

Werner Huth

Das Ich und der Glaube im Licht der Schicksalsanalyse Lipot Szondis

Im Märzheft dieser Zeitschrift wurde anlässlich des achtzigsten Geburtstags des Psychiaters Lipot Szondi, der die tiefenpsychologische Richtung der Schicksalsanalyse begründet hat, eine Einführung in die Voraussetzungen und wichtigsten Prinzipien seines Systems gegeben¹. Im folgenden Beitrag soll die schicksalsanalytische Ichlehre dargestellt und in ihren Konsequenzen für das Verständnis des Glaubensphänomens sowie für die Behandlung zahlreicher psychischer Erkrankungen untersucht werden.

Die schicksalsanalytische Ichlehre

Bei der Lektüre der Werke S. Freuds fällt auf, daß sich das Interesse des Begründers der Psychoanalyse in seinen späteren Jahren deutlich verschoben hat. Untersuchte er zunächst überwiegend das Es, den Bedingungsgrund für jene irrationalen Triebe und Leidenschaften, die den Menschen in erheblichem Maß motivieren, ohne daß er sich dessen bewußt ist, so wandte er sich nach dem ersten Weltkrieg mehr und mehr der Erforschung des Ich zu. Die genannte Neuorientierung bedeutete für beide Forscher jedoch keineswegs ein Preisgeben ihres ursprünglichen Ansatzes, sondern lediglich eine neue Akzentsetzung.

Weder für Freud noch für Szondi ist das Ich mit dem identisch, was wir meinen, wenn wir „ich“ sagen. Freud erkannte den engen Bezug zum Unbewußten (Werke XVI, 202), der allein schon daraus ersichtlich wird, daß unsere Mitmenschen vieles an uns wahrnehmen, was wir an uns selber nicht feststellen können. Er betonte die Abhängigkeit des Ich von den Trieben, als ihm deutlich wurde, daß das Ich aus dem Unbewußten erwächst, „dem alles Triebhafte zufällt“, und daß bestimmte Züge der Abwehrmechanismen erbbedingt sind (XVI, 86).

Auch in der Schicksalsanalyse spielt der zunächst paradox klingende Begriff „Ich-triebe“ eine wichtige Rolle. Seine genetischen Forschungen befestigten in Szondi die

¹ W. Huth, Der Mensch in der Sicht der Schicksalsanalyse. Lipot Szondi zum 80. Geburtstag am 11. März, in dieser Zschr. 191 (1973) 157–170. In der zitierten Arbeit finden sich auch nähere Literaturangaben über die Werke von Freud und Szondi.

Einsicht, daß das Bedürfnis, unbewußte Inhalte bewußtzumachen und dadurch das Ichfeld auszudehnen, sowie das Bedürfnis, das sich grenzenlos ausdehnende Ichfeld zu begrenzen, durch zwei im familiären Unbewußten verankerte, einander entgegengesetzte Triebfaktoren mitbestimmt sei². Im Unterschied zu den anderen im schicksalsanalytischen Triebssystem beschriebenen Bedürfnissen gibt es für diese „humanen“ Bedürfnisse keine Entsprechung im Tierreich. Ihre Auswirkungen lassen sich besonders deutlich bei der zentralsten, am Ich ansetzenden psychischen Erkrankung des Menschen, der Schizophrenie, studieren. Teilaspekte beider Faktoren wurden bereits von Freud beschrieben, der in der ersten Fassung seiner Trieblehre vom Streben nach Vergrößerung der Person beziehungsweise vom Selbsterhaltungstrieb sprach (X, 165; XI, 368). Ihnen entspricht Szondis Faktor der Icherweiterung, der Egodiastole, der zum ichhaften Drang führt, alles zu *sein*. Diesem steht der Faktor der Icheinengung, der Egosystole, gegenüber. Er sichert die Selbsterhaltung durch Anpassung an die Realität, besonders durch den ichhaften Drang, zu *haben*.

