

## Ritual und Mythos – symbolische Werkzeuge des Christentums

Ein Versuch, die Wechselbeziehung von Regression und Autorität in der Angst des  
Gläubigen zu verstehen

## Rite and myth – symbolic instruments of Christianity

The portrait of the interrelation of regression and authority based on christian  
anxiety

Diana Aguado<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sigmund Freud PrivatUniversität

### ***Kurzzusammenfassung***

Der folgende Beitrag hat das Ziel, die Symbole des Christentums in ihrer Effektivität und Struktur zu explorieren und sie in diesem Sinne auch tiefenpsychologisch zu dechiffrieren. In Anbetracht der Mutter-Kind-Dyade als primärer Quelle kreativen Symbolisierens lässt sich die Kraft des Symbols als wichtiger Baustein der Persönlichkeitsentwicklung des Heranwachsenden erahnen. Die analytische Untersuchung des Ritus und des Mythos als wesentlicher Symbolträger eröffnet einen Erkenntnisraum christlicher Sophistik. Unter anderem soll die Annäherung an die Sakramente der Taufe und der Kommunion sowie die Erörterung des himmlischen Jenseits als Mythos unbewusste Verknüpfungen zwischen dem Gläubigen und dem Christentum hervorbringen. Insbesondere stellen die Transzendenz und die Neigung zum Analogismus, als evidente Phänomene der Sakramente, essentielle Anhaltspunkte dar. Der intentionale Aspekt dieses Beitrags besteht aus dem Versuch, die Kausalzusammenhänge zwischen einem autoritären Glaubenssystem und dem Verschmelzungswunsch der Regression aufzuarbeiten. Durch die theoretische Miteinbeziehung des sadomasochistischen Charakters nach Fromm soll vor allem die Möglichkeit entwicklungshemmender Faktoren innerhalb der Spirale von religiös bedingter Angstbildung und Angstbeschwichtigung dem Leser nähergebracht werden.

## Schlüsselwörter

Symbolismus, Ritual, Mythos, Sakramente, Regression, Autorität

## *Abstract*

The following article intends to expose christian symbols regarding their structure and effectiveness. A further aim is to decode hidden mechanisms and needs on a psychodynamical basis. Considering the mother-child-dyad, as a primary source of creative symbolism, the essential influence of symbolizing to personal development can be imagined. The analytical examination of rites and myths as main symbols of ancient human life can reveal relevant information referring to christian sophistry. Moreover the approach to the sacraments of baptism and communion as well as the study of the divine beyond as a myth, might offer fundamental knowledge within the Christian's relationship with his religion. Especially transcendence and analogism appear to be evidential phenomena in our discussion of neurotic elements in the symbols of Christianity. The original intention of this article is the attempt to find causal correlations between an authoritarian belief system and its regressive follower. In this frame the indispensable desire to merge with someone or something will be discussed in the matters of archaic cult forms such as totemism or animism. On the basis of the theoretical inclusion of Fromm's sadomasochistic character it can easily be pointed out that there are possibilities of development-inhibiting factors within the spiral of anxiety creation and its equivalent reassurance. This article takes these aspects into consideration.

## keywords

symbolism, rite, myth, sacraments regression, authority

## 1 *Vom kreativen Spiel zur Kraft der Religion*

Die bequemste Frage, die man sich stellen kann, ist die, ob die Lehrsätze einer Religion der Realität entsprechen oder nicht. Mindestens ebenso spannend wäre jedoch herauszufinden, inwieweit einzelne konstruktivistische Elemente der Religiosität ihre Standhaftigkeit fundieren. Ein Glaubenssystem hat stets das Konstrukt sinnerfüllter Vorstellungen. Die kollektive Ausübung der Religion impliziert, dass ihre Symbolik stets den Anspruch einer vermittelnden Botschaft hat. Um die Symbole des Christentums besser zu verstehen und sie im weiteren Zuge auch strukturell zu analysieren, dürfen wir es nicht verabsäumen, den menschlichen Akt des Symbolisierens näher zu betrachten. Sie sind in allen Bereichen sozialer Interaktion zu finden und können nicht auf altertümliche Erkennungszeichen in Religionen, auf Sinnbilder in Kunst und Politik oder auf pragmatische Verkehrsschilder im Alltag vereinfacht werden. Symbolik verbirgt sich hinter sämtlichen *Objektivationen* menschlicher Praxis, welche dem Menschen als Laut, Schrift, Bewegung oder als beliebiger Gegenstand unterkommen können. Symbole fungieren als kulturelle Bedeutungsträger, die dem Menschen Entfaltung sowie Integration innerhalb gemeinsamen Lebens ermöglichen. Sie schaffen Raum für Interpretation und damit verbunden auch einen Ort für Toleranz und Diversität. Wir werden auch näher untersuchen, inwiefern Symbole einen wichtigen Beitrag zur Identitätsbildung leisten. Weiters ist zu deklarieren, dass sie keine *Stellvertreter* ihrer Objekte, sondern vielmehr die *Träger* bzw. das *Instrumentarium* für die Bildung einer sinnerfüllten Vorstellung des Objektes sind (Aguado, 2018, S. 11.) Sie sind die Ausdrucksform einer ihrer physikalischen Eigenschaften übergeordneten Bedeutung. Die subjektive Wahrnehmung des Symbols enthält Zugang zu individuellen Gefühlswelten, Verhaltensmustern und Denkprozessen. Es ist evident, dass sich die Vorstellungen von Symbolen bei der Mehrheit der Bevölkerung größtenteils überlappen können, dennoch handelt es sich immer um einmalige Assoziationsketten. Die amerikanische Philosophin Susanne K. Langer formuliert das Beschriebene folgendermaßen: „Symbolisierung ist die wesentliche Tätigkeit des Geistes“ (zit. n. Lorenzer, 1981, S. 28).

In Anbetracht des Einflusses der Symbolik auf die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes werfen wir einen Blick auf die frühkindliche *Mutter-Kind-Dyade*, worin das Neugeborene ein bewusstlos-vorsprachliches Zusammenspiel von sensomotorischen Interaktionen erlebt. Diese lebenswichtigen Interaktionsformen werden mit der Zeit an *Sprachfiguren* geknüpft, welche von der Mutter bzw. vom Umfeld angeboten werden. Sprache entwickelt sich zu einem System aus praxisbezogenen Anweisungen und Deutungen (Aguado, 2018, S. 13). Die Versprachlichung des Umfelds verschafft dem Kind die Umwandlung fremder, kontextfreier Entitäten in orientierungsgenerierende und bezugnehmende Gegenstände. Es konstruiert eine gemeinsame Realität, die für alle Parteien volle Gültigkeit erhält und somit auf kollektiver Ebene in sich schlüssig, sinnerfüllt sowie berechtigt erscheint. Das Kind lernt, mit den aufkommenden Sprachfiguren in seinem Umfeld zu jonglieren. Sein sprachliches System erweitert sich und gewinnt an Komplexität. Das Kind ist konfrontiert mit der Aufgabe, verschiedene Situationsentwürfe zu erstellen und zu benennen, wobei ein Entwurf die Wahrnehmung, die

Bewertung und die bevorzugte Reaktion beinhalten kann. Innerhalb dieses wichtigen Prozesses entsteht das eigene Bewusstsein, das spielerisch erprobt und konstant verfeinert wird. Lorenzer fasst das wie folgt zusammen: „Bewußtseinsbildung ist an Sprachbesitz gebunden. Versprachlichung ist eine entscheidende Stufe der Selbstverwirklichung in Erkenntnisfreiheit und ‚planvollem Handeln‘, als bewußte Verfügung über das Erleben“ (Lorenzer, 1981, S. 94).

