Ramsay** in der Zeitschrift „Freie Assoziation – Zeitschrift für das Unbewußte in Organisation und Kultur“ (3/2005). Die Art der Beschreibung psychosozialer Bewältigung der Todeserfahrung hat ihre Auswirkungen bis in die Kultur einer solchen Station. Während sonst Organisationsentwickler die Rücksichtslosigkeit beklagen, mit der das Pflegepersonal ohne Anklopfen die Zimmer der Patienten betritt, beobachtet die Autorin hier das genaue Gegenteil. Das Pflegepersonal „zögerte, die Patientenzimmer gewissermaßen ohne Erlaubnis zu betreten. Sie reagierten sehr schnell auf einen Hilferuf der Patienten, wenn die Ruflampe aufleuchtete, dennoch klopfen sie an, bevor sie ins Zimmer traten“. Von solcher subtiler Art sind die Beobachtungen der Autorin, aber es sind diese, die das Klima so wesentlich bestimmen. Und sie zögert nicht, auch eigene Träume mitzuteilen, in denen sie sich just so hilflos fühlt wie die Patienten, deren Behandlung sie teilnehmend beobachten möchte. Es wird dabei wohl klar, daß das Verb „beobachten“ nicht in allen Situationen mehr einen bestimmbareren Sinn hat, das Substantiv „Teilhabe“ aber durchaus.

tenden Herbstlicht erhellen, sodass der unausweichliche Niedergang (Katabasis) ertragen wird, manchmal wohl auch in einer Hoffnung auf einen tröstlichen Heimgang (als Selbstauflösung oder als post-mortale Jenseitsexistenz): Einswerdung. Der Blick kann auf das All-Eine, das die Vielheit hervorbringt und zurücknimmt, gerichtet bleiben.“

So entstehe ein ganz anderer, eben spiritueller Reichtum, der die Überschreitung „der Subjekt-Objekt-Trennung“ möglich macht – und darin wäre tatsächlich die Überwindung des abgrenzend-autonomen Individualismus, der unsere Werte und Theorien wie ein grausamer Gott konkurrenzfördernd durch-

herrscht, anzustreben. Leben wir nicht tatsächlich in einer Welt, von der wir seit vielen Jahren sagen können, daß Selbsterhaltung und Welterhaltung die gleichen Anstrengungen erfordern? Was uns also längst auffordern könnte, die Subjekt-Objekt-Abgrenzung als einen Beitrag unseres Denkens zu Problemen der Umweltzerstörung, aber auch der Konkurrenz untereinander endlich anzusehen.

Ob Kreativität eine Geschlechterfrage ist, untersucht **Pasqualina Perrig-Chiello**, ausgehend von der Feststellung, daß Frauen „kaum im Zusammenhang mit Kreativität erwähnt“ werden (S. 189). Als Dimensionen der Kreativität werden u.a. die Vorliebe für mehrdeutige, unstrukturierte Situationen genannt, Ambiguitätstoleranz, die Fähigkeit zu divergentem Denken (=Querdenken), Beharrlichkeit und kulturelle Diversität, also Zweisprachigkeit, ethnische Randständigkeit o.ä. Kein Zusammenhang besteht nachgewiesenermaßen zwischen Intelligenz und Kreativität! Die in frühen Jahren als Hochintelligent Getesteten haben sich in Langzeitstudien, wenn sie nur erst die Vierzig überschritten haben, als wenig bis überhaupt nicht kreativ erwiesen. Der Blick der Autorin in die empirische Literatur fördert noch anderes Interessantes zutage, z.B. daß es im Alter „kein generelles Abfallen“ von Ausmaß, Qualität, Form und Stil kreativer Leistungen gibt; Kreativität bleibt, wenn sie denn nur erst einmal entfaltet ist, kontinuierliche Lebensform. Aber – die meisten Personen, die hier als Exemplare genannt werden, wie z.B. **Verdi** oder **Picasso**, sind, man ahnt es schon, Männer. Frauen sind eher von negativen Stereotypisierungen betroffen, dennoch kann man in der Psychotherapie günstige Kontextbedingungen schaffen, die Kreativität fördern: verglichen wurden in einer kleinen Studie zwei Gruppen, die ein Stück lernten, um es zur Aufführung zu bringen. Einmal lernen nach Text, das andere Mal in der Gruppe durch das Spiel selbst. Bei beiden ergaben sich Hebungen der Kreativität, aber die Gruppe, die wie die Schauspieler selbst lernten, waren viel kreativer: Sie neckten sich, probierten aus, hatten Kaffeepausen und das alles führte zu einer „Weckung der Lebensgeister“ (S. 197) insgesamt,

was eine höchst förderliche Wirkung hatte. Das glaubt man sofort, und denkt sich dabei, daß das alles so praktisch und eigentlich so einfach ist! Nur, wer das alles immer definieren will, um es messen zu können, der schafft sich Probleme. Daß Kaffeepausen und Neckereien zwischen alten Leuten beim Rollenspiel eine Rolle spielt, weiß jeder, der es mal probiert hat – aber es kommt in keinem „Konzept“ vor und das freilich bedauert man.

Der Beitrag von **Ingrid Riedel** über „Kreativität und Spiritualität im Alter“ ist eine Fundgrube an solchem Wissen. Der Beitrag enthält 26, teils ganzseitige und farbige Abbildungen von Bildern, die von älteren Menschen in von der Autorin geleiteten Gruppen gemalt wurden und sie erläutert sie nicht nur in höchst aufschließend erhellenden, sondern teils auch ergreifenden Deutungen. Wieder hat man einen Bezug zu der Frage nach dem Definitionsfuror, wenn die Autorin mit **Angelus Silesius'** berühmten Zeilen schließt: „Die Ros' hat kein Warum, sie blühet, weil sie blühet“. Diese Zeilen findet man auch in **Heideggers** Schrift über das Denken, worin er die böse Behauptung aufstellte, die Wissenschaft denke nicht. Wer immer nach dem „Warum“ fragt, zeigt eben nur sein Bedürfnis nach Kausalität, aber der Sinn, eben das „kein Warum“ entgeht ihm. Die Wissenschaft, so muß man Heidegger wohl korrigieren, denkt durchaus, aber in ihren ausgetrampelten Denkpfeilen; von der Beschäftigung mit alten Menschen ist zu lernen, daß hier ganz andere Wege eingeschlagen werden können.