Noch in einem weiteren Punkt kamen Freud und Szondi zum selben Ergebnis: Freud konstatierte (XIV, 223), das Ich sei „eine Organisation, ausgezeichnet durch ein sehr merkwürdiges Streben nach Vereinheitlichung, nach Synthese“. Szondi fand diese Feststellung bestätigt, vor allem, als er bei der Beschäftigung mit der Geschichte des Ichbegriffs bemerkte, wie weit und divergent dieser im Lauf der Zeiten gefaßt worden ist. Er betonte, daß diese Begriffsbestimmungen zumindest als seelische Wirklichkeiten ernst genommen werden müssen, und sah in ihnen die Realisierung und Objektivierung unbewußter Vorgänge. Auf diese Weise gelangte er zu einem *integralen Ichbegriff*. „Das Ich hat in der Tat sowohl mit Gott, mit dem Welterschöpfer und dem inneren Lenker, mit dem Geist wie auch mit der leiblichen Triebnatur, mit Allmacht und Ohnmacht, mit Urteil (Zensur) und mit Gedächtnis als Träger oder Überträger der Vergangenheit eine innige Beziehung. Es ist mit dem Bündel von Funktionen und auch mit den Einzelfunktionen, mit den libidinösen und auch mit den nichtlibidinösen Trieben, mit der Männlichkeit und der Weiblichkeit, mit dem Bewußtsein und dem Unbewußten, mit dem Körper und der Seele, mit dem Wachen und dem Träumen, mit dem Diesseits und dem Jenseits eng verbunden.“³

² Szondi redet von drei „Sprachen“ des Unbewußten (nicht Schichten, da er aus grundsätzlichen Überlegungen ein Schichtenmodell des Psychischen ablehnt): Von der von S. Freud entdeckten *Symptomsprache* des persönlichen Unbewußten, von der von C. G. Jung erschlossenen *Symbolsprache* des kollektiven Unbewußten und der von ihm selber aufgefundenen *Wahlsprache* des familiären Unbewußten. Freud zeigte, daß das „persönlich Verdrängte“ als neurotisches oder psychotisches Symptom erscheint, wobei es Ersatz für ein verdrängtes Triebbedürfnis ist. Jung postulierte Urbilder, „Archetypen“ des kollektiven Unbewußten. Sie kommen in den Mythen aller Zeiten und Kulturen, in Phantasien und Träumen, aber auch in den Wahnideen von Schizophrenen vor. Szondi entdeckte, daß die Wahl unserer Freunde und Ehepartner, unseres Berufs und unserer Neigungen, vieler unserer Krankheiten, ja manchmal sogar unserer Todesart durch die im „familiären Unbewußten“ verankerten „Ahnenansprüche“ bedingt sein können, selbst da, wo wir meinen, frei zu wählen.

³ Szondi, Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen (Bern, Stuttgart 1968) 77.

Zu diesen weitgespannten Auffassungen kam es im Lauf der Geistesgeschichte, weil im Menschen erbbedingt und daher notwendigerweise zahlreiche Paare gegensätzlicher Regungen einander gegenüberstehen, die alle dynamisch wirksam sind: der Drang, sich allmächtig auszudehnen (Egodiastole), und der Zwang, sich in den begrenzten Rahmen menschlichen Daseins einzuengen (Egosystole), ist nur eines dieser Paare. Genauso unabweisbar sind andere Gegensätze in uns: Dem Bedürfnis nach Erfüllung im Geistigen steht der Drang nach Ausleben der Triebnatur gegenüber; dem Drang, ein Mann zu sein, zugleich das Bedürfnis, die Möglichkeiten einer Frau in sich zu realisieren; dem Bedürfnis nach Objektivierung jenes nach Subjektivierung der eigenen seelischen Vorgänge; dem Drang, alles in einer Einheit zu sehen, das Bedürfnis, sich den Einzelheiten dieser Ganzheit hinzugeben und sich in sie zu verströmen; dem Drang nach Bewußtmachung unbewußter Vorgänge jener andere Drang, Bewußtes wieder unbewußt werden zu lassen. Diese und viele andere Gegensatzpaare leben in uns *gleichzeitig*.