Im Rahmen der Persönlichkeitsentwicklung sind weitere Aspekte des Symbolisierens: die Internalisierung der eigenen Einwirkung auf Kausalzusammenhänge, das Entwickeln von Präferenzen und Abneigungen sowie die Manifestation von geistigem und materiellem Besitz. Die Gegenstände initiieren nicht mehr allesamt eine Handlungsanweisung oder eine Informationsweitergabe, sondern können zusätzlich die Rolle eines repräsentativen Symbolträgers übernehmen und werden in identitätsstiftende Faktoren umfunktioniert. Entscheidend ist, dass Symbolbildung dann verstärkt in Verwendung kommt, wenn es darum geht, hoch emotionale Interaktionen, Konflikte und Bedürfnisse zu verarbeiten (Lorenzer, 1981, S. 92ff.). Beispielsweise kann das Kind eine unverstandene, frustrierende Erfahrung mit den Eltern im Puppenspiel reinszenieren und somit nachbearbeiten. Der optimale Ausgang wäre eine konstruktive Integration der negativen Erfahrung durch beispielsweise eine Ersatzlösung oder Hilfestellung. Auf der anderen Seite kann das Symbolpotential insofern missbraucht werden, als das emotional verletzte Kind negative Gefühle wie Wut, Angst und Trauer in überzeichneten Spielsequenzen wiederholt und ausdehnt. Eine Manifestation im Unbewussten ist unvermeidbar. Lorenzer schreibt, dass die Symbolbildung in der kindlichen Entwicklung über drei Kanäle läuft. Erstens über die *gegenständlichen* Symbolträger, wie Kunstwerke oder Spielzeuge, zweitens über die *textuellen* Symbolträger wie Gedichte, Märchen und Geschichten sowie drittens über *personale* Symbolträger wie Schauspiel, Musik und Tanz. Des Weiteren kann der andauernde Ausfall dieser genannten Kanäle zu einer verminderten Fähigkeit des Symbolisierens führen, was im selben Zuge das symbolisch-vermittelnde Handeln im sozialen Bereich erschwert (Lorenzer, 1981, S. 165–168). Die Verkürzung dieser Erlebnisbereiche kann sich im Leben des Erwachsenen folgendermaßen, auch unbewusst, äußern: als Gefühl von innerer Leere und existentieller Orientierungslosigkeit, als Mangel an Kreativität und Flexibilität, als Sehnsucht nach tieferer Bedeutung und Geltung sowie als eine Neigung zu kompensierenden Identitätsfantasien. Man könnte schlussfolgernd den Gedanken formulieren, dass die mangelnde Fähigkeit, repräsentative Symbole zu bilden, dazu führt, dass die Flucht in eine von außen vorgegebene Symbolik umso verlockender erscheint. W.W. Meissner (1986, S. 160 ff.) hat im Anschluss an Donald W. Winnicotts Abhandlung aus dem Jahr 1969 „*Übergangsobjekte und Übergangsphänomene*“ Religion als ein solches Übergangsobjekt bereits ausführlich analysiert. Winnicotts Theorie folgend, manifestiert das Übergangsobjekt einen intermediären Raum der inneren und äußeren Realität. Die symbolische Flexibilität des Übergangsobjektes dient der kooperativen Kommunikation beider Erlebniswelten. Abschließend ist noch ein rekapitulierendes Zitat des britischen Psychoanalytikers Donald W. Winnicott aus seiner Abhandlung hier angeführt.

Symbole sind befreiende Sinndeutungen, die Ruhe und Zeit für die Auseinandersetzung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven gewähren, aber auch Sicherheit vermitteln und Macht suggerieren, weil das Symbol verfügbar ist. [...] Sie dienen nicht nur der Annäherung, Erprobung und Bewältigung der äußerlichen Realität, dem ‚Übergang‘ vom Subjektiven zum Objektiven sondern auch dem Schutz des bedrohten Selbstgefühls. Sie sind kreative Konfliktlösungen angesichts der Tatsache, daß die äußere Welt vom Subjekt unterschieden, eigenständig, rätselhaft, bedrohlich ist und daß das Subjekt wenig oder keine Macht über sie hat. In den Symbolen erwirbt sich das Subjekt das Gefühl, dieser Welt etwas gegenüber stellen zu können: etwas Eigenes und Eigenständiges; einen Besitz, nicht nur etwas Geliehenes. Sie sind ‚Stellvertreter von Schöpfungsprozessen (zit.n. Henseler, 2008, S. 1260).

## 2 *Vom symbolischen Potential der Riten und Mythen zur Qualität der Sakramente*

Die amerikanische Philosophin Susanne K. Langer (1957) beschäftigt sich in ihren Schriften ausführlich mit dem *Ritual* und dem *Mythos* und benennt diese als die wichtigsten Symbolträger menschlichen Erlebens. Ihrer Meinung nach spiegeln sich in ihnen nicht nur einzelne Lebenserfahrungen wider, sondern auch Symbole des menschlichen Lebens selbst. Gemeint ist die Chance des Menschen, sich zentralen Fragestellungen hinsichtlich der Leib-Seele-Problematik, des Sinns des Lebens oder dem Rätsel der Liebe auf sinnlicher Ebene zu nähern. „Kurzum, es geht um die Formulierung der zentralen subjektiven Konfliktsituationen, der ‚Grundsituationen‘, ‚Grundzustände‘, die im Ritual und Mythos ‚verbildlicht‘ werden, um als ‚kollektiv gültige‘ Lösungsformeln zu dienen“ (Lorenzer, 1981, S. 34).

Diese einflussreichen Ansätze haben sich Kulte und Religionen zum Gebrauch gemacht und erfolgreich für sich beansprucht. Die unterschiedlichen Formen der Rituale, angefangen von indigenen Bräuchen verschiedener Naturvölker bis hin zu hoch etablierten Zeremonien heutiger Weltreligionen, haben auf allen Stufen der religiösen Menschheitsgeschichte folgendes Fundament gemeinsam: das Sakrament in seinem ursprünglichsten Sinne. Hierbei geht es um die Vergegenwärtigung der Wirklichkeit einer transzendenten Macht sowie die sinnliche Teilhabe an ihr (Lorenzer, 1981, S. 30–35).

Riten und Mythen als wichtigste Symbolträger haben durch ihre unbegrenzte Varietät in Ausdruck und Bedeutung ein umso höheres Symbolpotential. Es ist keine große Überraschung, dass sich Glaubenssysteme den Riten und Mythen über die Jahrhunderte unaufhörlich angenähert haben. Hier ist der Punkt, an dem sich der Mensch auch eingestehen muss, dass Kulte und Religionen diesen Umstand der erhöhten Symbolisierungsmöglichkeiten missbraucht und Menschen in Zustände der Verwundbarkeit, Hilflosigkeit und Abhängigkeit, wenn die Sehnsucht nach symbolischer Transzendenz am höchsten war, zu den Idealen ihres Glaubenssystems gelenkt haben (Lorenzer, 1981, S. 92ff.).