Hartmut Radebold fragt in einem abschließenden Beitrag, ob die Förderung von Kreativität und Spiritualität eine Aufgabe der Psychotherapie Älterer werden müsse? Er unterscheidet aus reicher klinischer Erfahrung Menschen über Sechzig, die während ihres Lebens immer schon kreativ sein durften; andere, die an frühere Kreativität anknüpfen können; jene, die nur Phantasien oder eingeschränkte Erfahrungen hatten und solche, wie die Mehrzahl der Frauen, die niemals eine „Chance für Kreativität erhielten“ (S. 307). Das gibt die Möglichkeit, unterschiedliche Anregungen zu empfehlen, aber generell gelte:

“Auch bei über 60-Jährigen bleibt das zentrale Ziel der Behandlung die Bearbeitung von ich-einschränkenden neurotischen Konflikten, von Aktual-Konflikten, die in der Konsequenz unter anderem bestehende kreative Möglichkeiten einschränken beziehungsweise hemmen“ (S. 309).

Die Auflösung neurotischer Gehemmtheit ist wohl insbesondere für die Psychotherapie eine Aufgabe, wenn man sie in Verbindung mit der Kreativität diskutiert. Freilich, warum Radebold etwas kategorisch festlegen will, Aufgabe der Psychotherapie „kann nicht Sinngabung sein, sondern sie kann höchstens Hilfestellung für die Patientin oder den Patienten bei der eigenen verantwortlichen Sinnsuche sein...“, bleibt etwas unklar. Er wendet sich dagegen, unter der Fahne der Sinnsuche bestehende Konflikte oder Übertragungsschwierigkeiten zu umsegen und hätte darin Recht; doch damit wäre Sinnsuche als Aufgabe der Psychotherapie gerade nicht ausgeschlossen! Daß behandlingstechnische Fehler gemacht werden, unterläuft uns allen täglich, aber warum mit

dieser Begründung bestimmte existentielle Themen oder spirituelle Dimensionen von vorneherein ausschließen? Die Begründung mit den Behandlungsfehlern leuchtet mir jedenfalls nicht ein. Zumal, wenn Radebold seine Eingangsfrage mit dem letzten Satz des Buches so beantwortet:

“Meine Eingangsfrage lässt sich jetzt eindeutig beantworten: Die Förderung von Kreativität und Spiritualität ist eine zusätzliche wichtige Aufgabe der Psychotherapie über 60-Jähriger!”

Darin, mit dieser Offenheit für kreative und spirituelle Dimensionen, gewinnt das Buch eine Kontur, die weit über die Besonderheiten der Behandlung alter Menschen hinausgeht. Die Frage des Sterbens und des eigenen Todes ist ja eine, deren Verleugnung auch in der Behandlung Jüngerer ernste Probleme aufwirft und hier kann die gesamte Psychotherapie aus der Behandlungserfahrung mit alten Menschen, denen diese Verleugnung nicht mehr so leicht gelingen kann, nur profitieren.

KULTIVIERUNGEN VON TOD UND STERBEN

Daß die Formel von der „Behandelbarkeit“ der Todeserfahrung durch Kultivierung nicht zufällig verwendet ist, wird deutlich in einem anderen Beitrag über „Totenriten als Trauerriten im alten Ägypten“. Dieser Beitrag von **Jan Assmann** ist erschienen in einem von ihm zusammen mit **Franz Maciejewski** und **Axel Michaels** herausgegebenen Band „Der Abschied von den Toten“ (Wallstein-Verlag, 2005). Hier (S. 312) betont er, daß die verschiedenen Mythen des Sterbens, der Weiterreise der Seele nach dem Tod, der Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten „überhaupt nicht als narrative Struktur“ aufzufassen seien,

„sondern allein als Kombination von Rollenkonstellationen, in denen sich die Aufgliederung des Todeskomplexes in verschiedene Aspekte spiegelt, körperliche und soziale, weibliche und männliche, destruktive und rekonstruktive, und eben auch trauerbezogene und totenbezogene. In dieser Aufgliederung scheint mir die eigentliche Leistung des Todes zu liegen, sie ist es,

die den Tod gewissermaßen behandelbar macht. Diese ‚Behandelbarkeit‘ des Toten wiederum, diese Arbeit an der Umwandlung des Toten in seine Ewigkeitsgestalt, ist eine Form der Trauerarbeit.“

Rollenkonstellation – das wird erläutert am Mythos von Isis und Osiris. Osiris, König von Ägypten, wird von seinem Bruder Seth erschlagen, weil dieser den Thron an sich bringen will. Seth zerstückelt Osiris und wirft ihn in 42 Stücken in den Nil, woraus die 42 Gaue Ägyptens entstehen. Isis, die hinterbliebene Witwe sucht und findet die Teile, belebt sie durch ihre Trauer soweit, daß sie mit dem ins Leben zurückgeholten Osiris einen Sohn, Horus, zeugen kann, der den Vater nun rächen soll. Rache wird hier verstanden als „Vertretung im Totengericht“. Assmann betont, daß es hier um eine „Passionsgeschichte“ gehe, die davon handelt, wie ein Novize in das „Schicksal des Gottes nachvollziehend hineingenommen wird“.

