
Mystik und Psychologie

Die Entdeckung der Mystik in der neueren Psychoanalyse¹

Heribert Wahl / Trier

„.... dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein unvollkommenes Außer-sich-Sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Dies ist meine Erfahrung von Inspiration.“²

Autor dieser umstürzenden mystischen Erfahrung ist keine klassische mittelalterliche Mystikerin. Es war *Friedrich Nietzsche*, der 1881 von dieser Vision heimgesucht wurde. Er beschreibt seine „Offenbarung“ in Wendungen, die an ekstatische Erlebnisse erinnern, samt ihrer Zwiespältigkeit von namenlosem Entsetzen und höchstem Jubel. Noch ein Jahr später wagt er kaum, der Freundin Lou Andreas-Salomé sein „unsäglich mühsam auszusagendes Geheimnis“ anzuvertrauen. Er kann nur in verdeckten Worten und mit leiser Stimme von diesem grauenvoll-grandiosen „Gedanken“ sprechen, der „wie ein Blitz“ in ihn gefahren ist und nun in ihm haust.

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten während der Jahrestagung der „Freunde der christlichen Mystik“ (Juni 2008, Bad Herrenalb).

² Vgl. F. Nietzsche, *Ecce Homo*; zit. n. H. de Lubac, *Nietzsche als Mystiker*, in: IKaZ 29 (2000), 358–380, hier 359.

1 Ausgangspunkte

„Nietzsche als Mystiker?“ Dieser Frage geht Henri de Lubac nach; sie führt mittendrin ins Thema: Bietet die gegenwärtige Psychoanalyse fruchtbare Beiträge und Perspektiven, Phänomene und Erfahrungen aus dem Bereich des Mystischen besser zu verstehen? Zeichnen sich möglicherweise *Kriterien* ab, um „Geister zu unterscheiden“? Das scheint in unserer neo-religiös schillernden, esoterisch getönten Kultur besonders wichtig zu sein. Wenn es um Kriterien geht, sind unweigerlich Werte und Wertungen im Spiel. Daher möchte ich meine eigene Basis offen legen, um Missverständnisse und Fehlerwartungen zu vermeiden. Als Praktischer Theologe und Psychoanalytiker weiß ich mich religions- und pastoralpsychologisch – in kritischer Fortentwicklung der Freudschen Fundamente – der „Selbstpsychologie“ (Heinz Kohut) und den „Objektbeziehungstheorien“ (Michael Balint, Donald W. Winnicott, Wilfred Bion u.a.) nahe.

Aufgrund dieser Positionsbestimmung ist auch klar: Ich kann mich nicht mit den aktuellen und spannenden Befunden der *empirischen Religionspsychologie* befassen, die – bis hin zu den Neuro-Wissenschaften – provokative Hypothesen und Denkaufgaben zu mystischen Phänomenen und Zuständen liefern. Ganz neutral werden sie *altered states of consciousness*, „veränderte Bewusstseinszustände“ genannt, womit die frühere Konnotation von „pathologisch“, „unreif“, „verrückt“ etc. verabschiedet ist. Sie entstammt letztlich den ideologischen Wertungen der klassischen Religionskritik, die außergewöhnliche Erscheinungen wie die der Mystik erst recht treffen mussten.

Hier ist nicht der Ort, sich mit den bekannten Schwächen und Fährnissen von Freuds religionskritischen Ideen und Thesen auseinanderzusetzen.³ Was das Thema „Mystik“ betrifft, war besonders seine ablehnende Haltung gegenüber dem „Ozeanischen Gefühl“ (Romain Rolland) wirkungsreich, die bei ihm einem stark subjektiv-biographisch begründeten Unbehagen und entsprechenden theoretischen Vorentscheiden entsprang: Mystik entstamme dem „primären Narzissmus“, sie lebe aus der „Regression“ und zeuge damit von Unreife und Infantilismus,⁴ so einige Stichworte dazu.

Spätestens seit Michael Balint haben wir jedoch gelernt, dass es neben krankmachenden (malignen) Regressionen auch wohltuende und heilsame, die Entwicklung vorantreibende bzw. die Heilung von Störungen befördernde (benigne) Formen von Regression gibt. Wegen dieser Missverständlichkeit lehnen einige Selbst- und Entwicklungspsychologen (z.B. Daniel Stern) den traditionellen Begriff ab.

³ Vgl. H. Wahl, *Der Mensch im Licht der Psychoanalyse: Anfragen aus theologischer Sicht*, in: Wege zum Menschen 42 (1990), 260–273.

⁴ Nach K.H. Witte, *Psychoanalyse und Mystik* (als Manuskript zugänglich auf seiner Homepage www.khwitte.de [Stand: 27.05.2009]) kann man in einem wirklich „regressiven“ Zustand z.B. überhaupt nicht meditieren. Die undifferenzierte Gleichsetzung von religiöser Praxis und Regression ist damit als unhaltbar erwiesen.

nen Regressionsbegriff, der ja auch in der Mystik-Analyse immer noch herumspukt, mittlerweile ab; sie sprechen stattdessen von *Transformationen*, ein Begriff, der, wenn ich recht sehe, auch neurowissenschaftlichen Befunden weit eher gerecht wird.

War Nietzsches überwältigendes Erlebnis wirklich „mystisch“? Oder war es, wenn wir die religiöse Frage im engeren Sinn einmal ausklammern, zumindest „mystikartig“, „mystoid“ oder „mystik-äquivalent“ (K.H. Witte)? In diese Richtung weist zunächst der überwältigende Offenbarungsempfang *ab extra*, „von außen“. Der Gedanke, der „wie ein Blitz“ einschlägt und „wie ein Sternbild“ herabsinkt, mutet an wie jene große „messianische Idee“, die nach Wilfred Bion, einem der psychoanalytischen Gewährsmänner, der im Folgenden vorgestellt werden soll, auf der Suche ist nach einem „Denker“, der sie in sich aufnimmt, der ihr Wohnung gibt und sie dann als „Wahrheit“ lebt wie auch anderen mitteilt.⁵

2 Ein psychoanalytischer Mystiker?

Seltsame Vorstellung eines Psychoanalytikers, dass da ein wahrer Gedanke, von Menschen noch ungedacht, unterwegs ist, um „einzuwohnen“!⁶ Diese Vorstellung, der jüdisch-christlichen Überlieferung vertraut, gehört in den Bannkreis des Inkarnationsdenkens. Entsprechend zählt der in Indien geborene, britische Analytiker *Wilfred R. Bion* (1878–1971), der eine klassische christliche Sozialisation aufweist und sich offensichtlich auch in der Mystik gut auskennt, den Gesichtspunkt der *Inkarnation* zu jenen grundlegenden Betrachtungsweisen, mit denen das Geschick emotionaler Erfahrungen in unserer Seele beschrieben werden kann. Daneben gibt es andere Gesichtspunkte wie z.B. den psychoanalytischen, mathematischen oder künstlerischen.