Die Symbole des Christentums sind weltweit bekannt und demnach als effizient zu bezeichnen. Alle drei Kanäle werden zur Gänze beansprucht – von der Heiligen Schrift der Bibel, den Kirchen als architektonischen Kunstwerken bis hin zu den rituellen Sakramenten schafft es das Christentum mittels raffinierter Sophistik, den Menschen Sicherheit zu gewährleisten, Trost zu spenden und ihn letztlich an sich zu binden. Die nähere Betrachtung der christlichen Sophistik erfolgt durch das folgende Beispiel: Wir sprechen von Gott als einer außermenschlichen und übermenschlichen Entität. Gleichzeitig deklarieren wir sein innerstes Wesen als ein Menschliches mit reinem Herzen. Welch wundersame Instanz, die Allmacht und Allwissen besitzt und dennoch so zweifelsfrei von Selbstlosigkeit und Gnade geleitet ist! Ist diese Verknüpfung eine selbstverständliche Kausalität oder lediglich wünschenswert und vorteilhaft für den Gläubigen? Das Machtstreben des Menschen, sein Wunsch, den Tod und das Leid zu bezwingen sowie Trost in der Erlösung zu finden, werden in die Hände Gottes gelegt, weil ihm seine eigenen gebunden sind. Seine Unzulänglichkeit wird gemildert durch Gottes Omnipotenz, und gleichzeitig sichert sich der Sterbliche dessen Komplizenschaft, indem er Gottes Willen, den Menschen in seinen Mittelpunkt zu stellen, unanfechtbar macht. Die Wunder Gottes sind angewiesen auf die Vorstellungskraft der Menschen, so wie Gottes Wesen bedingt ist durch deren Wünsche (Aguado, 2018, S. 18). Ein typischer Kunstgriff der religiösen Sophistik ist somit die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und seine allumfassende Macht. Ihre Finesse ist, dass sämtliche Prädikate, die mit Gott in Verbindung gebracht werden wie Güte, Liebe, Geduld, Weisheit, Grenzenlosigkeit oder Erhabenheit auf eine transzendente Ebene gestellt werden, welche nicht widerlegt werden kann und von vornherein als unbegreiflich gilt. Der Gebrauch einer transzendenten Figur erschwert den Prozess der Kategorisierung und Klassifizierung aufgrund ihrer vorausgegangenen Abstraktheit und Entmenschlichung (Feuerbach, 2000, S. 76–89). Diese Unbegreiflichkeit als unabdingbares Faktum verleiht dem Göttlichen seine wichtige Eigenschaft der Erhabenheit. Sie kann aber ebenso als eine Bewältigungsstrategie des sinnsuchenden Menschen verstanden werden. Folgende Überlegung wäre möglich: Das Vertrauen in die Erhabenheit des Göttlichen können der Sinnlosigkeit und dem Unverständnis, mit denen sich der Mensch konfrontiert sieht, ihre Wirkungskraft entziehen. Jedes erlebbare Phänomen, das nicht integriert werden kann, fällt letztlich in das angstlösende „Auffangnetz“ des göttlichen Willens. Alles macht nun Sinn, weil nichts mehr Sinn machen muss. Zusammenfassend ist das größte Organ der Religion in dieser Hinsicht die Imaginationskraft ihrer Anhänger, welche gelenkt und getrieben wird vom geballten Chaos ihrer Gefühle.

Du glaubst an die Liebe als eine göttliche Eigenschaft, weil du selbst liebst, du glaubst, daß Gott ein weises, ein gütiges Wesen ist, weil du nichts Besseres von dir kennst als Güte und Verstand, und du glaubst, daß Gott existiert, daß er also Subjekt oder Wesen ist – was existiert, ist Wesen, werde es nun als Substanz oder Person oder sonst wie bestimmt und bezeichnet –, weil du selbst existierst, selbst Wesen bist (Feuerbach, 2000, S. 76).

Symbolik ist grundlegend für die Persönlichkeitsentwicklung Heranwachsender, im Leben des Erwachsenen erfüllt sie analoge Bedürfnisse. Zum einen verarbeitet sie Eltern-Kind-Konflikte, worauf wir später näher eingehen werden. Zum anderen hypostasiert sie Zwischenzustände der persönlichen Weiterentwicklung. Da das Verlassen eines bekannten Zustands und das Eintreten in ein neues Bewusstsein oft Verunsicherung und Orientierungslosigkeit bedeuten, ritualisieren Menschen gerne Übergänge. Identität und Lebensaufgabe sind für einen kurzen Moment undefiniert. Dieser Zwischenzustand kann kompensiert bzw. überbrückt werden durch das symbolische Ritual (van Genneep, 2005, S. 21–28). Es muss im Vorhinein erwähnt werden, dass jede Form von Ungewissheit eine beunruhigende Sinnlosigkeit in sich bergen kann. Der Mensch kann keinen Bezug zu den Objekten seiner Umwelt herstellen. Dieser Ungewissheit wird durch die aufwertende Symbolik des Ritus Bedeutung verliehen – ein Kontext kann hergestellt, Orientierung generiert werden und für den Teilnehmer identitätsstiftend wirken. Des Weiteren können Angstgefühle oder ähnliches erstens externalisiert und zweitens psychisch integriert werden. Das Passieren zweier Lebensphasen reicht von der Eingliederung in eine Gemeinschaft, der Veränderung des eigenen allegorischen Seins (mit der Taufe wird man von der Erbsünde befreit), der Erreichung einer gesellschaftlichen Reife bzw. Mündigkeit bis zum Übergang vom Ledigen zur ehelichen Partnerschaft (van Genneep, 2005, S. 15–19).

Die Taufe, die Erstkommunion oder die Firmung weisen Elemente des feierlichen Übergangs auf und bewältigen im Rahmen des katholischen Glaubens folgende Ungewissheit: Gottes Gnade und die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft. Das symbolische Ritual erfüllt die Sakramente mit Gewissheit. Die christliche Gemeinschaft durch die Taufe, Gottes Gnade durch das Bußsakrament und die Liebe Jesu durch die Kommunion werden wahrhaftig und untrüglich. Die Riten gestalten sich dadurch, dass sich die Sakramentenlehre offenkundig der natürlichen Analogien der Dinge bedient. Der menschliche Verstand besitzt die grundlegenden Fähigkeiten der Beobachtung, Bewertung und Assoziation, welche auch genutzt werden für die formale Konstruktion der Riten. Diese Selbstverständlichkeit ist als weiteres Merkmal religiöser Sophistik zu verstehen und ein unabdingbarer Teil ihrer Effektivität.

Das Sakrament der Kommunion verknüpft die infantile Einverleibung der Liebe Gottes und Jesu mit dem wesentlichen Akt eines Lebewesens: der Nahrungszufuhr. Im Zuge der Annahme der Hostie findet ein darauffolgender persönlicher Dialog mit Gott statt, welcher durch die gustatorische Stimulation der Einverleibung stärker vergegenwärtigt wird. Das Gebet des Gläubigen wird mit Gottes Präsenz und Heiligkeit eingekleidet. Schon seit Menschheitsbeginn stellt die primitive Verschmelzung mit einem Objekt eine Bewältigungsstrategie dar, die, aufbauend auf Verlust- und Trennungsängsten (Helsper, 1989, S. 275ff.), vor allem die Übertragung von Kräften bzw. die Teilhabe an ihnen (ritualisierte Antropophagie) ermöglichen soll. Durch das Zeremonielle wird das magische Denken hypostasiert und erfüllt somit erfolgreicher seinen Zweck der Angstbeschwichtigung. Daher kann die Kommunion als höchst progressiver Abkömmling uralter Verschmelzungsrituale, wie des Menschen- oder

Tieropfers sowie des symbolischen Kannibalismus', interpretiert werden (Peter-Röcher, 1994, S. 55–58). Bereits Freud (1905) bezeichnete die orale Phase als eine kannibalistische.

Eine erste solche prägenitale Sexualorganisation ist die orale, oder wenn sie wollen, kannibalische. Die Sexualtätigkeit ist hier von der Nahrungsaufnahme noch nicht gesondert, Gegensätze innerhalb derselben nicht differenziert. Das Objekt der einen Tätigkeit ist auch das der anderen, das Sexualziel besteht in der Einverleibung des Objektes, dem Vorbild dessen, was späterhin als Identifizierung eine so bedeutsame psychische Rolle spielen wird (Freud, 1905a, S. 98).