An diesem Mythos richten sich die ägyptischen *Totenriten* aus, die von den *Trauerriten* zu unterscheiden sind. Im alten Ägypten ist, wie nun verständlich wird, der Leichnam nicht Inbegriff des Abscheus, sondern der Heiligkeit. Er wird durch komplizierte 70tägige Balsamierungen kunstvoll kultiviert und während dieser Zeit setzt die Trauer der Hinterbliebenen aus. Der präparierte Leichnam dann gilt als Abbild des Gottes Osiris, seine Balsamierung ist eine kultische Handlung der „Umwandlung“. Die inneren Organe werden dabei entfernt, nicht aber das Herz, denn dies gilt „als Sitz jener Funktionen..., die wir mit dem Gehirn verbinden: Bewusstsein, Gedächtnis, Emotionalität und Identität.“ Ziel der Umwandlung, wobei die Ägypter in die kultivierten Hände nahmen, was andere der Natur überlassen, ist der „Ahnengeist“, der ausdrücklich kein „Toter“ ist. Er wird „verklärt“ zu einem Geist- und Machtwesen durch verschiedene Rezitationstexte, die die symbolische Dimension der Balsamierung erläutern. Drei Gottheiten, Anubis, Isis und Horus treten auf; Anubis ist der „Psychopompos, der Gott, der die Toten von der Oberwelt in die Unterwelt geleitet und durch alle Stationen dieses Weges führt, der Zeremonienmeister der Totenriten in ihrem Aspekt als *Toten-* und nicht als *Trauerriten*.“

Es geht darum, die Leibseele Ba (symbolisiert durch einen Vogel mit Menschenkopf) und die Sozialeseele Ka zu unterscheiden; nicht Leib und Seele, sondern die Sphäre des Leibes und des Sozialen werden hier unterschieden. Wenn Seth im Totengericht dann schuldig gesprochen wird, weil Osiris durch Horus vertreten werden kann, wird dadurch sein „Sozialselbst“, seine Ehre und seine Würde wieder hergestellt, ihm kann wieder Respekt erwiesen werden. Im psychoanalytischen Jargon würde man hier vielleicht die narzisstische Dimension des Sozialen erkennen wollen.

Ka, dieses Sozialselbst, ist nun in erster Linie eine Sache zwischen Vater und Sohn, die sich innig umarmen. Und nun schreibt Assmann etwas, was weit über das Thema Alter und Sterben hinausgeht und das psychoanalytische Zentrum berührt:

“Wir können diese *Ka*-Übertragung vielleicht mit dem Segen vergleichen, der in den Patriarchengeschichten der Bibel von Abraham auf Isaak, von Isaak auf Jakob und von Jakob auf Ephraim und Manasse übergeht. In der dezidiert antiödpalen Konstruktion der Ägypter gewinnt der Sohn seine Identität und Würde nicht in der Ablösung von, sondern in der Vereinigung mit dem Vater, und zwar, charakteristischerweise, mit dem toten Vater, über die Todesschwelle hinweg, vermittelt des Bandes, das der *Ka* durch die Generationen knüpft.“ (S. 317)

Diese Akzentsetzung auf der Vereinigung, gar auf der von totem Vater und lebendem Sohn ist geeignet, alle Abwehrrufe hervorzulocken: Alle Varianten von Homophobie, die Angst vor dem perversen Umgang mit der Leiche und in geringeren Dosierungen einfach die Inzestangst könnte einen solchen Befund schnell abtun. Aber das ist gerade das ungemein Lehrreiche in der Beschäfti-

Homophobie -

Das ist auch ein Stichwort im kasuistischen Beitrag von Elisabeth Imhorst, die in Heft 3/2005 von „Psychotherapie im Alter“ klug über die Behandlung eines 68-jährigen Mannes berichtet, der ein Leben darunter gelitten habe, seine homosexuellen Neigungen zu offenbaren – Leiden an der eigenen Homophobie. Erst die jüngsten Lockerungen in der Verurteilung der Homosexualität haben geholfen. Voraussetzung aber war, wie die Autorin in bemerkenswerter Offenheit beschreibt, daß sie sich selbst von den impliziten negativen Wertungen der Homosexualität aus veralteten psychoanalytischen Überzeugungen befreite. Den historischen Wertewandel sieht die Autorin durchaus in der Übertragung, wenn sie von ihrem Patienten schreibt: „Dieser hatte von Anfang an, zunächst von mir unbemerkt, seine Über-Ich-Abwehr – die bewusste Überzeugung, Homosexualität sei pervers – auf mich übertragen. Ebenso hatte er aber auch seine unbewusste magische Hoffnung bei mir untergebracht, die verhasste Homosexualität loswerden zu können.“ (S. 97)

Das genannte Heft dieser jungen Zeitschrift „Psychotherapie im Alter“ hat eine Fülle von kasuistischen Illustrationen der hier besprochenen Themen des Alters.

gung mit einem solchen Autor, daß er ins Zentrum unseres eigenen Denkens vordringt und deutlich macht, daß unsere Kultur tatsächlich „Abgrenzung“ als höchsten Wert ansetzt. Nur wenn das gilt, ist Vereinigung des Sohnes mit einem Elternteil „inzestuös“, nur wenn wir prägnant zwischen der Welt der Lebenden und jener der Toten unter-

scheiden, kann man von Perversion sprechen, nur wenn wir scharfe Trennlinien zwischen dem Erlaubten und dem Unerlaubten ziehen, reagiert unser (kultivierter) Abscheu. Die Kultur schafft weit mehr an affektiver Sozialisation, als uns ohne solche Vergleichen deutlich werden könnte.

Assmann macht die unterschiedliche, folgenreiche Akzentuierung deutlich, indem er vom „symbiotischen Weltverhältnis“ (S. 321) der Ägypter spricht und dabei einen Ausdruck verwendet, den Psychoanalytiker normalerweise mit „früh“ und mit „gestört“ assoziieren. Aber nichts wäre verkehrter hier. Vielmehr geht es darum, die „frühe“ Verbundenheit mit der Welt über den Tod hinaus kultiviert in ein Jenseits zu verlängern, von dem die Mythen zu sprechen gestatten und so Zugang zu einer Dimension zu erhalten, die „den Tod überwindet“. Das wäre die christliche Fortführung, eine bestimmte Version also, die in dieser Tradition betrachtet so unwahrscheinlich plötzlich nicht mehr erscheinen will. Die Suche nach der Todesüberwindung erscheint als Kern des Spirituellen, das dann in der Tat nicht „Verleugnung“ des Alters wäre, sondern im Gegenteil Aufhebung der (frühen) symbiotischen Sehnsüchte in ein neues Weltverhältnis auf höchster Stufe, das die Abgrenzungen überwindet.