Obwohl psychoanalytisch in der Schule *Melanie Kleins* ausgebildet, entwickelte Bion eine eigenständige Theorie des Denkens, des „Lernens aus Erfahrung“ und der Wahrheitssuche. Sein komprimierter, mathematisch-logisch geschulter und überaus knapper Stil macht die Lektüre seiner Bücher nicht gerade leicht. Bions innovativer Ansatz wird von der deutschen Psychoanalyse erst in jüngster Zeit breit wahr- und aufgenommen.⁷ Seine erkenntnikritisch-anthropologische Öffnung ruft förmlich nach einer neuen psychoanalytischen Religionspsychologie, die auch für Phänomene der Mystik offen ist. Folgende Kon-

5 Vgl. W.R. Bion, *Aufmerksamkeit und Interpretation*. Tübingen 2006, 91 u. 116–118.

6 Ähnliche, der jüdischen Mystik nahe stehende Vorstellungen etwa bei E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Freiburg 1985. Das franz. Original (1982) benutzt ein anderes Wortspiel: *De Dieu qui vient à l’Idée* („Idée“ groß geschrieben!), spricht also „Von Gott, der zur Idee kommt“ – das lässt auch Gedanken von Bion anklingen; vgl. Ders., *Transformationen*. Frankfurt 1997, 176f., wo vom „Innewohnen“ einer „unerkannten, letzten Realität“ die Rede ist, u. 186f.

7 Erst 1990 erschien bei Suhrkamp mit *Lernen durch Erfahrung* (engl. Orig. *Learning from Experience*, New York 1962) eine erste Übersetzung ins Deutsche (abgesehen von den gruppenanalytischen Schriften).

zepten, die Bions Denken kennzeichnen, erscheinen mir für eine Psychologie der Mystik wichtig.⁸

Das zentrale Phänomen, um das Bions Nachdenken über die psychischen Prozesse im Patienten, im Analytiker und zwischen beiden kreist, ist *emotional experience*, emotionale Erfahrung. Es geht um ihr Entstehen und ihre „Schicksale“, die durchaus Freuds „Triebschicksalen“ zur Seite treten. Zu verstehen ist „emotionale Erfahrung“ allerdings immer nur im Blick auf Beziehungen.⁹ Es handelt sich also um eine radikal *relationale* Kategorie.

Grundmodell für das Entstehen und Funktionieren aller zwischen- und innerseelischen Vorgänge ist eine besondere Beziehung: das Zu- und Miteinander zwischen *container* (Behälter) und *contained* (Inhalt). Bion entwickelt das grundlegend und paradigmatisch an der Beziehung des bedürftigen Säuglings zu seiner Mutter, die im Fall von Hunger als „böse“, weil „abwesende Brust“ erlebt wird. Die quälenden Erfahrungen (Frustration, Verwirrung, Wut, Todesangst), die das Baby noch nicht aushalten und selber denken (d.h. psychisch „verdauen“ und verarbeiten) kann, stößt es seelisch in diese Brust (als „Behälter“) aus, um sie los zu sein.

Bion erweitert den ursprünglich von Melanie Klein beschriebenen Abwehrmechanismus der so genannten primitiven *projektiven Identifikation*: Die Mutter muss die fehlende Fähigkeit, schmerzliche Gefühle zu denken, zu verarbeiten und zu beurteilen, *stellvertretend* für ihr Kind ausüben: Sie muss diese quälenden Anteile seines affektiv überwältigten Selbst in ihre „Brust“, in sich selbst, aufnehmen und darin (be)halten (*contain*), um sie ihm nach einem Umwandlungsprozess „entgiftet“, verdaulich und beruhigend zurückgeben zu können – auf eine wohltuende Weise also, die dem Baby, das seine modulierten Gefühle wieder auf- und annimmt, ein anfanghaftes, traumartiges Denken ermöglicht. Dieser paradigmatische Grundvorgang gilt analog genauso für den Erwachsenen, der sein Leben lang darauf angewiesen bleibt, dass ihm ein eigener innerer (oder auch ein externer) container verfügbar ist – laut Bion ist das für jede gelingende psychoanalytische Sitzung genau so erforderlich wie für jede zwischenmenschliche Begegnung, ja für jede seelische Entwicklung.