Für den historischen Zusammenhang zwischen (kannibalistischen) Menschenopferriten und der symbolischen Einverleibung während zeremonieller Opfergaben gibt es keine signifikanten ethnologischen Befunde, dennoch ist es naheliegend, darauf hinzuweisen, dass die sensorische Nahrungsaufnahme für den Menschen als plausibelste Form von Übertragung erscheint. Der Mensch widmet sich dem, was er zu verstehen glaubt. Abgesehen von der eklatanten Analogie der Einverleibung als eines narzisstischen Okkupationsversuchs fördert die sinnliche Erfahrung die Wahrhaftigkeit der empfundenen Verbundenheit zu Gott. Neben dieser oralen Inkorporation der Vaterfigur ist die interessante Darstellung zu beachten, dass es sich, trotz der männlichen Etikettierung Gottes, um die Sehnsucht nach der Mutter handelt. Die frühkindliche Symbiose mit dem Mutterleib ist der Kern der oralen Einverleibung. Die Oralität des kannibalistischen Anspruchs kann einer prägenitalen Phase zugeordnet werden, und statt der Idee einer Kompensation des ödipalen Konflikts des Gläubigen mit dem symbolischen Gottvater, kann der Verschmelzungswunsch mit frühkindlichen Bedürfnissen in Verbindung gebracht werden (Vinnai, 1999, S. 120).

Die Taufe, als Sakrament der katholischen Kirche, symbolisiert die Aufnahme des Gläubigen in die christliche Gemeinschaft und die Befreiung von der Erbsünde. Das heilige Element der Taufe ist das Wasser, und seine reinigende, klare und belebende Wirkung macht es zu einem höchst adäquaten Gegenstand des Rituals. Gottes Transparenz sowie seine Kraft, über Leben und Tod zu entscheiden, spiegeln sich wunderbar in den Eigenschaften des Wassers wider. Der Mensch nutzt seine Fähigkeit der Assoziation, um sich dem Unbegreiflichen und Übernatürlichen zu nähern (Aguado, 2018, S. 33f.). Der Wein ist das Blut Christi, und das Brot ist sein Fleisch; mit dem Verzehr seines Leibes lebt er in aller Ewigkeit in ihnen weiter und sie in ihm. Die Problematik der Sakramente liegt nun nicht in den menschlichen Assoziationen ihrer ritualisierten Objekte (Taufwasser, Ehering, Hostie, Brot und Wein etc.), sondern in der endgültigen Heiligsprechung der Gegenstände und des Ritus per se. Durch die kollektive Bejahung der übernatürlichen Kräfte der Sakramente, aber auch durch die Bedingung ihrer alleinigen Gültigkeit besteht die Gefahr, dass Vitalität und Struktur des christlichen Glaubens sich auf die Existenz sowie die Konsumation der Sakramente beschränken. Frömmigkeit und Hingabe dienen nicht mehr als Inspirationsquellen, mutieren aber zu Pflichtgegenständen, die Reflexion und Flexibilität unterbinden können. Das vermeintliche Resultat einer solchen Ausblendung ist, dass die Sakra-

mente und ihre Objekte ihre Aufgabe als Repräsentanten verfehlen und zur einzigen Wirklichkeit und Hauptsache für den Gläubigen werden. Seine Abhängigkeit besteht darin, dass die Illusion der magisch besetzten Sakramente unabdingbar wird (Feuerbach, 2000, S. 446f.). Es ist hier beispielsweise zu erwähnen, dass die Eucharistiefeier, enttheologisiert, Aspekte einer primitiven Opferung mit dem Ziel einer magischen Sühneleistung beinhalten kann. Durch die Mystifizierung Jesu (Auferstehung) sowie durch seine Transzendierung (Gottes Sohn) wird der archaische Opferritus in den Hintergrund gedrängt. Zusammengefasst soll der Verweis auf die menschliche Fähigkeit der Assoziation sowie die Neigung, Analogien zu finden, den Blick auf die Sakramente des Christentums auffrischen und die humanistischen Ursprünge des Glaubens wieder zum Vorschein bringen.

Es ist auch nicht abzustreiten, daß in bewußter erzieherischer und seelsorglicher Absicht Angstvorstellungen, Angstdogmen, wie die vom Teufel, Fegefeuer, Hölle, Kindern und Erwachsenen eingepropft werden, um ihnen die Benutzung der Sakramente zum Zweck der Angstlinderung, ja der Verwandlung der Angst in Freude zum Bedürfnis zu machen (Pfister, 1975, S. 291).

Widmen wir uns nun dem Mythos, spielt die christliche Begrifflichkeit des Jenseits eine maßgebende Rolle im intentionalen Verhalten des Christen. Mit der anfänglichen Fähigkeit zur Reflexion entstand die Einteilung der Welt in duale Gegensätze: Mensch/Tier, gut/böse oder Himmel/Erde. Auch das Jenseits als Äquivalent zum Diesseits wurde fester Bestandteil mythischen Denkens. Der Mythos des göttlichen Himmels als eines Symbolträgers ist ebenfalls gekennzeichnet durch Abstraktheit und Unwiderlegbarkeit. Er erlaubt Analogien zur Spiritualität, im Sinne einer kosmologischen Verbundenheit der Menschen, sowie der Vereinigung der Seele mit dem Universum. Spezifiziert auf die Eschatologie der Christen, erfolgen diese Vorstellungen aber im Reich Gottes. Mit dem Jüngsten Gericht tritt die göttliche Scheidung von Himmel und Hölle ein. Der oder die Sterbliche wird vor das Gericht gestellt und mit Gottes unerschöpflicher Gnade von seinen oder ihren Sünden befreit. Er oder sie sucht im Jenseits die erlösende Vollendung, somit die Befreiung von Krankheit, Tod und seelischem Leid. Das spirituelle Leben nach dem Tod ermöglicht das Wiedersehen mit den Verstorbenen und ein neues Dasein ohne Börsartigkeit und Ungerechtigkeit in aller Ewigkeit. Hinterfragt man nähere Erläuterungen, bekommt man das Gefühl, dass die Unterscheidung von richtig und falsch sowie von Gut und Böse mit solch einer Klarheit vonstattengeht, dass Gottes Urteil beängstigend dogmatisch auftritt. Eine Neigung zur dogmatischen Dichotomie ist erneut in der Unabdingbarkeit der Sünde und in der Voraussetzung der würdigen Seele zu finden. An ihrer Schnittstelle finden wir die Gnade Gottes. Aber wie ist das alles zu verstehen? Ist Würdigkeit vergleichbar mit einer Stufe, die zu erreichen ist? Sind viele kleine Sünden genauso viel Wert wie eine große Sünde? Wenn Sünde und Sühne als die christliche Währung zu verstehen sind, beugt sich dieses System dem Konstrukt numerischer Werte? Ich wage die Vermutung aufzustellen, dass es sich nicht um die mangelnde Vorstellungskraft der Menschen handelt, sondern vielmehr mit dem Umstand zu tun hat, Fragen solcher Art nicht beantworten zu wollen und diese stattdessen mit Ehrfurcht und Demut zu kaschieren. Die Menschen entscheiden

ganz individuell und unbewusst, welchen Wert eine Sünde oder eine Wohltat für sie hat, und projizieren dieses emotionale Wertesystem auf das Allwissen Gottes. Und weil der Mensch ein soziales, vom Gegenüber abhängiges Wesen ist, spricht er Gott die ultimative Macht der Begnadigung zu. Letzen Endes sind Reue und die Bitte um Vergebung die letzten Mittel des Menschen in der Konfrontation mit seinem Schuldgefühl und seiner Angst vor Isolation.