Wenn nun das Ich an diesen Gegensätzen teilhat, dann sicher nicht passiv in Form eines entmachteten und im Grund überflüssigen Zuschauers, der sieht, wie die Gegensätze in ihm – zu einer Art von Teilpersönlichkeiten aufgeblasen – miteinander ihre Kämpfe austragen. Es ist auch kein letztlich anatomisch lokalisierbarer „seelischer Apparat“, wie Freud gemeint hat (XVII, 67), sondern ein dynamischer Verband von bestimmten elementaren, angeborenen Funktionen (Szondiana VII, 19 ff.). In vollentwickelter Form wirkt es als der „Machtverteiler“ (nicht -erzeuger), „Organisator und Administrator der ... Gegensatzpole der bewußten und der unbewußten Seele“⁴. Es leistet die Aufgabe, diese Gegensätze zu sozialisieren, zu individualisieren, zu sublimieren und zu humanisieren.

Diese Aufgabe läßt sich allerdings nicht in der Weise lösen, die manche Religionen und Gesellschaften fordern, nämlich, daß die Gegensätze so entmischt werden, daß nur das Schöne, nur das Gute und nur das Hochstehende gewählt wird, während deren Antipoden vertilgt werden. Ein derartiges Vorgehen ist biologisch nicht möglich und würde heißen, einen Teil des eigenen Erbguts zu eliminieren. Das einzige, was bei der Sozialisierung und Sublimierung geschehen kann, ist, daß beide Teile eines Gegensatzpaares auf eine Ebene gehoben und soweit als möglich sozial und vergeistigt ausgelebt werden. Szondi bringt als Beispiel dafür den Träger eines Kainskomplexes, der den Vater liebt und den Bruder töten möchte. Eine Lebensmöglichkeit wäre für ihn innerhalb einer Brüdergemeinschaft, einer Sozietät. Auch hier stellt sich ihm die Notwendigkeit des Rivalisierens, aber in einer höheren, weniger gefährlichen Form (Szondiana VIII, 349).

Ein Mensch handelt dann gemäß seinen tatsächlichen Möglichkeiten, wenn sein Ich, wie im geschilderten Fall, die Rolle eines „pontifex oppositorum“, eines Überbrückers der inneren Gegensätzlichkeiten zu übernehmen vermag, während das Idol einer vom

⁴ Szondi, Ichanalyse (Bern, Stuttgart 1956) 156.

Bösen und Negativen freien Existenz eine unrealisierbare Utopie ist. Die Fähigkeit zu einem derartigen Brückenschlag ist zwar unterschiedlich stark entwickelt, muß aber in jedem Fall über die Anlage hinaus in bewußter Bemühung eingeübt und ausgebildet werden.

Die Entwicklung einer integrierenden Ichfunktion setzt voraus, daß es vorher zu einer Beendigung der ursprünglichen Dualunion mit der Mutter und später zur Entwicklung der Ichfunktionen Projektion, Inflation, Introjektion und Negation gekommen ist. Seit der Mensch ein Ich hat, lebt er mit diesen elementaren, nicht weiter zerlegbaren Ichstrebungen (wobei Projektion und Inflation die egodiastolischen, Introjektion und Negation die egosystolischen Funktionen sind). „Kraft dieser Elementarfunktionen wählt er sich einen Partner, gründet er eine Familie, bildet er Gruppen und Klans, Rassen und Klassen, Völker und Nationen (*Partizipation*); baut er sich geistige Ideale auf, stiftet er Religionen und Wissenschaften, schafft er Dichtung und Kunst (*Inflation*); legt er materielles und geistiges Kapital an (*Introjektion*); paßt er sich an die Wirklichkeit an, um dann Mal zu Mal all das zu zerstören, was er mit seinem Ich in der natürlichen und geistigen Wirklichkeit geschaffen hat (*Negation*).“⁵