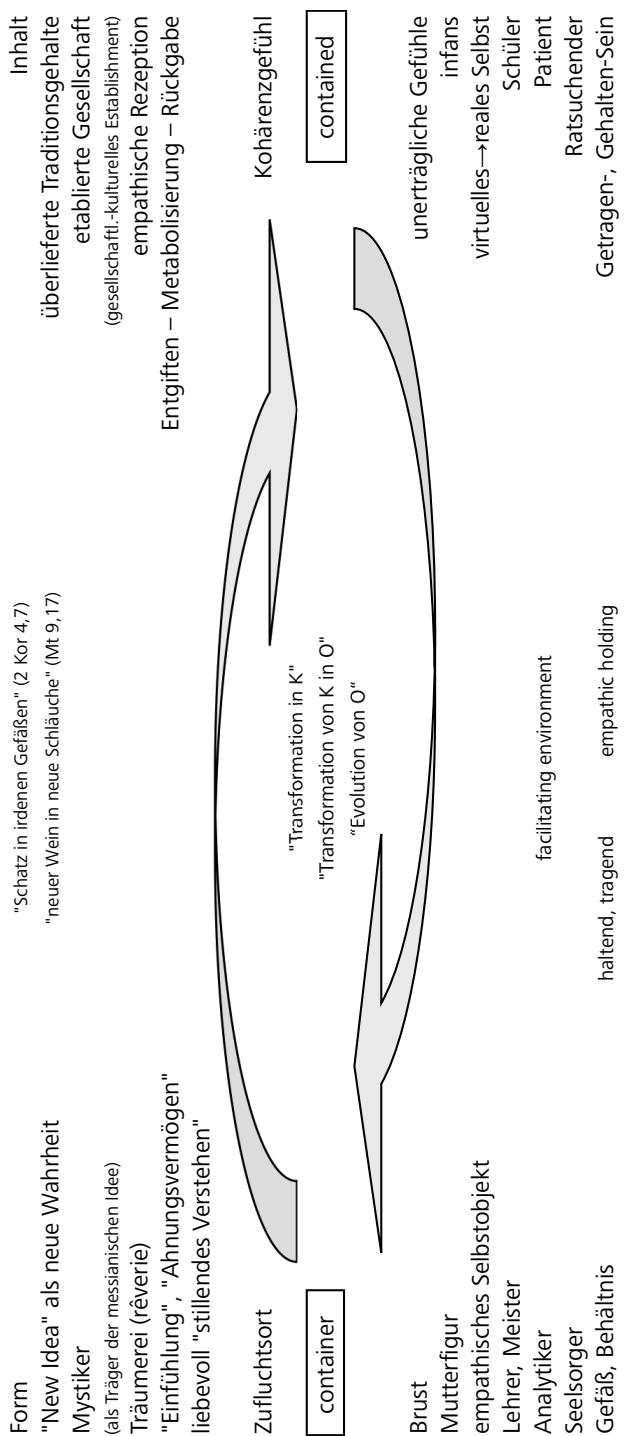
Bion sieht somit in dem archaisch-primitiven Abwehrmechanismus der projektiven Identifikation, der den Anderen mit sich selbst gleichsetzt und dadurch manipulieren will („Du bist ich!“), genial die Grundfigur gelingender *Kommunikation* überhaupt angelegt. Den mütterlichen Part dieser Rezeptivität nennt Bion *rêverie*, übersetzbare als „träumerische Einfühlung“ oder „Gelöstheit“.¹⁰

⁸ Zur Verbindung von Bions Lebenslauf und -werk mit Fragestellungen der Theologie vgl. W. Wiedemann, *Wilfred Bion. Biografie, Theorie und klinische Praxis des „Mystikers der Psychoanalyse“*. Gießen 2007.

⁹ Vgl. W.R. Bion, *Lernen* (Anm. 7), 90: „Man kann eine emotionale Erfahrung nicht isoliert von einer Beziehung verstehen.“

¹⁰ Vgl. E. Krejci, *Vorwort zu aaO.*, 18, 22 u. 46.

Beziehungs-Grundmodell nach Bion



Zu Bions anspruchsvollen, für eine Tiefenpsychologie auch der Mystik ergiebigen Denkanstößen gehört also die grundlegende Beziehungsfigur von container/contained als Interaktion zwischen seelischem Behälter und dem, was er aufnimmt und birgt, in sich trägt und transformiert (s. dazu *Schaubild 1*). Von hier aus entwickelt Bion weitere einschlägige Vorstellungen:

- die Suche emotional *wahrer Ideen* nach einem Behälter, einem „Gefäß“ (vgl. *vas animae*), das sie aufnimmt und dadurch ihren emotionalen Wahrheitsgehalt erst denken lässt;
- neben der kommunikativen Rolle der projektiven Identifikation das *Lernen durch emotionale Erfahrung* (learning from experience),
- das Wechselspiel von *Mystiker*, *Gruppe* und *Establishment*,
- das Verhältnis von *Wahrheit* und *Lüge*, von psychischer *Katastrophe* und *Glauben*, genauer: *faith in O*.

Wofür steht die seltsame Sigle „O“, die das bezeichnet, worauf sich dieses Glauben bezieht? Bions höchst unsystematische Annäherungen klingen so: „Ich verwende das Zeichen O, um zu denotieren, was die letzte Realität ist, die durch Begriffe wie letzte Realität, absolute Wahrheit, die Gottheit, das Unendliche, das Ding-an-sich repräsentiert wird. O fällt höchstens zufällig in den Bereich des Wissens oder des Lernens; es kann ‚werden‘ sein, aber es kann nicht ‚bekannt‘ sein. Es ist Dunkelheit und Formlosigkeit, geht aber in den Bereich K (*knowing*, ‚Wissen‘) ein, wenn es sich so weit entwickelt hat, dass es durch Wissen, das aus Erfahrung gewonnen wurde, erkannt werden und ... formuliert werden kann“.¹¹

Diese ebenso anregenden wie anspruchsvollen Impulse müssen religionspsychologisch dringend aufgenommen werden.¹² Bion selbst zieht ohne Scheu theologische, religiöse, auch mystische Aspekte heran, um mit Hilfe solcher Analogien den analytischen Prozess besser zu verstehen. Immer wieder stößt er mit seinen verschiedenen Gesichtspunkten oder Hinsichten (*vertices*) an Grenzen, an ein Nicht-Wissen, Nicht-Begehrten und Nicht-Leisten-Wollen, das für jede Erkenntnispraxis notwendig ist und das ebenfalls aus der mystischen Tradition und der *theologia negativa* vertraut ist.

Umgekehrt erscheint es spannend, gerade auch Bions psychoanalytischen *vertex* aufzunehmen, um mit seiner Hilfe Phänomene im religiösen Beziehungs-

¹¹ Vgl. W. R. Bion, *Aufmerksamkeit* (Anm. 5), 35.

¹² Zur bisherigen Rezeptionsgeschichte vor W. Wiedemann (Anm. 8) vgl. M. Eigen, *The Area of Faith in Winnicott, Bion and Lacan*, in: Intern. Journal of Psychoanalysis 62 (1981), 413–433; Ders., *Bions Ausgangspunkt entgegen: Zwischen Katastrophe und Glauben*, in: Wege zum Menschen 47 (1995), 459–476; M. Weimer, *Bion hört Cage: „Erinnerung und Wunsch in Kontexten“*, in: aaO. 49 (1997), 459–473. Für einen knappen Überblick zur gegenwärtigen psychoanalytischen Religionspsychologie mit Bezug auf Bion vgl. D. Seiler, *Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion. Eine Literaturübersicht*, in: aaO. 50 (1998), 479–485.

feld, aber auch spezifisch im christlichen Glauben neu oder doch anders verstehen zu lernen; vor allem geht es darum, auch hier Grenzen einzuhalten, Schmerz, Differenz und „Ungewissheit zu tolerieren“ – eine fundamentale Grundforderung von Bions mystik-naher Psychoanalyse. Eine Theologie, die sich auf die Mystik einlässt, darf freilich diese *negative capability*, die Fähigkeit, unser Nichtwissen auszuhalten, nicht vorschnell einsetzen, um das Denken emotionaler Erfahrung zu umgehen oder zu ersetzen, gerade wo sie beunruhigend und verwirrend ist.