Wir sprechen alle von einem gemeinsamen Reich, genau genommen sind es aber unendlich viele Vorstellungen und Bedürfnisse hinsichtlich des Jenseits, und das nicht nur innerhalb der Christen, sondern innerhalb aller Religionen. Abgesehen von dieser märchenhaften Vereinfachung und der Ausblendung des Schwarz-Weiß-Denkens hinsichtlich der Frage der Würdigkeit möchte ich nicht ausschließlich auf die Unschlüssigkeit christlicher Eschatologie hinweisen, sondern primär die Notwendigkeit einer individuellen Jenseitsvorstellung hervorheben. Der Eschatologie-Begriff steht im weitesten Sinne für die Vollendung menschlichen Daseins, für den Übergang in den Zustand der Transzendenz und wird in den Religionen verschieden interpretiert und dargestellt. Genauer betrachtet ist der Vollendungsbegriff mehr anthropomorph, als dass er sich Göttlichem annähert. Um das zu verstehen, ist die Betrachtung des ursprünglichen Wunsches nach einem Eschaton, welches als prophetisches Endschicksal der Menschheit zu sehen ist, erforderlich. Der gesellschaftsfähige, sozialisierte Bürger ist zutiefst geprägt von der Idee, immer das eigene Potential ausschöpfen zu müssen und sich stetig weiterzuentwickeln. Diese Vorstellung bettet sich in unserem Fall in die Werte und Vorstellungen des Christentums ein, um letztendlich als würdig von Gott empfangen zu werden. Diese wünschenswerte Absolvierung der Würdigkeit findet immer innerhalb einer ganz persönlichen Beziehung zu Gott statt. Die christliche Eschatologie beschränkt sich auf das Schicksal des Einzelnen, große Lücken wie das Leben nach dem Tod als Gemeinschaft werden ausgeklammert bzw. jedem als persönliche Fantasievorstellung selbst überlassen. Sie eröffnet die Chance auf ein zweites, besseres Leben und setzt die Versöhnung von Tätern und Opfern voraus. Der Vollendungsbegriff ermöglicht Unverzeihliches wie zum Beispiel, den Holocaust ungeschehen zu machen (Schärtl-Trendl, 2016, Min. 7 ff.). In der Eschatologie wird das Problem der begrenzten Zeit menschlichen Lebens verarbeitet. Das Jenseits zeichnet sich durch das Merkmal der Unzeitigkeit aus und bietet unzählige Chancen, Hilflosigkeit, Trauer, Angst, Destruktivität und Unmoral endgültig aus dem (Schuld-)Bewusstsein des Menschen zu verbannen. Was wir als Sterbliche nicht erreichen, wird uns als Christ im Reich Gottes geschenkt. Kant hat bereits ähnliches geschrieben, indem er die Übereinstimmung von sittlicher Haltung und dem Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz als endgültiges Ziel des Menschen anerkannte. Diese Übereinstimmung nennt er Heiligkeit. Innerhalb der Bedingungen irdischen Lebens ist diese Heiligkeit aber nicht erreichbar. A priori postuliert Kant die Notwendigkeit eines unendlichen, über den Tod hinaus bestehenden Progresses, um diese Heiligkeit zu erreichen (Kant, 1913, S. 57f.).

Klammern wir die Religiosität aus, können wir durchaus sagen, dass für den vernunftbegabten Menschen ein Eschaton, worin Versöhnung und Gerechtigkeit verwirklicht werden können, generell wünschenswert und oft genug auch notwendig ist. Hinter dieser Notwendigkeit stecken der Fortschritts-

drang (Aktualisierungstendenz) des Menschen sowie sein natürliches Vertrauen auf (Selbst-)Wirksamkeit. Der Mensch internalisiert seine wesentliche Fähigkeit, auf Kausalzusammenhänge einwirken zu können, auch wenn die Extension dieser Kräfte von der physikalischen Dimension manchmal in die einer magischen übergeht. Die Symbolik des Jenseits stellt eine Ressource dar, um den Fortschrittsanspruch des Menschen zu befriedigen. Das Bedürfnis des Menschen nach Entwicklung ist nicht nur mit idealen Gefühlen zu assoziieren, sondern kann auch problemlos mit negativen Grundgefühlen wie Angst, Wut und Traurigkeit verknüpft werden. Um diese Verknüpfung tiefenpsychologisch klarer auszudrücken, beinhaltet der Fortschrittsanspruch die simple Vermeidung jeglicher Unlustgefühle. Wenn demnach das Jenseits als Symbolträger Erlösung und Vollendung offeriert, kann es auch um die grundsätzliche Vermeidung von Angst- und Schuldgefühlen gehen.

### 3 *Vom Totemismus zum christlichen Gottvater*

Wir haben im vorigen Abschnitt erläutert, dass sich der Mensch Unbegreiflichem sowie Magischem dadurch nähert, dass er seine Erklärungsansätze auf analoge, bereits im Bewusstsein akkumulierte Vorstellungen aufbaut. Dementsprechend sind die Symbole in Riten und Mythen ein Produkt menschlicher Erfahrungswerte. Darüber hinaus sind es eben vor allem Beziehungen bzw. zwischenmenschliche Interaktionen, die den Menschen prägen und beschäftigen. Es ist also keine abwegige Vermutung, dass die Tendenz, in die unbekanntenen Erscheinungen der Welt zwischenmenschliche Beziehungen hineinzuzinterpretieren, besteht. Dieser Umstand, der uns anderweitig im Rahmen der Persönlichkeitsentwicklung des Kindes bereits begegnet ist, gewährt uns einen Einblick in die Entwicklung alter Religionsvorstellungen. Beispielsweise können wir von der Disposition sprechen, dass der Sexualakt auf die Kosmogonie und patriarchal-familiäre Konstrukte auf Naturverhältnisse und Weltordnungen übertragen werden. Aus der Perspektive des „primitiven“ Geistes, welcher grundsätzlich in einer dynamischen Beziehung zu seinen Eltern steht, hat dieser keine andere Wahl, als innerhalb seiner infantilen Denkweise und unausgereiften Selbstreflexion die physische und psychische Abhängigkeit von seinen Eltern seiner unmittelbaren Umgebung überzustülpen. Der Vater-Himmel, als Beschützer und Wächter, die Mutter-Erde als Schöpferin und Versorgerin, sind nur plakative Beispiele dafür (Kinkel, 1922, S. 197ff.). Wir wissen mittels jahrzehntelanger Forschung der menschlichen Psychodynamik, dass uns frühkindliche Erfahrungen organisieren und ausrichten. Aufgrund unserer Aktualisierungstendenz (bei Freud [1915] ist dies die Libido und bei Adler [1912] das kompensatorische Geltungsstreben) hegen wir den Wunsch, Traumatisierungen ein Leben lang zu reinszenieren und zu neutralisieren. Beziehungen bewahren spannungsgeladenes Konfliktpotential. Eine Möglichkeit der Problemlösung ist, Beziehungen innerhalb der physikalischen Umwelt kompensatorisch zu gestalten. Ausbildungen dieser Bewältigungsstrategie sind altertümliche Kultformen wie der Totemismus oder der Animismus. Ersteres verwendet ein Tier oder ein natürliches Objekt, um die Grenzen gemeinsamen Lebens zu überwinden. Das Objekt wird als Stammvater bzw. Urahne ver-

standen und generiert innerhalb der Gemeinschaft Zugehörigkeit. Des Weiteren lässt es die Vaterfigur in alle Ewigkeit bestehen und entschärft dadurch eine unbewusste Konfrontation mit Verlust und Einsamkeit. Eine Gegenüberstellung der konträren Ansichten von Claude-Lévi Strauss (Das wilde Denken, 1968; Das Ende des Totemismus, 1965) Emile Durkheim (Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 1912) und Sigmund Freud (Totem und Tabu, 1912) hinsichtlich der Funktionalität eines totemistischen Weltbildes wäre durchaus gewinnbringend, jedoch würde das die Kapazität dieses Beitrags überstrapazieren. So viel soll erwähnt werden – es werden in diesen Werken zwei spannende Pole positioniert: zum einen der soziale Aspekt (die Organisation gesellschaftlichen Zusammenlebens durch Klassifizierung und Ressourcenverteilung) und zum anderen die tiefenpsychologische Ansicht (die unbewusste Herausbildung des Vaters im Totem). Im Animismus fungieren insbesondere die Totenverehrung und der Ahnenkult als psychologischer Hintergrund. Die Seelen der Verstorbenen nutzen die alltäglichen Gegenstände der Hinterbliebenen als Gefäß oder bewohnen von nun an einen tierischen Körper. Die spirituelle Welt wird als eigentliche Realität gesehen, und die Objekte der Natur werden mit Ehrfurcht behandelt. Hier geht es ebenfalls um die Verarbeitung von Verlust- und Angstgefühlen. Die ethnologische Forschungsarbeit „Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer“ von Kurt Breysig (1905) sind eingehende Belege für die Wichtigkeit des mythischen Totenkultes im Hinblick auf Trauerprozesse.