Es wäre allerdings falsch, wollte man die Ichfunktionen mit psychischen Inhalten identifizieren. Sie sind vielmehr lediglich Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß etwas in gesunder oder kranker Form in die Welt verlegt (Projektion), das Ich von etwas erfüllt (Inflation), etwas einverleibt (Introjektion) oder negiert (Negation) wird. Die Inhalte dessen hängen weitgehend von der aktuellen Lebenssituation ab und werden öfters ausgetauscht. Szondi veranschaulichte den „offenen“ Charakter der Ichfunktionen mit folgender Metapher: Eine Fabrik stellt im Frieden Konservendosen her, die mit verschiedensten Inhalten gefüllt werden können. Im Krieg dagegen werden mit denselben Maschinen der Fabrik Granathülsen produziert.

Daß das Ich seine verschiedenen Funktionen im Sinn eines Pontifex oppositorum einzusetzen vermag, ist aufgrund von drei Vorbedingungen möglich: 1. der menschlichen Fähigkeit zur *Transzendenz*, d. h. zum zeitweiligen Überbrücken der Kluft zwischen Selbst und Welt, zwischen Subjekt und Objekt; 2. zur *Integration*, d. h. zum Wiederherstellen des Ganzen und seiner komplementären Teile (was A. Maeder als besondere reparative Fähigkeit des Ich herausstellte); 3. zur *Partizipation*, wodurch ein Anteilnehmen an Menschen und Dingen, an Mensch und All möglich ist, ohne die es wiederum keine Transzendenz und Integration gäbe.

Die Glaubensfunktion des Ich

Szondi bringt mit dem menschlichen Partizipationsdrang auch die „Glaubensfunktion“ des Ich in Beziehung. Im Unterschied zum Wissen, das sich stets auf schon fertige, gegenwärtige Dinge bezieht, ist der Glaube durch einen „futurischen Sinn“ charak-

⁵ Szondi, Ichanalyse, 246.

terisiert. Er bezieht sich stets auf ein zukünftiges Objekt, und zwar in der Weise, die der sprachgeschichtlichen Wurzel von „glauben“ entspricht, nämlich im Sinn von verlangen, begehren, gutheißen, lieben. Die Glaubensfunktion ist ein anthropologisches Grundphänomen, das als Vorbedingung für Religiosität verstanden werden muß. Sie hat weder den Charakter einer natürlichen Gnade noch liegt ihr eine freie sittliche Entscheidung für einen konkreten Offenbarungsglauben zugrunde⁶. Bedingung der Möglichkeit dieses Phänomens ist ein in uns allen vorhandenes Dilemma zwischen dem Partizipationsdrang und dem Alleinsein. Beide sind lebenslange Attribute unserer Existenz im Diesseits, da sich der Drang nach Einssein und Gleichsein in der Welt realiter und dauerhaft nicht befriedigen läßt. Aus dieser Situation gibt es mannigfaltige Auswege:

„Der *eine* sucht sich ein Suchtobjekt, mit dem er die veruntreute partizipative Dualunion ersetzt. Der *zweite* verdrängt ein Stück der Realität, von dem er nicht wissen will. Er meidet fluchtartig dieses Stück der Wirklichkeit und ersetzt den Schaden des teilweisen Realitätsverlustes durch neurotische Symptome. Der *dritte* verleugnet ab ovo völlig die Wirklichkeit und baut die Welt neu auf, und zwar so, daß er seine Uransprüche auf die Partizipation restlos zu befriedigen vermag. Er wird wahnsinnig. Der *vierte* verleugnet nicht das natürliche Sein und Sosein der Welt, er setzt sie nur außer Aktion, er klammert die natürliche Welt ein und baut sich bewußt eine absolute, transzendente neue Subjektivitätswelt auf. Man nennt ihn einen Philosophen. Der *fünfte* verleugnet die irdische Welt auch nicht, er öffnet aber sein Ich für die höchste Machtinstanz und bildet eine Partizipation, eine Dualunion mit Gott und dem Heiligen Geist. So wird er ein Gläubiger.“⁷