Der späte Bion verlässt sich seinerseits immer weniger auf das sokratische Wissen (die Sigle „K“ steht bei ihm für *knowledge*, „Wissen“, „Wissen-Wollen“) als Wahrheitsweg: Die paradox erscheinende Erfordernis, in der genuin psychoanalytischen Haltung sich aller eigenen Erwartungen und Interessen, allen Erinnerns, Begehrens und Verstehen-Wollens streng zu enthalten (*no memory, no desire*), lässt einem buchstäblich nichts, um sich festzuhalten; es lässt „nur“ offen sein im „Glauben“ (*faith*) – diese wesentliche Qualität der psychoanalytischen Haltung wird so bei Bion Methode und rettendes Moment zugleich (Michael Eigen, 1981).

Diese un-natürliche, weil alles Sichernde loslassende, nicht auf Wissen, Weisheit und vorgegebenen Sinn sich verlassende, „törichte“ Haltung des rettenden Glaubens (vgl. 1 Kor 1,18) ist insofern für Bion tatsächlich Un-Sinn, Nicht-Gespür, Nicht-Wissen – aber in meinen Augen darin doch auch, sekundär, *docta ignorantia*, „wissendes Nichtwissen“ (Nikolaus Cusanus). Gerade so kann Glaube (als *faith in O*, nicht als *belief*)¹³ helfen, die katastrophischen Ängste und Verlorenheiten unserer Existenz nicht zu verharmlosen, religiös zu übertünchen oder manisch-triumphalistisch zu überspringen, sondern zu bearbeiten: Wir können sie dann als Gefühle und Grundbefindlichkeiten ernst nehmen, ins Denken bringen, in Beziehung setzen zu potentiell symbolischen Lebenszeugnissen außerhalb unserer selbst, wir können so dem Erfahrenen Bedeutung verleihen und darin wachsen und uns entfalten. Bion selbst hält – wie erwähnt – *Inkarnation* für das psychoanalytisch lohnende Modell, wenn es um jenen Aspekt der menschlichen Person geht, der mit dem Ungewussten und letztlich „Unwissbaren“ (*unknowable*) befasst ist, mit „O“. Dafür sei nicht nur jede Wissenschaft im üblichen Sinn ungeeignet, sondern auch alle anderen Sichtweisen: die musikalische, auch die religiöse (!), die ästhetische, politische usw., denn sie sind alle nicht an das angepasst, was sinnlich ohne Basis ist, ausgenommen vielleicht die „Religion des Mystikers“!¹⁴

Ein überaus gewichtiger Beitrag zu einer kritischen Religionspsychologie und damit auch zu einer modernen Religionskritik liegt m.E. in folgender Einsicht:

¹³ Wobei „faith in O“ der *fides qua*, „belief“ der *fides quae* entsprechen dürfte.

¹⁴ Vgl. W.R. Bion, *Aufmerksamkeit* (Anm. 5), 103.

Das unerträgliche Nicht-Wissen muss ausgehalten werden. Das heißt aber: Die symbolische Differenz darf nicht beseitigt werden. Sonst kommt es zu Mystifikationen bzw. Diabolisierungen: Das Auftauchen eines ungewussten, zunächst inkohärent anmutenden, sinn- und gestaltlosen Leeren, die emotionale Verunsicherung durch das sich situativ hier und jetzt entfaltende „O“ und damit jede Möglichkeit einer Einigung, einer Einheit mit „O“ wird dann verhindert.¹⁵ Verhindert wird damit aber genau jene spezifische Verbindungs-Erfahrung, für die ich im Blick auf eine künftige Religionspsychologie, über das Mystische hinaus, den Begriff des Symbolischen reklamieren möchte.¹⁶

Als kreativer Außenseiter in der Londoner psychoanalytischen Community lebte Bion selber das von ihm geschilderte, prekäre Verhältnis zwischen *Mystiker* und *Gruppe*, zwischen dem einsamen „Genius“ und dem „Establishment“, wie er diese Gegenüberstellung nennt.¹⁷ Wie er sich innerhalb der psychoanalytischen Orthodoxie als genialer, lange umstrittener Neuerer empfand und auch stilisierte, ist seine autobiographische Version. Dargestellt hat er das, vieles nur andeutend, an der Gestalt Jesu im Gegenüber zum zeitgenössischen Judentum und zu seinen Anhängern, an Meister Eckhart und Isaac Luria. Spätestens hier ist Bion die Aufmerksamkeit des religiös oder theologisch interessierten Lesers gewiss: Begriffe wie „letzte Realität“, „absolute Wahrheit“, „Gottheit“, „das Unendliche“ und platonisch-kantianische Konzepte wie „Ding-an-sich“ oder „Idea“ tauchen auf – freilich im konkreten Kontext psychoanalytischer Erforschung jener letzten Wirklichkeit, die als emotionale Erfahrung in jeder wirklichen Begegnung nur dann als wahr gedacht und erlebt werden kann, wenn dieses geheimnisvolle, letztlich nicht mehr (sprachlich) fassbare „O-Werden“ (*becoming O*) geschieht und zugelassen werden kann, etwa indem ein Analytiker den Mut und die Fähigkeit besitzt, hilfreich und angstbefreit als container sich zur Verfügung zu stellen. So kann – wie ursprünglich im Verhältnis von Mutter und Säugling – das Erschreckende *und* Erhebende einer wahren, emotional intensiven Erfahrung aufgenommen, behalten und dann umgewandelt werden, so dass sein Inhalt danach „entgiftet“ zurückgegeben und wieder aufgenommen werden kann.