Assmann hat über die verborgenen ägyptischen Traditionen in der modernen europäischen Kultur nicht nur ein wundervoll musikalisches und klingendes Buch über „Die Zauberflöte“ (2005) geschrieben, sondern er akzentuiert die hier fälligen Wendungen im psychoanalytischen Kontext durchaus.

Im Einleitungstext zu dem hier genannten Band spricht er davon, daß die moderne Welt eine „Unbeziehung“ zwischen den Lebenden und den Toten als Folge des Verschwindens religiöser Formen habe entstehen lassen, der die westlichen Religionen selbst wiederum Vorschub geleistet haben. Das Judentum prägt in einer normativen Inversion die Abscheu vor dem Leichnam aus mit der Folge einer Geringschätzung der Totenriten zugunsten der Traueritten. Und dabei werden sofort weitere abgrenzende Unterscheidungen eingeführt, wie die zwischen „Zeit“ und „Ewigkeit“. Die Zeit der

Lebenden ist dann linear und endlich, die Ewigkeit unvorstellbar lang und mit dem Fegefeuer unter Umständen bedrohlich und qualvoll; die des Ägypters jedoch verlief kreisförmig. An jedem Morgen wiederholte sich mit dem Sonnenaufgang das Wunder der Weltentstehung, dem sich die menschliche Ordnung einzufügen hatte.

Als im Protestantismus das Fegefeuer abgeschafft wurde, verschwand die letzte Vorstellung einer mit den Toten geteilten Zeitlichkeit.

„So ist in unserer westlichen Welt schon im Rahmen unserer religiösen Traditionen dieser ganze Komplex, der in anderen Kulturen einen Zentralbereich des individuellen und kollektiven Lebens bildet, auf ein Minimum reduziert worden, und dieses Minimum ist dann mit dem Verblasen der religiösen Traditionen in der säkularen Moderne seinerseits verschwunden. Was dagegen nicht verschwunden ist, sind die alten Menschheitsprobleme: der Tod, die Trauer um geliebte Verstorbene, das Wissen um die Endlichkeit des Lebens und die Angst vor dem eigenen Sterben, zu denen das neue, in diesem Umfang nie dagewesene und von keiner Kultur, die uns hier Modelle an die Hand geben könnte, je zu bewältigende Problem unserer Zeit getreten ist: der von den Leichenbergen des 20. Jahrhunderts ausgehende Schrei nach Erinnerung, dem sich auf absehbare Zeit keine Generation der Nachgeborenen wird entziehen können... Es geht ja nicht um ‚normalen Tod‘, sondern um Massenmord ungeheuersten Ausmaßes. Dieser Prozeß verläuft ungeformt und ungesteuert von kulturellen Institutionen; die Gedenktage, Museen, Lehreinheiten und sonstigen Veranstaltungen, die die Erinnerung wachhalten sollen, haben weit weniger Anteil an dieser Dynamik als die psychotherapeutischen Praxen, in denen nun schon die Enkel und Urenkel der Täter und der Opfer Rat und Hilfe suchen“ (S. 30).

Und so anerkennt der Ägyptologe und Kulturwissenschaftler nicht nur die Mühen der psychotherapeutischen Alltags, sondern er übergibt uns auch eine Aufforderung, die es in sich hat, wenn er anregt, nicht nur den griechischen Ödipusmythos, sondern auch den altägyptischen Osiris-Mythos als Deutungsfolie in unsere Theorie einzubringen:

„Im Zentrum sowohl des Ödipus- wie des Osiris-Mythos steht ein Mord: im ersten Fall ist der Sohn der Mörder, im zweiten ist er der Rächer, während hier der Bruder der Mörder ist. Ödipus

ist der sich emanzipierende, Horus der sich erinnernde Mensch. eine Kulturtheorie im Zeichen des Ödipus-Mythos versteht Kultur in erster Linie als eine fortschreitenden Emanzipation des Menschen aus den Zwängen und Determinanten der Natur, als ‚Fortschritt in der Geistigkeit‘ (Freud), eine Kulturtheorie im Zeichen des Osiris-Mythos dagegen versteht Kultur vor allem als Erinnerung und verpflichtende Bindung an die Toten. Kultur ist beides: Das ist die Einsicht, die sich aus der Verbindung von archäologischen, ethnologischen, soziologischen und psychoanalytischen Ansätzen ergibt...“ (S. 35)

Dieser Band enthält eine Fülle nun von Beiträgen etwa über die Totenrituale in verschiedenen Teilen Südasiens, wie Indien, Sri Lanka und Nepal; mir scheinen diese Beiträge zwei Dinge immer wieder deutlich werden zu lassen: Es gibt „zwei Tode“ in den verschiedensten Kulturen dort. Der eine ist das unmittelbare Ableben, der andere ist

jener Tod, den die Mythen und Ritualisierungen verkünden, wenn der Verstorbene tatsächlich im Reich der Toten angekommen ist. Vielfach muß er auf sehr verschlungenen Wegen, besungen in Lieder und Trauerrezitativen, durch den Schamanen begleitet werden, bis dieser zurückkehrend berichten kann, daß – dies ist der zweite so wichtige Punkt –, der Tote tatsächlich nicht wird zurückkehren können. Riten bannen auch die Angst, daß die Toten Macht über die Lebenden gewinnen könnten. In einem von **Stuart Blackburn** zitierten Klagelied der Idu Mishmis von den Stammeskulturen im nordostindischen Arunachal Pradesh heißt es etwa:

“Falls die tote Seele zurückkommt, müssen wir sie vom Fenster vertreiben – wie es vor langer Zeit verkündet worden ist“ (S. 107).