In seinen Untersuchungen grenzt Szondi das Glaubensphänomen zunächst von Freuds „Illusionstheorie“ des Glaubens ab – die man allerdings nur dann richtig würdigt, wenn man berücksichtigt, daß sie sich, wie Freuds gesamte Religionskritik, nur gegen das richtet, „was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht“ (XIV, 431). Für Freud ist der Glaube eine „Illusion“, bei der sich „die Wunscherfüllung vor-drängt“ (XIV, 354). In ihrer Beziehung zu menschlichen Wünschen näherte sie sich der psychiatrischen Wahnidee, scheide sich allerdings insofern von ihr, als sie „nicht notwendig falsch, d. h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität“ sein müsse (XIV, 353). Freuds Ansatz (und die Ansätze ähnlich denkender Vorläufer wie Eugen Bleuler) gingen unter anderem deshalb in die Irre, weil diese Forscher zwar „religiös“ waren, „nur war ihr Gott, den sie anbeteten, nicht der himmlische Vater, sondern die ‚reale Naturwissenschaft‘. Und weil sie eben ‚Monotheisten‘ dieser Naturwissenschaft waren, war für sie die Welt der Jenseitigkeit, die Welt des Geistes, gleichgesetzt mit der Welt des Wahns oder der Illusion“⁸.

Es gibt zwar auch nach schicksalsanalytischer Ansicht zwischen Wahn und Glaube bestimmte Parallelen: beides sind Produkte des Partizipationsdrangs des Ich und beide

⁶ Näheres s. W. Lauer, Glaube und menschliches Schicksal. Zum Glaubensverständnis der Schicksalsanalyse Szondis, in: *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen*, hrsg. v. J. Gründel u. V. Eid (Düsseldorf 1972) 116–130.

⁷ Szondi, *Ichanalyse*, 411.

⁸ Ebd. 510 f.

sind für den, der sie nicht erlebt, völlig unverständlich. Viel entscheidender ist jedoch der absolute Unterschied zwischen beiden Phänomenen: er liegt primär im Unterschied der Verteilung jener Macht, die der Mensch als Ausdruck seiner ererbten Schicksalsmöglichkeiten in sich trägt.

Beim Wahn erweitert das Ich entweder sein persönliches Machtfeld (indem es selber Gott *ist*) oder das einer Person seiner Umwelt (die es zu seinem Gott *macht*) ins Grenzenlose. Diese Wahnobjekte ertragen aber diese Allmachtsprojektionen auf die Dauer nicht. Die einzige Form, in der eine stabile Machtübertragung gelingen kann, findet sich beim Glauben, wo ich an Gott *partizipiere*.

Durch die „Eröffnung des Ich nach der Richtung des geistigen Jenseits“ gelingt tatsächlich die Befriedigung des ubiquitären Urdrangs nach Einssein und damit eine positive, dauerhafte Partizipation. „Geist“ heißt dabei soviel wie „Wirklichkeit des Jenseitigen“. Deshalb ist auch z. B. ein Satz wie der von C. G. Jung formulierte, „Religion scheint mir eine besondere Einstellung des menschlichen Geistes zu sein“⁹, unrichtig, weil sich nicht der Geist, wohl aber das Ich zum Geist einstellt.