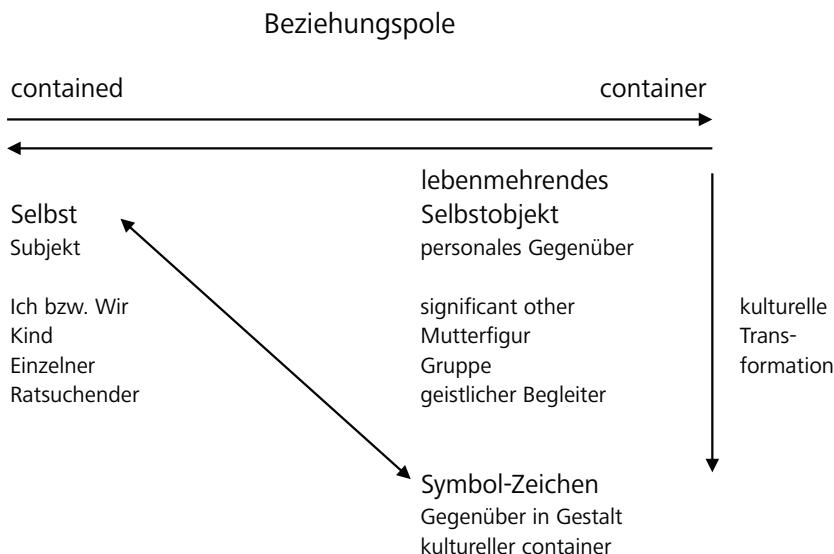
Genauso unverzichtbar ist dieses entscheidende Beziehungsgeschehen zwischen einem haltend-bergenden, mutterartigen container und dem bisweilen furchterregenden emotionalen Erfahrungs-Gehalt, der da geborgen und bestenfalls gewandelt wird, auch in einer guten geistlichen Begleitung. Mutatis mutandis ist mir diese Konfiguration für jede gelingende persönliche wie auch professionelle Beziehung als entscheidendes Grundmodell aufgegangen.

¹⁵ Vgl. *aaO.*, 60 u. 63f.

¹⁶ Zu diesem Symbolverständnis vgl. H. Wahl, *LebensZeichen von Gott – für uns*. Münster 2008, bes. 93–135.

¹⁷ Vgl. W.R. Bion, *Aufmerksamkeit* (Anm. 5), 74–84.

Schaubild 2 zeigt, wie sich die Beziehungspolarität zwischen container/contained aufspannt zwischen dem subjektiven *Selbst-Pol* (auf seinen verschiedenen, nur angedeuteten Ebenen) und jenem *lebenmehrenden Gegenüber*, das lebensnotwendig ist und über personale Gestalten hinaus auch kulturelle Gestaltungen (Symbole) umfasst, die tragende Verarbeitungen menschlicher Grunderfahrungen in sich bergen (container) und anbieten:



Für den mystischen Bereich im engeren Sinn kommen spezifische Bedingungen auf Seiten der Persönlichkeit wie der jeweiligen Inhalte (contained) hinzu, die das Grundmodell jeweils modifizieren und näher bestimmen. Das zu erforschen ist Gegenstand der Wissenschaft in ihren vielen legitimen und notwendigen Zweigen: ob es empirisch- oder tiefenpsychologisch um die Persönlichkeitsstruktur der Mystikerin geht oder religions- und mentalitätshistorisch, kultur- und theologiegeschichtlich um die Einbettung, das Aufkommen oder Tradieren bestimmter inhaltlicher Motive, Topoi und Theologumena im mystischen Denken und Erleben.

Bion selbst zieht ohne Scheu theologische, religiöse, besonders auch mystische Aspekte als *Analogien* heran, um mit ihrer Hilfe den analytischen Prozess besser zu verstehen; denn immer wieder stößt er – wie gezeigt – an Grenzen, an ein notwendiges Nicht-Wissen, Nicht-Begehren und Nicht-Leisten-Wollen. Das zeichnet auch authentische Mystik aus: die *negative capability*, die Fähigkeit, unser Nichtwissen auszuhalten (John Keats). Bion spricht auch von der „Wolke des Nichtwissens“ (und zitiert damit ohne Zitat eine anonyme mystische Schrift

aus dem England des späten 14. Jh.).¹⁸ Umgekehrt erscheint es lohnend, Bions psychoanalytischen Gesichtspunkt aufzunehmen, um mit seiner Hilfe vieles im religiösen Beziehungsfeld, speziell auch an der Mystik, neu oder doch anders verstehen zu lernen und auch dabei *Ungewissheit zu tolerieren* – eine fundamentale Grundforderung seiner mystik-nahen Psychoanalyse.

3 Selbtpsychologische Annäherungen

Der Bezug zu einer anderen Richtung der modernen Psychoanalyse, zur Selbtpsychologie *Heinz Kohuts*, ist implizit im Bionschen Beziehungsmodell enthalten. Dass es zwischen beiden eine erstaunliche Kongruenz gibt, spricht – angesichts der sehr unterschiedlichen Hintergrundkonzepte – dafür, dass beide Ansätze Elemente enthalten, die gerade beim Blick auf mystisches Erleben und seine Kriterien erhelltend wirken. *Schaubild 3* zum selbtpsychologischen Grundmodell deutet an, wie sehr beide Konzepte in dieser basalen Beziehungsfigur konvergieren.