DIE UNFÄHIGKEIT ZU TRAUER-RITUALEN

Das ist aber deutlich von der kollektiven Verleugnung zu unterscheiden, wie sie insbesondere in Deutschland den Umgang mit dem Tod nach 1945 bestimmt hat. Dem wendet sich das Buch in einem größeren Abschnitt unter dem Titel der „Trauerarbeit im kulturellen Raum des Westens“ zu. **Franz Maciejewski** befasst sich mit der „Deutschen Volkstrauer nach 1945“ und erinnert seinerseits an den merkwürdigen Befund, der von Zeitgenossen wie **Hannah Arendt** und natürlich den **Mitscherlichs** notiert worden ist: daß die Trauer nach 1945 ausblieb. Maciejewski will dem nun nicht massenpsychologisch, sondern ritualtheoretisch auf die Spur kommen. Der politische Totenkult steht in einer gewissen Konkurrenz mit den Totenriten der christlichen Religionen, die Namensgebungen zeigen es deutlich an. Das deutsche Datum des 9. November hieß in der Weimarer Zeit noch „Volkstrauertag“ und wandelte sich im Dritten Reich zum „Heldengedenktag“. Während des Krieges wurden lokale „Gefallenenerehrungsfeiern“ zelebriert. Öffentliche Trauerrituale, meint der Autor, kamen jedoch nach 1945 zum Erliegen, sie seien diskreditiert worden. Es kommt zu einem „ri-

tuellen Minimalismus“ (Maciejewski) mit der Folge, daß weder christliche Riten noch als erträglich gelten noch daß öffentlich getrauert werden könnte:

“Die Trauer (so es sie gab) blieb notgedrungen im Privaten stecken, ihr Ort war das Familiengedächtnis, nicht das kulturelle Gedächtnis“ (S. 252)

Es entsteht eine Trauer ohne Riten, ausdruckschwer bis ausdrucksstarr. Dem standen die Bemühungen der Amerikaner entgegen, die deutsche Bevölkerung mit den Entsetzlichkeiten der benachbarten KZs direkt zu konfrontieren – aber was auch immer an Bildern erhalten ist, es zeigt nur die Teilnahmslosigkeit der Gesichter der als Beschuldigte, als Komplizen und Mitläufer Vorgeführten. Der Autor spricht von Riten ohne Trauer.

Freilich will mir nicht einleuchten, wenn er das Jahr 1952 mit der Wiedereinführung des stillen „Volkstrauertages“ als „Ausdruck der wiedergefundenen Trauer“ (S. 252) auffassen will. Immerhin hat man bei der Einrichtung einer Gedenktafel für die im KZ Neuengamme (nahe Hamburg) Ermordeten schlicht eine Null vergessen, so daß von Fünftausend, statt von 50.000 Toten die

Rede ist – und diese Gedenktafel wurde Ende der 80er Jahre errichtet. Eine andere Überlegung leuchtet mir auch nicht ein; daß es in der unmittelbaren Nachkriegszeit keine Beschäftigung und keine Auseinandersetzung mit der NS-Zeit gegeben habe. Sie sei von der unbewältigten Trauer unmöglich gemacht worden; erst jetzt, mit der dritten Generationen, würden die Schrecknisse allererst zum Thema werden können. Eine solche Behauptung ist seltsam, sie wird auch in psychoanalytischen Kreisen gern kolportiert. Man muß nur an solche eindrucksvollen Bücher wie das von **Charlotte Beradt** („Das Dritte Reich des Traumes“, Suhrkamp 1966) oder an zahllose andere literarische Auseinandersetzungen denken oder, auf der rechten Seite des politischen Spektrums, an die Aktivitäten der Vertriebenenverbände in den 1950er Jahren, um sofort zu sehen, wie tendenziös solche Behauptungen sind. Doch nicht nur das. Sie verdrängen nur erneut jene, die wie **Primo Levi** davon auch in Deutschland geredet und geredet haben – und an der Gehörlosigkeit der Bornierten zerschellt sind. Diese frühen Stimmen erneut aus der Erinnerung zu verdrängen, wäre freilich eine böse Wiederholung, die zu vermeiden ein solcher Diskurs dringend angemahnt werden muß.

Solche kontrastiven Befunde bringt der Beitrag von Maciejewski leider wenig. Freilich zeigt er in einzelnen Details den Übergang dahin, daß die Bürger in Deutschland sich mehr und mehr als Opfer, sogar ihrer selbst, zu sehen begannen. Das Gedächtnis der Opfer dominiert die Erinnerung des Tätergedächtnisses mehr und mehr.

“Den Deutschen kam es mehrheitlich gar nicht in den Sinn, für sich eine doppelte Trauerarbeit als verpflichtend anzuerkennen: Trauer über die eigenen Toten und Trauer über die Opfer des Holocaust. Ist es möglich, daß wir es nicht nur mit zwei unterschiedlichen Trauermodi zu tun haben, sondern mit zwei Ordnungen, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen?“ (S. 260)

Und nach einigen weiteren Überlegungen beantwortet der Autor diese Frage:

“Die Pointe aber muß lauten: Gerade die Unfähigkeit, die eigenen Toten zu betrauern, ist verantwortlich dafür, daß das öffentlich inszenierte Gedenken an die Holocaustopfer wahlweise den

Eindruck des ‚Gedächtnistheaters‘ (Bodemann) macht oder den Charakter von ‚Lippenbekenntnissen‘ (Walser) annimmt.“ (S. 263)

Diese Conclusio rückt die Befunde von Maciejewski in eine zweifelhafte Nähe zu **Walser** und läßt fragen, wie sehr hier jemand mit tendenziösen Absichten schreibt. Auf der anderen Seite ist ihm recht zu geben, wenn er fordert, die Trauer habe sich nicht nur auf die Zeit bis 1945, sondern weit davor in das Jahr 1918 zu erstrecken – also an die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, den ersten Weltkrieg mit seinen mehr als 10 Millionen Toten. Warum die Trauer freilich dem 9. November 1918 gelten soll, wie Maciejewski meint, verleiht seinen Überlegungen wiederum eine unangenehme rechte Doppeldeutigkeit. Denn dies war der Tag des Matrosenaufstandes und das Ende des Krieges; er wurde von den Rechten betrauert, die die Revolutionäre als „Novemberverbrecher“ beschimpften.

In jedem Fall wird deutlich, daß es nicht genügt, von „Trauer“ als einem *seelischen* Geschehen *allein* zu sprechen. Trauer, und sei sie noch so privat, ist in diesem Zusammenhang immer ein kulturelles, manchmal aber kein kultivierbares Ereignis. Psychologischer Affekt allein friert, wenn er nicht kultiviert bekleidet und begleitet werden kann.