Durch den über die Jahrhunderte erfolgten ökonomischen Werdegang des Menschen hat sich auch die infantile Herausbildung der Elternfigur in Kultformen verändert. Neben demographischen Zusammenkünften verschiedener indigener Stämme, der Bildung von nationalen Staaten altorientalischer Völker, haben auch die Fortschritte in der Technik und im sozialen Leben andere Bedürfnisse hervorgeholt. Die Befürchtungen und Transzendenzvorstellungen des Menschen in der Hochkultur waren andere als die des Eingeborenen eines indigenen Stammes. Die dauerhafte Vergrößerung der Population hatte grundlegende Auswirkungen auf den Alltag und somit auf das Bewusstsein. Verschriftlichung der Kommunikation, Arbeitsteilung sowie die Zugehörigkeit zu einer verwaltenden Institution erweiterten den menschlichen Horizont. Soziale Schichten sowie Ungerechtigkeit nahmen infolgedessen zu, und die Beobachtung und der Vergleich mit dem Anderen spielten von nun an eine größere Rolle. Schlussfolgernd lässt sich vermuten, dass mit der erweiterten Vorstellungskraft des Menschen seine Sorgen sowie sein Glaube existentieller und gegenstandsloser wurden. Gleichzeitig initiierten die mechanische Funktionalität der Natur (Distanzierung von den beseelten Objekten der Natur) und die Notwendigkeit einer kollektiv-tauglichen Gottesvorstellung (Distanzierung vom individuellen, Clan-zugehörigen Stammvater bzw. Urahn) eine universellere Adaption der Vaterfigur. Die Vaterfigur als übermächtiger und allgegenwärtiger Herrscher ist als Produkt dieser Entfaltung immer wieder in polytheistischen Vorstellungen zu finden: Re (ägyptischer Sonnengott), Marduk (Hauptgott des babylonischen Pantheons), Zeus (Göttervater des Olymps), Odin (Hauptgott nordischer und kontinentalgermanischer Mythologie) und viele mehr. Ebenfalls erwähnenswert ist, dass mit der reifen Reflexionsfähigkeit des zivilisierten Menschen seine zwischenmenschlichen Interaktionen an

psychosozialer Komplexität gewannen. Ein mögliches Resultat solcher Entwicklungen ist eine überirdische Vaterfigur mit menschlicheren Zügen. Die erhöhte Vermenschlichung zieht die Konsequenz nach sich, dass die infantilen Ambivalenzgefühle des Kindes gegenüber seinem irdischen Vater in den beigemessenen Eigenschaften der Götter Ausdruck fanden. Die Götter des Polytheismus hatten lustvolle Neigungen, waren verwundbar und agierten mit einem ichbezogenen Willen. Erst mit dem Gott der Christen verlor die Vaterfigur seine Menschlichkeit. Er wurde allwissend sowie allmächtig, und sein Handlungsbereich implizierte von nun an ausschließlich einen vollendeten Altruismus (Kinkel, 1922, S. 200ff.). Diese unantastbare Erhabenheit ist erkenntnistheoretisch ausschlaggebend, denn sie macht den Menschen unwürdig und ohnmächtig. Der symbolische Ausdruck der Ambivalenzgefühle des Kindes sowie der Widersprüchlichkeit der Eltern rückt gänzlich in den Hintergrund. Die repräsentative Verarbeitung der Eltern-Kind-Konflikte verlässt den Bereich der moralischen Graustufen, verliert somit auch eine gewisse Kompromissfähigkeit und lässt sich endgültig im radikalen Entweder-Oder-Prinzip nieder. Das Potential der unbewussten Symbolik geht einen Schritt zurück und manifestiert sich im infantil-rudimentären Dualismus. Der Mensch gelangt simplifiziert in den Himmel oder in die Hölle. Eine Erhöhung der moralischen Strenge, ein ausgeprägteres Schuldbewusstsein sowie eine wachsende Angst vor Bestrafung und Verdammung können Folgewirkungen darstellen. Dieses vernichtende Konstrukt ist für den unvollkommenen Gläubigen nicht durchführbar und unterlag dem Versuch einer Entschärfung mittels der garantierten Begnadigung und Liebe Gottes durch die fromme Einhaltung seiner Gesetze. Das ist der Gott, der sich in seinen Grundzügen bis zur Postmoderne gehalten hat, und abermals schafft es der Euphemismus in der Transzendenz, die „erpresserische“ Natur des christlichen Glaubens zu verdecken. Diese potentiell gefährliche, spiralförmige Symbiose von Angstbildung und Angstbeschwichtigung (Aguado, 2018, S. 43) findet hier einen unerschöpflichen Nährboden, welcher in der Hexenverfolgung, in den Ablassbriefen, in der missionarischen Aktivität der Kirche in Lateinamerika oder in der spanischen Inquisition bereits blutrote Früchte getragen hat. Die Kompensation konfliktbelasteter Beziehungen durch Gottes nachnährende Güte und schützende Allgegenwärtigkeit ist zweifelsfrei effektiv, aber sie ist scheinbar nur möglich durch den Verzicht des Gläubigen auf eine gleichgestellte Gegenüberstellung zweier bewussten Interaktionspartner. Eine hierarchische Positionierung dieser symbolischen Beziehung ist in diesem Fall unumgänglich.

#### **4 *Vom Fundament der Regression und Autorität zu Fromms sadomasochistischen Charakter***

Am Ende unseres Beitrags soll der letzte Untersuchungsgegenstand die erwähnte Angstspirale darstellen. Ein zwangsläufiger Katalysator dieser gefährlichen Symbiose von Angstbildung und -beschwichtigung sind die von außen wirkende Autorität und das strenge *Überich* des Einzelnen. Erich Fromm (2000) behandelt in seinem Buch „Die Furcht vor der Freiheit“ das Thema psychosozialer

Dynamiken in Hierarchiestrukturen. Der Fokus auf seinen *sadomasochistischen Charakter* wird uns dabei nützlich sein, neurotische Entwicklungshemmungen im Rahmen der Angstspirale zu erhellen. An einem bestimmten Punkt erläutert Fromm einen wesentlichen Vorgang, der mit der Introjektion und Projektion von Autorität zusammenhängt. Es besteht eine Wechselbeziehung zwischen der inneren Autorität (*Überich*) und der äußeren, und zwar ist damit gemeint, dass die Durchsetzungskraft und die Macht des *Überichs* auf äußere Kontrollinstanzen übertragen werden und umgekehrt, wobei Letzteres eher die Sozialisierungsprozesse des Heranwachsenden bedeutet. Das Kind, das sittliche Gesetze früh und unverhältnismäßig introjizieren muss, um gesellschaftsfähig und liebenswert zu sein, entwickelt ein ausgeprägtes moralisches Pflicht- und Schuldbewusstsein, welches es im weiteren Verlauf seines Lebens eventuell auf nachfolgende Gewaltfiguren projiziert (Fromm, 1987, S. 57–62). Die drei psychischen Instanzen des Strukturmodells von Freud (1923) sind nicht ausbalanciert, und durch die starke Unterdrückung (strenges *Überich*) unerwünschter Triebe (*Es*) können rigide *Sicherungstendenzen* überhandnehmen. Je aufwändiger die Triebverdrängungen sind, desto eher kann Autorität durch ihre Machtübernahme innere Stabilisierung gewährleisten. Die Überforderung des psychischen Apparats führt zur Regression und kann Formen der Abhängigkeit nicht ausschließen. Autoritarismus erscheint dann attraktiv, wenn er es schafft, trotz seiner diktatorischen Unterdrückung die Bedürfnisse seiner Unterworfenen zu erkennen und effektiv zu stimulieren. Die Angstbeschwichtigung und die Verantwortungsabnahme stehen in dieser Hinsicht an oberster Stelle. An diesem Punkt kann die Gefahr einer mangelnden Evaluation seiner ideellen Inhalte keimen. Aktive Kritik wird nicht gewagt, und vernunftorientierter Zweifel verschwindet leise durch das Hintertürchen (Fromm, 1987, S. 95–108).