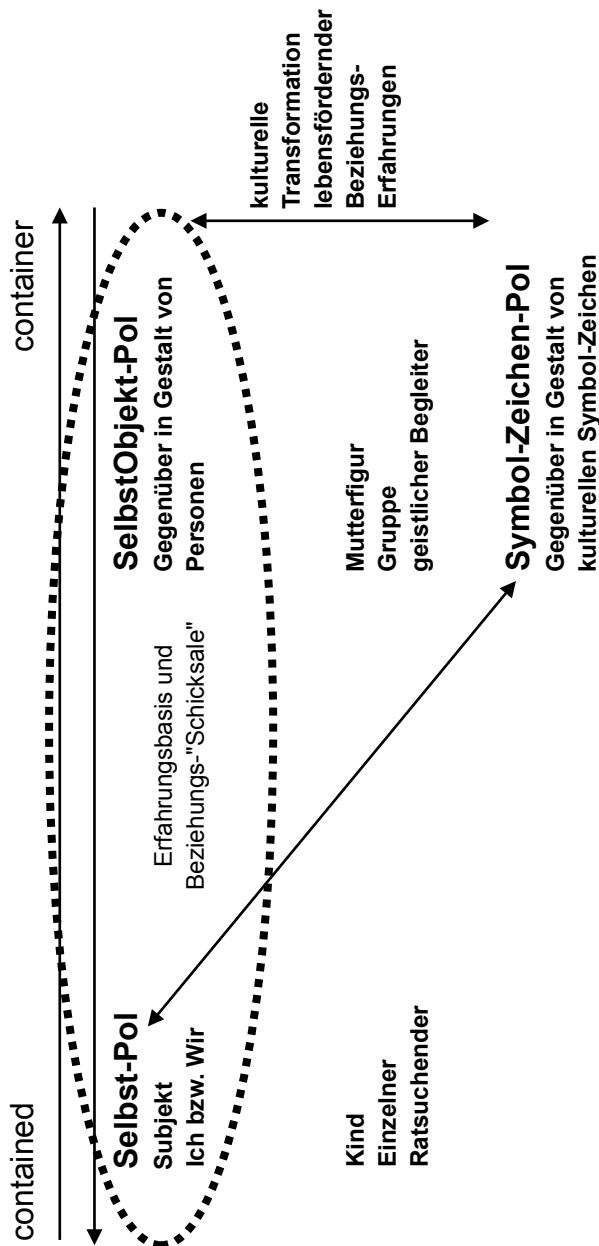
Der Hauptbegriff lautet hier *Selbstobjekt* bzw. *Selbstobjekt-Beziehung*. Kohut versteht darunter jene Leben schenkende und Leben mehrende Beziehungsgestalt zwischen mir (dem Selbst-Pol) und einem lebenslang notwendigen Gegenüber, das mir die Erfahrung ermöglicht, gehalten und geborgen zu sein, aber genauso auch herausgefordert oder infragegestellt zu werden (der Selbstobjekt-Pol als biophiles Gegenüber). Diese zentrale Funktion fruchtbare seelischer Beziehung hat der australisch-britische Analytiker *Neville Symington* statt mit dem zunächst irritierenden, zumindest erklärbungsbedürftigen Begriff „Selbstobjekt“¹⁹ treffend mit *lifegiver* bezeichnet. Der Theologe denkt dabei unwillkürlich an die pneumatologische Formel im dritten Artikel des Credos: der Heilige Geist ist *Dominus et vivificans* – „der Herr, der Leben schafft und Leben fördert“. Bei Paulus schon ist es der „Geist, der lebendig macht“ (2 Kor 3,6).

Zugleich machen Entwicklungspsychologie und Säuglingsbeobachtung klar: Es geht um eine *wechselseitige* Beziehung, in der beide Pole zu oszillieren beginnen und ihre Rollen im Hin und Her tauschen können: Wenn auch dem Selbstobjekt (z.B. der Mutter, dem Lehrer oder Priester, dem geistlichen Begleiter oder Therapeuten) immer mehr das eigene Selbst-Werden und Selbst-Sein mit eigenen Rechten, Wünschen und Interessen zu-erkannt und zugestanden wird, lernt umgekehrt das Selbst (nicht nur des kleinen Kindes!) mehr und mehr Selbstobjekt-

¹⁸ Das Buch von der mystischen Kontemplation, genannt Die Wolke des Nichtwissens. Übertr. von W. Riehle. Freiburg 1999; vgl. W.R. Bion, Transformationen (Anm. 6), 152.

¹⁹ Immerhin spannt der Begriff *selfobject* die sonst durch die Subjekt-Objekt-Trennung aufgeteilten Pole „Selbst“ und „Objekt“ kunstvoll ineinander und zeigt auf diese Weise die innere und bleibende, wenn gleich sich wandelnde Angewiesenheit aller Selbst-Entwicklung auf ein uns Vor-Gegebenes an. Hier ergeben sich anthropologische und theologische Anknüpfungspunkte (Rechtfertigungs- und Gnadenlehre, Pneumatologie).

SelbstObjekt-Lebens-Milieu: Raum symbolischer Erfahrung



Funktion für andere zu übernehmen, so dass sich ein „Gestaltkreis der Liebe“ ergibt.²⁰ Bei mystischen Erfahrungen handelt es sich um besondere *Modifikationen* des Grundmusters. Damit sie voll realisiert werden können, bedarf es bestimmter Voraussetzungen auf jeweils beiden Beziehungspolen:

Auf dem *Subjekt-Pol* gehört dazu in der Regel eine religiöse Selbstverwirklichung und Selbstbildung, und zwar im biographisch-psychogenetischen wie im aktu-algenetischen Sinn eines intensiven Übens, wodurch sich jemand als er selbst auf einen entsprechenden Weg begibt oder gesetzt weiß. Die oft verschlungenen Anwege sind in der Geschichte und Gegenwart der Mystik vielfach festgehalten und verlangen immer wieder nach kritischen Vergleichen, wenn man „nicht (nur) eben mal weg“ (Hape Kerkeling) sein will. Auf diesem Pol gibt es selbstverständlich viele Gefahren und Untiefen, wie das die unbestreitbaren pathologischen Entgleisungen pseudo-mystischer Versuche und Versuchungen zeigen.

Auf dem *Selbstobjekt-Pol*, der neben den personalen Angeboten auch die ganze Vielfalt kultureller Objektivationen in Gestalt von Symbol-Zeichen (Texte, Kunstwerke aller Art, Rituale der Alltagspraxis) umfasst, geht es vor allem darum, dass die bereitgestellten Erfahrungsgehalte in ihrer religiösen Ausprägung wirklich lebensförderlich wirken, d.h. sie dürfen nicht bereits diabolisiert sein.

Diabolisierung meint hier, dass die wirkliche, genuin symbolische Erfahrung²¹ – eines Gottesbildes, eines Gebetes, einer rituellen Feier – dadurch verhindert oder zerstört wird, dass die entscheidende symbolische Differenz zwischen dem angebotenen Zeichen und dem in ihm aufbewahrten, ursprünglichen Erfahrungsgehalt geleugnet und ausgelöscht wird: Man ist dann überzeugt, im Zeichen die Sache selbst verfügbar zu „haben“. Das ist z.B. bei magischen Praktiken der Fall, aber auch in jeder modernen Ideologie, die unmittelbar in Wirklichkeit umgesetzt werden soll, vor allem wenn sie mit pseudo-mystischen Gefühlswerten aufgeladen wird (wie etwa im Nationalsozialismus): Es handelt sich dann um reine *Mystifikation*, das krasse Gegenstück zu authentisch symbolischer wie mystischer Erfahrung! Hier wird symbolische Differenz zerstört und damit dem Missbrauch religiöser, gerade auch mystischer Vorstellungen und Praktiken Vorschub geleistet; des esoterischen Mäntelchens wegen ist das manchmal nicht leicht zu erkennen.

²⁰ Vgl. H. Wahl, *LebensZeichen* (Anm. 16), 156–160.