Seinem eigentlichen Wesen nach ist das Glaubenkönnen nach schicksalsanalytischer Ansicht „ein besonderes Schicksal, das auf einer kollektiven allmenschlichen Anlage beruht, von besonderen familiären Erbanlagen in seiner Stärke und Weise gefördert, von erzieherischen und sozialen Umweltfaktoren begünstigt oder gehemmt, von der Logik der Vernunft bezweifelt wird, vom Geist sein Objekt erhält, aber nur von dem Ich allein gelebt wird. Stirbt das Ich, so erlöscht mit ihm auch die Glaubensfunktion. Die seelische Instanz, die glaubt oder nicht glaubt, ist somit das Ich.“ Eine Konsequenz dieser Ansicht ist der in manchen Ohren schockierend klingende Satz Szondis: „Glaubensstörungen sind Ich-Störungen“¹⁰, aus dem alle Folgerungen bis zur eventuellen Psychotherapie zu ziehen seien.

Ist es dem Ich möglich, seine Macht richtig zu verteilen, dann läßt sich am ehesten ein Freiheitsschicksal aufbauen oder eine reife religiöse Haltung leben. Eine richtige Machtverteilung schließt die Möglichkeiten zum Einswerden mit dem Jenseitigen in uns und außer uns (Partizipation) in sich, zugleich aber auch Begeisterungsfähigkeit (Inflation), Realitätssinn für Denken und Tun (Introjektion) und schließlich die Fähigkeit zu Verzicht, Rücksichtnahme und Selbstlosigkeit (Negation)¹¹. In einem solchen ausgewogenen Zustand kann es zwar zur Erfahrung der Begegnung (bis hin zum Einssein) mit dem Geistigen kommen. Dennoch bleibt die Integrität und Einmaligkeit des eigenen Ich erhalten.

Die Fähigkeit des Ich, Pontifex oppositorum zu sein, ist nicht nur selten zu finden, sie ist auch da, wo sie vorkommt, kein Dauerzustand. Im Lauf des Lebens wechseln die verschiedenen Ichfunktionen in einer gewissen Reihenfolge, in einer „Umlauf-

⁹ C. G. Jung, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion: Gesammelte Werke XI (Zürich, Stuttgart 1963) 4.

¹⁰ Szondi, Ichanalyse, 519, 523.

¹¹ A. Beeli, in: Szondiana VII, 144.

bahn“ untereinander ab, wobei individuell einzelne überwiegen. Bei den meisten Menschen in unserem Kulturkreis reduziert sich allerdings die Beweglichkeit des Ich im Lauf des Lebens immer mehr, wie auch testologisch nachgewiesen werden konnte. Sehr häufig kommt es schließlich zu einer Fixierung an die durch Anpassung oder Verneinung charakterisierte Ichfunktion der Negation. Ihre notwendige Folge ist eine Reduktion bis hin zur Verödung der Glaubensfunktion, jedenfalls, wenn man diese im ursprünglichen Sinn versteht.

Die schicksalsanalytische Therapie

Nach schicksalsanalytischer Ansicht ist der Mensch gesund, wenn er seine Möglichkeiten frei entfalten kann. Das heißt im Bereich des Psychischen: Gesundheit und Krankheit hängen davon ab, welche der verschiedenen im familiären Unbewußten angelegten Existenzformen vom Ich bewußt oder unbewußt gewählt wurden¹².

Die Wahl des Ich ist krankhaft: 1. Wenn sie auf eine Existenzform fällt, die dem Alter nicht mehr entspricht, und wenn die Person in dieser inadäquaten Existenzform fixiert bleibt oder sogar versteinert; 2. wenn eine Möglichkeit aus dem familiären Unbewußten gewählt wird, die zum zwangsläufigen Nachleben einer krankhaften Existenzform führt¹³.