Es ist ohne weiteres klar, welche ungeheure soziale Bedeutung die Verdrängung von tabuisierten Impulsen mit Hilfe der emotionalen Bindungen an die Autorität beziehungsweise des *Über-Ichs* gegenüber der Abwehr durch Realangst hat. Dadurch, dass der Impuls als solcher bei der Triebverdrängung gar nicht bewusst wird, seine Abwehr auch kein Ressentiment oder Hass gegen die verbotende Instanz hervorruft (Fromm, 1987, S. 95).

Die Überzüchtung des *Überichs* lässt verständlicherweise eine weitere Symptomatik vermuten, welche in der vermeintlichen Verkümmern der *Ich-Instanz* zu finden ist. Die ausgebildete *Ich-Instanz* stellt die unabhängige Handlungskompetenz, das Selbstbewusstsein und das Selbstbild dar.

Sie dient ebenso als Mediator zwischen *Es* und *Überich*. Eine Voraussetzung für diese Entfaltung sind der Freiraum und die Furchtlosigkeit der Instanz im Kontakt mit der mütterlich wohlwollenden und stützenden Umwelt. Sobald das *Überich* der *Ich-Instanz* aber vermehrt wichtige Erfahrungswerte vorwegnimmt, diese mit Schuld- und Schamgefühlen besetzt, ist die Demoralisierung des *Ichs* vorprogrammiert. Da rigide *Sicherungstendenzen* des *Überichs* und das fragile *Ich* stets Gefahr laufen zu zerfallen, erfordert der psychische Apparat externe Stabilisierung, was wiederum mit dem Wunsch nach Regression gleichzusetzen ist (Fromm, 1987, S. 112–115). An dieser Stelle muss die *Ich-Instanz*

aus der anderweitigen Perspektive der Mutter-Kind-Dyade näher erörtert werden. Die Entwicklung der frühen *Ich-Instanz* vollzieht sich durch die Projektion seiner Allmachtswünsche auf ein Objekt (in diesem Stadium die Mutter), welches zum Repräsentanten des ersten *Ich-Ideals* des Heranwachsenden wird. Die als Vorbild fungierende ideale Existenzform ist die im Mutterleib bereits erlebte: von Unlust befreit und grenzenlos. Diese gewünschte Verschmelzung des Kindes mit der Mutter äußert sich in der einzigen, gemeinsamen Existenz der schützenden, nährenden und tröstenden Mutter. Das elterliche Objekt hat die Aufgabe, dem Kind zu zeigen, dass es das *Ich-Ideal* immer wieder mit lebensbedingten, modifizierten Idealen auszutauschen gilt. Das Kind erlernt durch reichliche Internalisierungsangebote in den verschiedenen Reifungsstadien sowie durch die selektive Integration dieser Angebote ins Bewusstsein, die bedrohliche Umwelt zu beherrschen und für sich zu nutzen. In Momenten übermäßiger Entmutigung oder Verwöhnung entsteht jedoch der regressive Impuls, das Ich und das Ich-Ideal mit Hilfe der primären Identifikation zu vereinen. Der unbewusste Wunsch wächst heran, in die infantile Erlebniswelt der frühen Mutter-Kind-Verschmelzung zurückzukehren, und die narzisstische Vollkommenheit seiner frühesten Kindheit erscheint unwiderstehlich. Bei der nicht vollständigen Integration von einzelnen Reifeprozessen kann es demnach auch zu Fixierungen auf die frühe Kindheit kommen. In Anbetracht der Rückkehr in die idealisierte Primärbeziehung liegen solche Regressionsneigungen nahe, dass antihumanistische, autoritäre, asketische oder moralisch überkompensierende Weltbilder bzw. Existenzformen (Christentum) förderlich wirken (Vinnai, 1999, S. 138ff.). Die Wirksamkeit des Schutzes und der Unselbstständigkeit im goldenen Käfig des Autoritarismus erscheint für den Regressiven und Abhängigen somit naheliegend. Umso weniger nachvollziehbar tritt der Umstand für ihn auf, dass Regression und Dependenz in erster Linie Produkte der wechselseitigen Beziehung zwischen Überich und äußerer Autorität sein können.

Hier an dieser Stelle lässt sich eine Skizzierung des *sadomasochistischen Charakters* als Ausstülpung dieser Spirale formulieren: Fromms Charakter weist *sadistische* sowie *masochistische* Tendenzen auf, die trotz ihres Kontrasts die Gemeinsamkeit haben, die Abhängigkeit von einem externen Objekt unbedingt aufrechterhalten zu wollen. Durch das Verschwinden des eigenen Selbst im Anderen bzw. durch die eigene Degradierung zur Bedeutungslosigkeit (*masochistischer* Ansatz) kann der innere Ambivalenzkonflikt für einen Moment gelöst werden. Das unerträgliche Alternieren zwischen *Ich*-bezogenen (Regression) und *Überich*-bezogenen (Individuation) Tendenzen hört für eine kurze Zeit auf, indem der oder die Betroffene mit dem Objekt verschmilzt und sich über dessen alleinige Macht definiert. Die Person fühlt sich bedeutsam und schöpferisch. Der Widerspruch wird dadurch kompensiert, dass in der Macht des Objektes das eigene Geltungsstreben befriedigt und die Bereitschaft zur Unterwerfung begünstigt wird. Beim *sadistischen* Ansatz verläuft es folgendermaßen: Die Person agiert eine Pseudo-Macht an ihrem Objekt aus, und die Minderwertigkeitsgefühle werden verdeckt durch eine scheinbare Überlegenheit. Sie kann ihrer Angst vor Bedeutungslosigkeit entrinnen, indem sie das Objekt wiederum degradiert. Die Abhängigkeit besteht darin, dass durch den Zerfall dieser *sadistischen* Konstellation auch sein künstlicher Selbstwert zunichte geht (Fromm, 2000, S. 140–146).

Der *sadomasochistische Charakter* kann durchaus beide Dependenzansätze ausüben, indem sich der oder die Betroffene dem Prinzip eines Hierarchiegebäudes beugt. Die gelungene Hemmung des eigenen Reifeprozesses kann bewerkstelligt werden, indem die Person zum einen mit dem bewunderten Objekt verschmilzt und zum anderen ein schwächeres Objekt zum Opfer macht. Schlussfolgernd kann festgehalten werden, dass das Streben nach Dependenz und Regression einer defizitären Ich-Es-Überich-Psyche in das Autoritätsprinzip von hierarchischen Strukturen eingebettet werden kann. Die Kultivierung dieser Gegebenheit kann weitgehend in Fromms *sadomasochistischen Charakter* einfließen. Dabei ist die Subtilität solcher Ausdrücke im Alltag des Menschen miteinzubeziehen. Rationalisierungen solcher Impulse sind durchaus üblich und erschweren reflexives Verhalten. Beispielsweise sind folgende Gedankengänge stark emotional verstrickt und nicht offenkundig sadistisch:

Ich möchte, komme was wolle, nur das Beste für dich und erwarte mir von dir, dass du mir dementsprechend widerstandslos gehorchst. – Ich habe so viel für dich getan und geopfert, ich habe das Recht, mir zu nehmen, was ich will und was mir zusteht (Aguado, 2018, S. 57).