²¹ Zur praktisch-theologischen Rolle symbolischer Erfahrung und ihrer Unterscheidung von anderen Erfahrungsmodi vgl. Ders., *Glaube und symbolische Erfahrung*. Freiburg 1994 u. Ders., *Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung*, in: Wege zum Menschen 51 (1999), 447–462.

4 Fordert wahre Mystik Ich- bzw. Selbstlosigkeit?

Meine These lautet hier: Um egozentrische und „narzisstische“²² Besessenheiten loszuwerden, um sich leer und frei zu machen für die methodisch unerzwingbare Gegenwart und Nähe Gottes, braucht es zuerst ein starkes, seiner selbst sicheres Selbst, das sich anzunehmen und zu lieben gelernt hat durch tragende, lebenmehrende Selbstobjekt-Beziehungserfahrungen! Nur ein solches Selbst, wie es Jesus von Nazaret vorlebt bis hinein in die Weise, mit seinem Leiden und dem ihm gewaltsam aufgezwungenen Sterben umzugehen, nur ein solch starkes Selbst kann sich weggeben, kann sich im Sinne des Neuen Testaments „selbst verleugnen“ oder Askese christlich üben, ohne dass sie aus einem totalitären Über-Ich heraus zu einer religiös verbrämten, masochistischen Selbstbestrafung wird.

Ein solch ideologisches Über-Ich aber kann psychisch wie auch kulturell nur in einem schwachen, inkohärenten oder gespaltenen Selbst existieren, denn es hat sich selbst dem gewaltigen „Schatten“ unterworfen, der von den unbewusst introjizierten, aufgezwungenen Fremdkörpern, den übermächtigen „inneren Objekten“, auf das „arme Ich“ fällt und es gleichsam erschlägt, wie Freud bei der schweren Depression herausfand (*Trauer und Melancholie*, 1917). Kann das wirklich die psychisch-moralische Agenda für das mystische Modell und sein Selbstverständnis sein? Von „selbstlos“ in diesem unbedacht masochistischen Sinn zu sprechen, mutet bisweilen recht „kopflos“ an.

Auch bei einem modernen Mystiker wie *Dag Hammarskjöld* hört man nicht den vorgeblichen Weg von der Ich-Gefangenschaft zur Ichlosigkeit heraus, sondern eine ganz andere Bewegung, wenn er in seinem Tagebuch schreibt: „Verkleidet ist das Ich, das nur aus gleichgültigen Urteilen, sinnlosen Aufzeichnungen und protokollierten Leistungen geschaffen ist, eingeschnürt in die Zwangsjacke des Naheliegenden, aus dem alle heraustreten, nackt, auf des Morgenlichts Klippe – empfangen, unversehrbar, frei: im Licht, mit Licht, vom Licht. Einer, wirklich in dem einen. Heraus aus mir selbst, dem Hindernis, *hinaus zu mir selbst, der Erfüllung*.²³

Das markiert so ziemlich das Gegenteil von Ichlosigkeit. Müssen wir nicht das Freiwerden unseres „tiefsten Innern“, wo die Gottheit Gottes „weiselos“ (Meister Eckhart) bei uns sein will, heute psychologisch anders, weniger missverständlich und auch weniger missbrauchbar, formulieren? Um noch einmal

22 Auf die Problematik der im mystischen Schrifttum ständig begegnenden Forderung nach Ichlosigkeit bzw. Selbstaufgabe und ihrer moralisierenden Missverständnisse im Geist des traditionellen „Narzissmus“-Topos gehe ich hier nicht ein; vgl. Ders., *Narzissmus? Von Freuds Narzissmustheorie zur Selbtpsychologie*. Stuttgart 1985 u. Ders., Art. *Narzißmus, narzißtische Persönlichkeit*, in: W. Mertens/B. Waldvogel (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*. Stuttgart 2000, 473–478.

23 Zit. n. G. Müller-Fahrenholz, *Mensch, warum bist du eingeschlafen? Dorothee Sölle und Jörg Zink über die Wiederkehr der Mystik und die Zukunft des Christentums*, in: *Publik-Forum*, Nr. 4/1999, 56 (Herv.d.Verf.).

den Lebemeister Eckhart zu zitieren: Sein Wunsch ist, dass Gott, der „gleicherweise in allen Dingen und an allen Stätten“ ist, im Stall oder am Herd wie in der Kirche, „uns nur daheim findet und die Seele nicht ausgegangen ist mit den fünf Sinnen.“²⁴ Wo soll dieses gastliche Daheim anders sein als in unserm tiefsten personalen, für die Gottheit offenen Selbst? Einem Selbst, das sich nicht von unmittelbar sinnlichen Eindrücken verführen lässt, sondern – um noch einmal an Bion anzuknüpfen – in sich Raum schafft, um ein guter container sein zu können: ein „Seelengefäß“, das paradoxerweise sogar den immer größeren, nicht denkbaren Gott in seiner Gottheit aufzunehmen fähig ist – *capax dei*, weil *imago dei*: Wir sind Gottes fähig, weil wir sein Abbild sind! Gerade das ist die Provokation jeder wirklichen Mystik, die wir in Theologie wie Kirche mehr denn je brauchen.

5 Unio mystica: eine Schwierigkeit der Mystik-Diskussion

Vollzieht sich in der so genannten *unio mystica* wirklich, wie allgemein angenommen wird, eine Verschmelzung, eine regelrechte psychische *Fusion* zwischen der individuellen Seele und dem Einen-Ganzen, in der das einzelne Selbst letztlich sich auflöst und – zumindest vorübergehend – aufgeht und sich verliert? Geht man konsequent von einem wirklichen Beziehungsdenken aus, ist klar: Ein totaler Selbstverlust, ein quasi-psychotisches Verschmelzen im Selbst- und Weltuntergang, ist mit der christlich-trinitarischen Gottesvorstellung nicht kompatibel. Die Fusionsidee erscheint mir aber auch psychologisch und anthropologisch nicht vertretbar, wenn man an einer personalen, geschichtlich einmaligen Identität festhält und nicht das leichtfertige und unverantwortliche postmodernistische Gerede von „multiplen Identitäten als Normalfall“ mitmachen will. In *altered states of consciousness*, in veränderten Bewusstseinszuständen, wie mystische Erlebnisse heute beschrieben werden, kann subjektiv sehr intensiv ein Einswerden und Einssein mit einem Umgreifenden empfunden werden, ohne dass der zentrale „Zwischenbereich“ (Martin Buber, Donald W. Winnicott) als unverzichtbarer Freiheitsraum zwischen den Polen ganz verloren geht. Auch hier kommt es – wie bei der kreativen, heilsamen Regression im Dienst der Ich- und Selbstwerdung – grundlegend darauf an, dass ekstatische oder enstatische Erlebnisse biophil und *lifegiving* wirken, d.h. das geistliche und personal-soziale Leben voranbringen.