In die erste Gruppe fallen die von Freud als Übertragungsneurosen charakterisierten Störungen, die einer Psychoanalyse gut zugänglich sind. Zur zweiten Gruppe gehören jene psychischen Leiden, die nach Freuds Ansicht einer „unendlichen Analyse“ bedürfen. Die schicksalsanalytische Therapie beschäftigt sich vornehmlich mit dieser zweiten Gruppe. Ihr Ziel ist, dem Menschen zur Wahl von günstigeren Schicksalsmöglichkeiten zu verhelfen. Dies setzt zwar die psychoanalytische Technik voraus, geht aber über sie hinaus. Während die psychoanalytische Technik dem Menschen in erster Linie durch persönliches Erlebenlassen seiner Träume und Einfälle unbewußte Triebansprüche bewußtmachen will, müssen bei der schicksalsanalytischen Technik zusätzlich die „Ahnenansprüche“ bewußtgemacht werden. Die Voraussetzung dafür ist eine spezielle, mitunter sehr aktive Behandlungstechnik, die allerdings nur in einer späteren Phase der Therapie angewandt werden darf. Und während sich die psychoanalytische „Arbeit am Ich“ vorwiegend auf die Abwehr und Sublimierung gefährdender Triebansprüche konzentriert, geht die Schicksalsanalyse auch hierbei weiter. Sie will zusätzlich die krankhaften Ichfunktionen bewußtmachen und auch die anderen Ichfunktionen mobilisieren. Voraussetzung für das Vorgehen des Schicksalsanalytikers ist ein dynamisches Menschenbild, dem die Annahme zugrunde liegt, daß jeder

¹² Szondi, Schicksalsanalytische Therapie (Bern, Stuttgart 1956) 99.

¹³ Ebd. 97.

auf dem Weg zur Humanisierung eine Reihe von Stufen durchlaufen muß¹⁴. In dieser Betonung des Entwicklungsgedankens, der prinzipiell in jeder Existenz zu verwirklichen ist, liegt das Optimistische des Szondischen Ansatzes.

Die verschiedenen Entwicklungsstufen auf dem Weg zur Menschwerdung können allerdings nicht übersprungen werden und auch bezüglich der Möglichkeiten einer Analyse muß man sich nach einem Wort Szondis „von der Illusion freimachen, daß diese ein Lift, der Analytiker ein Liftboy sei, der nur auf einen Knopf drücken muß, um den Analysanden in jene Höhe zu spedieren, die dessen Ich-Idealen entspricht“ (Szondiana VI, 57).

Häufig werden die Möglichkeiten einer Weiterentwicklung in absehbarer Zeit dadurch blockiert, daß bei einem Patienten eine sogenannte Schutzexistenz besteht (z. B. bei vielen Zwangsneurosen). Sie bedeutet zwar für ihn unter Umständen einen heftigen Leidenszustand, ist aber dennoch eine optimale Schicksalsmöglichkeit. Versucht man hier aktiv psychotherapeutisch vorzugehen, so provoziert man nicht selten den Ausbruch einer schweren Krankheit, die durch die genannte Schutzexistenz abgewehrt wurde. Gerade bei solchen Fällen gilt es, aufs sorgfältigste die Freiheitsmöglichkeiten auszuloten.

Während es also im konkreten Fall nötig sein kann, das Behandlungsziel eng zu stecken, ist dieses doch im Prinzip bei der schicksalsanalytischen Therapie wesentlich weiter als bei sonstigen psychotherapeutischen Verfahren. „Das Heilziel der Psychoanalyse ist, den seelisch kranken Menschen symptomfrei zu machen. Als Endziel der Heilung eines Menschen in der Schicksalstherapie wird die Menschwerdung bestimmt.“ Das bedeutet das schrittweise Fortschreiten von der Ureinheit mit der Mutter zum Homo humanus. Diesem Endziel kann man sich nur asymptotisch annähern. Man vermag es jedoch de facto nie zu erreichen. Insofern ist die Menschwerdung ein fließender, fortschreitender Prozeß. Dieser Umstand darf den Psychotherapeuten „aber nicht davon abschrecken, daß er den einzelnen wenigstens auf den einzig richtigen Weg zu führen versucht“. Denn nur als Homo humanus „kann es dem Menschen gelingen, sich von dem kranken Erbe, von den symptombildenden persönlichen Verdrängungen, von den Machtstrebungen des Habens und des Seins, von der Vereinzelung der Selbstwerdung wirklich zu befreien“¹⁵.