Unsere Erkenntnisse auf das Christentum umgemünzt, kann die Angst des Gläubigen vor moralischem Ungehorsam und der einhergehenden Unwiderruflichkeit der Sünde als eines religiösen Äquivalents zum *Masochisten*, welcher stets um seine Abhängigkeit vom Objekt bangt, gesehen werden. Der *sadistische* Ansatz des Gläubigen kann wiederum bedeuten, sein pseudopotentes Verhalten durch die Berufung auf die Bibel zu rationalisieren und durch das Vermögen der Sakramente zu intellektualisieren. Erreichen wir unseren Ausgangspunkt, wird deutlich, dass die Effektivität der Spirale zum einen aus der abhängig-machenden Regression und zum anderen aus der Kompetenz des Autoritarismus, mütterliche Verschmelzungswünsche zu befriedigen, besteht.

Um es mit der sozialphilosophischen Perspektive Fromms abzuschließen, geht es um die unbewussten, tiefverwurzelten Ängste, sich den Möglichkeiten und Aufgaben des freien Lebens zu widmen. Durch die Flucht in ein geregeltes, vorgebendes System die Bürde des Individualismus und der endgültigen Einsamkeit im bewussteinfähigen Dasein zu erleichtern (Fromm, 1987, S. 140–146). Die Wirksamkeit der christlichen Symbole hängt mit der Transzendierung des Unverstandenen und mit dem Drang zum Analogismus zusammen. Die Betrachtung des Sakraments der Taufe und der Kommunion lassen ebenso verstehen, dass durch die Verarbeitung von Eltern-Kind-Konflikten sowie durch die Überbrückung von existentiellen Ungewissheiten sich das christliche Glaubenssystem ungemain attraktiv für den Menschen macht. In Anlehnung an die Wichtigkeit der Symbolik und des kreativen Spiels als edukativer Instanzen muss er sich aber stets fragen, an welchem Punkt die christlichen Lehrsätze und die religiösen Praktiken zu einem rigiden Umfeld werden und die Spirale der Angst für sich nutzen. Die Sehnsucht nach Transzendenz, die Heiligkeit des Religiösen und die Leidenschaft in den Riten spiegeln den Versuch des Menschen, sich der ewigen Ungewissheit zu bemächtigen, wunderbar wider. Meine Abhandlung sollte die Tatsache beleuchten, dass eben Genanntes nicht

alleinig am Wesen des Gläubigen anknüpft, sondern die grundlegenden Herausforderungen des bewusstseinsfähigen Daseins darstellt (Aguado, 2018, S. 66).

## Literatur

- Aguado, Diana (2018). *Religion und Individuation? Eine kritisch-tiefenpsychologische Betrachtung erzieherischer Religionspraktiken und Glaubenssätze des Christentums in ihrer Wirkung auf die psychosoziale Entwicklung des Kindes. Über Autorität und Infantilismus als neurotische Lösungsansätze religiöser Glaubenssysteme*. Unveröffentlichte Bakkalaureatsarbeit, Sigmund Freud Privatuniversität, Wien.
- Adler, Alfred (1912a/2008). Über den nervösen Charakter (1912). In Karl Heinz Witte, Almuth Bruder-Bezzel, Rolf Kühn (Hrsg.), *Alfred Adler Studienausgabe, 2* (2. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Breysig, Kurt (1905). *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*. Berlin: Georg Bondi.
- Durkheim, Émile (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Feuerbach, Ludwig (2000). Das Wesen des Christentums. In Frank-Peter Hansen (Hrsg.), *Philosophie von Platon bis Nietzsche: Digitale Bibliothek, 2*. Berlin: Directmedia Publishing.
- Freud, Sigmund (1905a/1968). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (4. Aufl.). In *Gesammelte Werke, 5* (S. 29–148). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1912c/1996). Totem und Tabu. In *Gesammelte Werke, 9* (S. 3–195). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1915b/1982). Triebe und Tribschicksale. In Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey (Hrsg.), *Psychologie des Unbewußten: Sigmund Freud-Studienausgabe, 3* (S. 75–102). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1923d/1982). Das Ich und das Es. In Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey (Hrsg.), *Psychologie des Unbewußten: Sigmund Freud-Studienausgabe, 3* (S. 273–330). Frankfurt am Main: Fischer.
- Fromm, Erich (1987). Sozialpsychologischer Teil. In Max Horkheimer (Hrsg.), *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (2. Aufl.), (S.77–135). Lüneburg: zu Klampen.
- Fromm, Erich (2000). *Die Furcht vor der Freiheit*. München: dtv.
- Helsper, Werner (1989). Selbstkrise und Individuationsprozeß: Subjekt- und sozialisationstheoretische Entwürfe zum imaginären Selbst der Moderne. In *Beiträge zur psychologischen Forschung, 17* (S. 9–363) Opladen: Westdeutscher.
- Henseler, Heinz (2008). Hundert Jahre Freudsche Religionskritik: ein nachdenklicher Rückblick. *Psyche, 62*(12), 1246–1263.
- Kant, Immanuel (1913). Kritik der praktischen Vernunft: Kritik der Urteilskraft. In Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's Gesammelte Schriften, 5* (S. 1–486). Berlin: Georg Reimer.
- Kinkel, Johann (1922). Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion. *Imago, 8*(2), 197–241.
- Langer, Susanne (1957). *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (3. Aufl.). Cambridge: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1965). *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Lévi-Strauss, Claude (1968). *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lorenzer, Alfred (1981). *Das Konzil der Buchhalter: Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt am Main: EVA.
- Meissner, William (1986). *Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven: Yale University Press.
- Peter-Röcher, Heidi (1994). Kannibalismus in der prähistorischen Forschung: Studien zu einer paradigmatischen Deutung und ihren Grundlagen. In Bernhard Hänsel, Harald Hauptmann, Walter Janssen, Albrecht Jockenhövel, Andreas Lippert & Jens Lüning (Hrsg.), *Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie*, 20 (S. 1–214). Bonn: Habelt.
- Pfister, Oskar (1975). *Das Christentum und die Angst* (2. Aufl.). Olten und Freiburg in Breisgau: Walter.
- Schärtl-Trendel, Thomas (2016). *Christliche Eschatologie* (Vortrag an der Katholischen Akademie Bayerns für die Philosophischen Tage 2016). [https://www.youtube.com/watch?v=fToKub\\_Fp5E](https://www.youtube.com/watch?v=fToKub_Fp5E) [30.12.19]
- Van Gennep, Arnold (2005). *Übergangsriten* (3. erweiterte Aufl.). Frankfurt: Campus.
- Vinnai, Gerhard (1999). *Jesus und Ödipus: Zur Psychoanalyse der Religion*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Winnicott, Donald (1969). Übergangsobjekte und Übergangsphänomene. *Psyche*, 23(9), 666–682.

### ***Autorin***

Diana Aguado B.A.

Sigmund Freud Privatuniversität Wien

+436767075201

aguado.diana@gmail.com

Studium der Psychotherapiewissenschaft an der Sigmund Freud Privatuniversität Wien. Derzeit im Magisterstudium. Individualpsychologische Ausbildung nach Alfred Adler und derzeitige therapeutische Tätigkeit an der Sigmund Freud Universitätsambulanz für Psychotherapie. 2017–2018 Betreuung von Kleinkindgruppen sowie Kinder und Jugendlichen mit Behinderung bei der Caritas Wien.