Der Sohn eines NS-„Architekten für die Neugestaltung der Hansestadt Hamburg“, der heutige Architekt **Niels Gutschow** befasst sich naheliegenderweise mit der Stadtzerstörung und dem beim Wiederaufbau inszenierten Gedenken in Hamburg, Dresden, Berlin und New York. Sein Vater hatte die Aufgabe, Pläne für das zerstörte Hamburg zu entwerfen und es ist erschütternd zu erfahren, wie die Zerstörungen gleichsam als Planierarbeiten gesehen wurden, die den Platz frei machten für eine Modernisierung der zerbombten Städte, die dann nach dem Krieg in großer personeller Kontinuität der beteiligten Städteplaner betrieben wurde. **Hitler** verkündete, die Städte würden „schöner denn je“ auferstehen, **Walter Ulbricht** wiederholte das 1950 auf dem Parteitag der SED und schon vorher kursierte im zerbombten London die zynische Formel „a disaster, but an opportunity“.

Die Grabsteine der Friedhöfe enthielten die Formel „gef.“ für „gefallen“, von Opfern ist nicht die Rede. Die Eltern und Großeltern-generation war von Schuldgefühlen nicht geplagt, sondern nationalistisch verhärtet, Gedenken ist – wie das Beispiel Hamburg zeige - individualisiert. Erst zur 60-Jahrfeier erschien 2003 erstmals der Bürgermeister mit Senatsvertretern auf dem Friedhof.

Ähnliche Beobachtungen teilt Gutschow nun auch aus Dresden mit, wo man wie in vielen anderen Städten der DDR der Roten Armee als Befreiungsmacht Denkmäler setzte. 1952 findet eine Kundgebung zum Gedenken an die Zerstörung durch die alliierten Bomber statt, an der Gutschow nun eine interessante Beobachtung macht. Denn unversehens erhält das Ritual „kosmologische Bezüge“ (S. 275). Das Ritual organisiert nämlich einen „Sternmarsch“ von 8 verschiedenen Punkten auf ein Zentrum hin. Die Routen sind vierfach nach den Haupt-himmelsrichtungen und vierfach nach den Nebenhimmelsrichtungen orientiert, zusammen mit dem Zentrum ergibt sich die Zahl 9.

“Nicht von ungefähr gilt die Zahl Neun in vielen Kulturen als die absolute Zahl: Sie markiert das Zentrum, die Mitte, den Nabel, und zugleich orientiert sie den Raum, indem sie die vier Haupt- und Nebenrichtungen impliziert. Auf der Grundlage eines Achsenkreuzes wird ideell ein magisches Quadrat bezeichnet, das einen Innenraum gegenüber einem Außenraum abgrenzt.“ (S. 275).

Das nun kann der Autor als Architekt in direkte Bezüge zu ganz anderen Organisationen des städtischen Raumes setzen, etwa im nepalesischen Bhaktapur. Seine Vermutung lautet, daß es erst die solcherart dokumentierten überzeitlichen Bezüge seien, die „jedoch zu Handlung zu einem Ritual“ machen (S. 278). Das wird an anderen Beispielen plausibilisiert und dann noch einmal betont:

“Ritual braucht, um es noch einmal zu sagen, eine Bindung an (besondere oder gar heilige) Orte und (ebenfalls besondere heilige) Zeit.” (S. 282)

Eben diese Bindung ans Sakrale kann freilich wiederum politisch instrumentalisiert werden und Formen des Gedenkens hervorbringen,

um die dann politische Auseinandersetzungen entbrennen. Das aber zeigt nur an: der Besitz, um den gestritten wird, ist ein Jenseits, ist das Reich der Toten, ist die Ewigkeit, ist der Raum des Spirituellen. Erneut zeigt der Autor dies am Beispiel der Auseinandersetzungen darum, wie in New York der erste Gedenktag von „nine eleven“ begangen werden sollte.

“Um ein Ritual in kosmologische Bezüge einzubinden, muß der Ort des Geschehens offensichtlich im weitergehenden Sinn des Wortes im Kosmos situiert und damit orientiert werden”. (S. 288)

Soweit dies gelingt, können Gesellschaften wie die amerikanische auf einen Angriff wie den vom elften September reagieren und hier kommt er zu einem Schluß, der dem von Maciejewski genau entgegen gerichtet ist:

“Gesellschaften ohne Täter können deshalb der eigenen Täter gedenken und dafür auch die notwendigen Rituale entwickeln” (S. 290)

stellt der Autor fest. Es ist also nicht fehlende Trauer um die eigenen Toten, die andere Betrauerungen psychologisch blockiert (wie Maciejewski meinte), sondern die realistische Beurteilung, ob es Täter gab oder nicht. Nach dem Vietnam-Krieg, wo es amerikanische Täter zuhauf gab, erwiesen sich die USA zur Trauer um die vietnamesischen Opfer als weitgehend unfähig. Hier muß man also nicht psychologisch, sondern anders ansetzen. Gutschow fährt dann prägnant mit Bezug auf die deutsche Thematik fort:

“Im Westen Deutschlands gab es eine von der Gesellschaft unscharf definierte Unterscheidung zwischen Tätern und Opfern” (S. 291)

Diese fehlende Unterscheidung markiert durchaus auch ein fragwürdiges Rechtsbewusstsein, das man viel mehr für die Unfähigkeit, um die Holocaustopfer zu trauern verantwortlich machen möchte als das Fehlen einer Trauer um die eigenen Toten, welches gewissermaßen den Weg für die Trauer um die anderen versperrt habe. Maciejewskis These psychologisiert zu sehr, während Gutschow einen sehr brisanten Punkt benennt. Man stelle sich nur einmal vor, in einem Gerichtsverfahren könne zwischen Bestoh-

lenem und Dieb allein deshalb nicht unterschieden werden, weil der Richter diesen Unterschied nicht kennt! Wo man manchmal durchaus den Kopf darüber schütteln muß, wie manche es heute schaffen, sich immer wieder klagsam als Opfer zu definieren, hat man sich bislang vielleicht immer noch zu wenig darüber gewundert, wie sehr es andere schafften, *nicht* als Täter definiert zu werden. Diese Asymmetrie kann durch psychologisierende Rede über Trauer allenfalls verdeckt, nicht aber wirklich aus der Welt geschafft werden. Sie bleibt dann Quelle schwärender Unrechtsgefühle.