Man kann sich fragen, ob derartige gewagte therapeutische Forderungen nicht noch anmaßender sind als die schicksalsanalytische Theorie mit ihren kühnen Spekulationen. Bei der Suche nach einer Antwort sollte indes die latente Aussage nicht übersehen

¹⁴ Auch die historische Reihenfolge der wichtigsten Schulen der Tiefenpsychologie (Psychoanalyse, Individualpsychologie, analytische Psychologie, Schicksalsanalyse, religiös-humanistische Richtungen der Psychotherapie) erklärt sich daraus, daß sich jede von ihnen speziell mit einer dieser Stufen in der Reihe ihres Auftretens beschäftigt hat. Sie ist daher „weder das Werk eines launischen Zufalls noch die Folge einer Sezession aufgrund eines persönlichen Ehrgeizes“, sondern stammt „aus der natürlichen Notwendigkeit des Weiterforschens auf dem Gebiete der Menschwerdung“ (Szondiana IV, 107).

¹⁵ Szondi, Schicksalsanalytische Therapie, 96.

werden, die hinter dieser Frage steckt. Sie heißt, daß es gefährlich ist, die bewährten Grundlagen zu verlassen, die seit dem Ende der romantischen Medizin gültig sind. Wer so argumentiert, vertritt jenes orthodoxe Wissenschaftsideal, dem wir zwar wichtige Einsichten verdanken, das aber zugleich entscheidende Fragen des Menschseins als unwissenschaftlich ausklammerte, wie sie beispielsweise in den Aussagen unserer Denker und Dichter zur Sprache gekommen sind. Nun läßt sich aber die menschliche Existenz weder in ihren gesunden noch in ihren kranken Manifestationen verstehen, wenn auf eine umfassende Sicht verzichtet wird. Deshalb ist es ungenügend, daß man in den Menschen eine Einschiebigkeit hineindichtet, nur um nicht als unwissenschaftlich zu gelten.

Eine dem Menschen angemessene Forschung wird aufs Ganze nicht ohne einen Ansatz auskommen, der sowohl *human* ist, d. h. auf die zeitlichen und überzeitlichen Belange des Menschen gerichtet, zugleich aber auch *wissenschaftlich*, d. h. sachgetreu und der Disziplin jener Methoden folgend, die sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat¹⁶. Statt um die Bewahrung eines antiquierten Wissenschaftsideals geht es darum, übergeordnete Kategorien zu entwickeln, durch die das, was lange Zeit auseinanderklaffte, zusammengesehen werden kann. Dies läßt sich nur verwirklichen, wenn die Stoßrichtung des Ansatzes entsprechend dem Denken der Gegenwart „von unten nach oben“ erfolgt, wenn man das Zählen nicht gegen das Erzählen ausspielt und wenn die Frage nach dem Menschen genügend umfassend gestellt, zugleich aber mit einem Unmaß an Detailwissen angegangen wird.

Szondis Schicksalsanalyse ist der einzige Versuch in der Gegenwart, sich diesen Forderungen in vollem Umfang zu stellen. Dieser Versuch ist so neuartig, unser Wissen vom Menschen noch so gering, und der Untersuchungsgegenstand vor allem so komplex, daß vieles am gegenwärtigen schicksalsanalytischen Ansatz den zukünftigen Einsichten nicht standhalten wird. Wer aber über Szondis Ansatz hinaus will, wird dies intellektuell redlich nur in dem Maß können, in dem er seinerseits Szondis Denken standzuhalten vermag.

¹⁶ L. v. Bertalanffy, ... aber vom Menschen wissen wir nichts (Düsseldorf 1970) 20.