Die Bewältigung nicht des Vergangenen, sondern des Untergegangenen, nämlich der DDR durch den Film „Good bye Lenin“ ist Thema eines beachtlichen Beitrages durch den Psychoanalytiker **Eberhard Th. Haas**. Es geht bekanntlich darum, daß Alex Kerner seiner Mutter die Erfahrung der „Wende“ ersparen will und ihr nach einem Koma die Illusion eines aufblühenden DDR-Sozialismus mit allen Mühen erhält, was zu allerlei tragikomischen Situation im Film Anlaß gibt. Haas sieht hier nun das Thema von Orpheus und Eurydike. „Orpheus in der Gestalt des Axel Kerner bekommt die Chance, seine Mutter zu retten. Der Hades ist hier die Intensivstation, und auch manche zeitgemäße Inszenierung der Gluckschen Oper zieht diese Ausstattung der antikisierenden Kulisse vor.“ (S. 295). Bekanntlich schafft Kerner es nicht, die Mutter zu retten. „Das Wesen der Trauer besteht darin, daß der Rettungsversuch scheitern muß. Das ist die lapidare Wahrheit jeder Orpheusgeschichte“, definiert Haas etwas autokratisch. Richtig gesehen ist, daß jeder Orpheus in zwei Welten zu leben versucht, im Diesseits und Jenseits zugleich. Das schafft eine „Paradoxie“ (S. 298). „Jeder Todesfall führt zu

einer krisenhaften Vermischung von Diesseits und Jenseits. Die Trauerritten und Bräuche sind notwendig, um die neue Ordnung herzustellen. Dazu bedarf es der rituell beglaubigten Verstoßung der Toten. Die Ethnologie hat diesen Sachverhalt unter der Überschrift des ‚zweiten Todes‘ abgehandelt“ (S. 298), so schließt Haas die psychoanalytische Sicht an die Befunde des Bandes an. Die Trauer selbst schaffe dabei eine Art Verbot, sich mit ihr zu beschäftigen: „Wer sich also forschend diesem Bereich nähert, riskiert dabei, ein Sakrileg zu begehen und religiöse Gefühle zu verletzen“. Und weiter gelingt Haas eine einprägsame Formulierung: „Das abwesende Objekt wird zum anwesenden Verfolger“. (S. 299). Doch werden die analytischen Bemühungen auch belohnt: „Der verbotene Blick in das Innere der Trauer wird also durch vertiefte Einblicke in die Zusammenhänge der kulturellen Entwicklung, die im Kern immer eine religiöse Dimension besitzen, belohnt. Denn alles, was später Kunst, Moral und Wissenschaft wird, ist zunächst im Religiösen vereint...“ (S. 300).

Immer eine religiöse Dimension, *alles* im Religiösen verankert - Das ist eine starke These, die es nicht mehr leicht macht, vom Spirituellen als einer Verdrängungsleistung zu sprechen. Der Akzent des Religiösen liegt auf der Idee des „Vereinigten“, daß sich also die anderen Sphären der Kunst oder der Wissenschaft erst später ausdifferenzieren, sowohl in der kindlichen als auch in der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung. Jene Religion, die Haas am Ende seines Beitrags geißelt, den Kapitalismus nämlich, wäre davon natürlich zu unterscheiden. Aber auch sie, das hält er fest, beginnt mehr und mehr ihre Opfer zu fordern.

OPFER SEIN UND OPFER BRINGEN

Hier scheint es klärend zu werden, eine Differenzierung einzuführen, die der Professor für öffentliches Recht an der Berliner Humboldt-Universität, **Bernhard Schlink**, in einem Beitrag zum Heft 679 (November 2005) der Zeitschrift „Merkur“ verdeutlicht

hat. Schlink ist wohlbekannt als Autor literarisch feiner Texte („Der Vorleser“), die sich mit der NS-Zeit klug auseinandersetzen, hier aber zeigt er uns scharfen Juristenverstand.

“An die Stelle des Opfers, das man bringt, ist das Opfer getreten, das man ist. Die moralische

Wertschätzung und der Anspruch auf gesellschaftliche Anerkennung und Unterstützung, die einst dem zustanden, der sich als Soldat oder Arzt oder Krankenschwester für andere geopfert hat, werden heute dem zuerkannt, der zum Opfer geworden ist, weil Menschen ihn ungerecht behandelt oder Katastrophen der Natur oder der Technik ihn ungerecht betroffen haben. Diese Verschiebung hat in Deutschland durchgreifender stattgefunden als in anderen Ländern; in Deutschland ist die Rolle des Opfers, das man bringt, besonders diskreditiert, und wird die Rolle des Opfers, das man ist, besonders gewürdigt.“ (S. 1021).

Diese Beobachtung scheint zutreffend und enthält eine Unterscheidung, die für psychotherapeutische Thematisierungen durchaus eine Wende anzeigen könnte. Es geht nicht nur, wie der Buchtitel von **Verena Kast** sinnfällig avisiert, um den „Abschied von der Opferrolle“ (2005), sondern auch darum, unter welchen Umständen Opfer zu bringen gefordert werden kann. Das betrifft Alltäglichkeiten wie die Opfer (an Zeit, Geld und anderen Ressourcen) der Eltern für ihre Kinder. Je nachdem nämlich, wie hier von „Opfer“ die Rede ist, gibt es höchst unterschiedliche Folgerungen. Wer sich als „Opfer“ des engen „Familienstress“ sieht, wird sich im Zweifelsfalle eher scheiden lassen – und sich in der Rolle, Opfer zu sein, mit schöner Selbstgerechtigkeit einigeln. Wer bereit ist, Opfer zu bringen, wird eine Ent-

scheidung für eine eventuelle Scheidung unter ganz anderen Prämissen fällen.

Aber über die Alltäglichkeiten geht es hinaus bei Schlink in die Fragen, unter welchen Umständen ein Land Opfer von seinen Menschen fordern kann – und das ist höchst aktuell, denn hier kann es im Letzten um das Opfer des Lebens gehen. Wenn wir uns nun einmal vorstellen, daß die Soldaten der Wehrmacht und andere Truppen mit diesem in Fleisch-und-Blut übergegangenen Begriff vom Opfer in den Krieg zogen, mit dieser selbstverständlichen Vorstellung von der Opferung des individuellen Lebens auf dem vaterländischen Altar („Sie starben, damit Deutschland lebe!“ hieß es in den massenhaften Todesanzeigen), dann könnte hier eine weitere, noch wenig bedachte Erklärung dafür liegen, warum ihnen Trauer nur schwer möglich war. Den Überlebenden blieb, in *diesem* Verständnisrahmen, nämlich die erwartete Gegenleistung für die Opferungen ihrer Kameraden vorenthalten – und erst im Bewusstsein dessen, daß sie hier nicht mit dem „Erfolg“, nicht mit dem „Sieg“ entschädigt wurden, konnten sie sich in Opfer verwandeln, so wie wir das heute meist verstehen: dass sie selbst Opfer - sogar der eigenen Taten - *sind*. Diese Doppeldeutigkeit des Opferbegriffs sollte, so will mir scheinen, in der aktuellen Diskussion um die „Vergangenheitsbewältigung“ sorgfältig beachtet und differenziert werden.

REHABILITIERUNG DES SPIRITUELLEN

Es scheint, daß die Beschäftigung mit dem Alter unvermeidlich die Konfrontation mit Tod und Sterben nach sich zieht. Aber daß die existentielle Not des Todes kulturelle Leistungen geradezu erzwingt, weil wir nur so den Skandal, sterben zu müssen, „behandeln“ können, ist die neue und aufregende Denkleistung der Kulturwissenschaft, die uns hier vorführt, was sie in die Psychotherapie einzubringen hat. Kultivierung ist so gesehen nicht der Natur „entgegen“ gesetzt, sondern unverzichtbare Bewältigung. Wir sind aufgefordert, die Dichotomie von „Natur“ und „Kultur“ zu relativieren.

Kultivierungen finden in der geschichtlichen Zeit statt, die gewaltige Dimensionen hat, so daß uns die unsrigen als „natürlich“ erscheinen. Daß der Leichnam den Ägyptern „heilig“ ist, widerspricht unserem Empfinden zutiefst. Wir wollen die Natur besiegen und in ihr den Tod, und könnten dann nicht mehr sehen, daß wir damit die Zeit stillstehen lassen würden, hätten wir mit diesem Bemühen Erfolg.

Paul Celan sagt es in Zeilen aus dem Zyklus „Schneepart“ so:

Das Küken
 Zeit, putt, putt, putt,
 schlüpft in den Kraken-Nerv,
 zur Behandlung

Wir wollen behandeln und könnten aus der Beschäftigung mit der Psychotherapie Älterer lernen, daß „Behandlung“ *nicht nur* medizinische Betreuung heißen muß, obwohl auch hier manches im Argen liegt. Behandlung könnte *eben auch* als Kultivierung übersetzt werden und das wäre dann durchaus die eine Lehre für die Psychotherapie als Ganzes.

Die andere ist die Rehabilitierung des Spirituellen. Wenn der Tod „Kulturgenerator“ ist und wenn die kulturellen Sphären im Kern „*immer* eine religiöse Dimension“ besitzen, wie Haas als Psychoanalytiker formuliert, dann bleibt die Aufgabe, diese Dimension weit stärker ebenfalls in die Psychotherapie als Ganzes zu integrieren. Wir könnten dann sehen, daß die Psychoanalyse nicht jene Lehre ist, die alle früheren Denkbemühungen des Menschen über sich selbst überholt, sondern daß sie sich einreihet in das jahrtausendealte Nachdenken des Menschen über sich selbst - das könnte demütig machen gegenüber Einsichten, wie sie wiederum Paul Celan im Zyklus „Schneegehöft“ fasst:

Du liegst hinaus
 über Dich,
 über Dich hinaus
 liegt Dein Schicksal,
 weißäugig, einem Gesang
 entronnen, tritt etwas zu ihm,
 das hilft
 beim Zungenentwurzeln,
 auch mittags, draußen.

Das ist auch eine Verbindung zum Thema der Medien aus dem November-PNL: **Marshall MacLuhans** These war ja, daß Medien „Extensionen“ des Körpers seien – der Neandertaler, der einen Stock benutzt, dehnt seine Körpergröße aus, um mit dem „Mittel“ (=Medium) des Stocks etwas über sich zu erreichen; wenn er den Stock zum Speer umformt, geht die Extension noch weiter. Es läßt sich so zunächst etwas ergreifen, wodurch die Hand ersetzt wird; über kurz oder lang aber wird die Reichweite der Hand weit überboten. Wenn die Extensionen des Körpers dann in der Evolution irgendwann symbolische Dimensionen erreichen (siehe meinen PNL 15), werden Dinge begreifbar, die weit jenseits individueller Erreichbarkeiten liegen; es können Kräfte mobilisiert werden, die exponentiell größer sind als jede Hand. Wer das Rad erfindet, kann irgendwann schneller laufen als jede Gazelle. Wer den Hebel erfindet, kann monumentale Pyramiden bauen, die jedes individuelle Schicksal weit überdauern und irgendwann wird **Freud** feststellen, der Mensch sei ein „Prothesengott“. Darüber mehr im nächsten PNL, wenn ich auf das Buch von **Thomas Slunecko** zu sprechen komme. Die so gebauten Medien jedenfalls evolvieren mit – etwa von der handwerklichen Dimension in den symbolischen Raum. Sie überleben jedes einzelne Leben. Insofern liegt jedes Schicksal „weit über Dich hinaus“. Zu Ende geht immer ein individuelles Leben, nicht aber das Leben selbst. Hoffen wir, daß die menschlichen Anstrengungen, individuelle Leben kriegerisch oder auf andere Weise gewaltsam zu vernichten, nicht eines Tages doch noch durch die Vernichtung des Lebens insgesamt überboten werden.