Unio mystica, mit Bion gesagt *becoming O*, heißt in einem existentiell letzten Sinn wirklich werden, und zwar transitiv verstanden: selber das Wirkliche werden, das wir nie sinnlich erleben oder kognitiv wissen, sondern nur intuitiv-pa-

²⁴ Zit. n. aaO., 53.

thisch und empathisch erfahren können. Das verträgt sich nicht mit rauschhaftem Abtauchen und delirierendem Sich-Verlieren. Die große *Mechthild von Magdeburg* zeigt es von der *theologischen* Seite her glasklar: „Woraus bist du gemacht, Seele, dass du so hoch steigst über alle Kreaturen und mengst dich in die heilige Dreifaltigkeit und bleibst doch ganz in dir selber?“²⁵ *Psychologisch* treffend beschrieben finde ich das Gemeinte bei *Karl Heinz Witte*: „Du bist mein Ein und Alles‘ heißt: Ich erlebe dich jetzt *wie* für immer; alles, was mir Sein und Sinn verleiht, erlebe ich durchtränkt und durchtönt von dir. Das sind Ausdrucksweisen, die eine ursprüngliche Seinserfahrung benennen, die in der frühkindlichen Beziehung … zur Mutter-Welt repräsentiert ist. (...) Dieses letzte Ja zu allem im Ganzen, das sich in diesem Einen verdichtet, wird von mystischen Philosophen auf den Begriff gebracht und von religiösen Mystikern in Visionen und Ekstasen erfahren.“²⁶

In dem Wörtchen „*wie*“ (ich erlebe dich jetzt *wie* für immer: *wie* für alle Zeit und Ewigkeit) steckt der gewaltige Unterschied zu einer Verschmelzungspsychose, in der ein Ich tatsächlich untergeht (Weltuntergang, Selbstverlust). Das führt noch einmal zu Friedrich Nietzsches traurigem Scheitern als mystisch Suchender, der tatsächlich in der Psychose endete. Das Tragische ist, dass bei Nietzsche das, was wir für ein gelingendes mystisches Beziehungsgeschehen voraussetzen müssen, offenbar nicht möglich war, und eine tragende Selbstobjekt-Erfahrung konnte auch nachträglich nicht ermöglicht und in container, in verlässliche innere Strukturen und haltende externe Objektivationen, umgewandelt werden. Durch dieses Scheitern gerät die seelische Balance zu einer grässlichen Wippe zwischen Grandiosität und depressiver Verzweiflung. Dieses unverwandelter Größen-Selbst (*the grandiose self* bei Kohut) ist im Spätwerk unübersehbar, so wenn Nietzsche in der Schrift *Ecce Homo* seinen *Zarathustra* als „fünftes Evangelium“ bezeichnet, als „Buch der Bücher“, wofür es keinen Namen gebe, das aber die vier christlichen Evangelien überflüssig mache: „Ich habe alle Religionen herausgefördert und ein neues ‚heiliges Buch‘ gemacht.“

Zarathustra ist einerseits Nietzsches strahlender Doppelgänger, der ihn in einer Vision überfällt. „Da plötzlich, Freundin! wurde eins zu zwei – und Zarathustra ging vorbei“.²⁷ Doch auch diese hoffnungsvolle Alterego-Zwilling-Figur (Kohut) kann er sich nicht heilsam anverwandeln, so dass er mit ihr zusammen besser hätte weiterleben und vielleicht sogar überleben können. Zweifel zernagen ihn: Soll er den Gott, der ihn erfüllt hatte, besingen oder „unter Zähnekirschen den ihn quälenden Dämon verfluchen?“ Der tiefe seelische Zwiespalt siegt, und damit gewinnen Ambivalenz, Spaltung und Diabolisierung die

²⁵ Mechthild von Magdeburg, *Das Fließende Licht der Gottheit* I 22. Hrsg. von H. Neumann/G. Vollmann-Profe, Bd. 1. München 1990, 18.

²⁶ Vgl. K.H. Witte, *Psychoanalyse* (Anm. 4), 19.

²⁷ Zit. n. H. de Lubac, *Nietzsche* (Anm. 2), 360.

Oberhand. Gegen eine wirkliche Freiheitserfahrung spricht auch, dass Nietzsche – als Nachfolger und Nebenbuhler Jesu – sich bis zum letzten Tag vom Gekreuzigten verfolgt fühlt, also mit seiner vernichtenden Angst, seinem Ressentiment und seinem tiefen Nihilismus ganz im „paranoid-schizoiden Modus“ (Melanie Klein) verbleibt. Die Idee der „Ewigen Wiederkehr“ wird, wie Lubac herausarbeitet, zum „Ersatz für den toten Gott“, zum bloßen Substitut, das die Leerstelle Gottes besetzen soll und das sie, da im Widerspruch zur Idee des „Übermenschen“ stehend, doch nicht zu füllen vermag; die eschatologische Spannung, die „symbolische Differenz“ wird damit endgültig vernichtet.

Diese wenigen Beobachtungen deuten nur an, wie jede mystische Anstrengung scheitern muss, wenn sie keine biophil-lebensförderlichen und erotisch-verbindenden Fundamente hat – oder wenigstens nachträglich erhält. Umgekehrt wird deutlich, welche Voraussetzungen erforderlich sind, damit ein so anspruchsvoller und gefährdeter Weg wie der mystische gelingt. Im Blick auf Bion als den heute gewichtigsten Gewährsmann für die wechselseitige Verschränkung von Mystik und Psychoanalyse, jeweils verstanden als Lebenspraxis, liefert Dieter Seiler abschließend eine treffende Beobachtung: In seinem 1970 erschienenen, letzten Werk *Attention and Interpretation* habe Bion die Richtung seiner Forschung geradezu umgekehrt. Fragte er in *Learning from Experience* noch, wie das Subjekt in der analytischen Erfahrung zu Erkenntnis (*knowing*) und Wissen kommt, so frage er jetzt: Wie kommt die Wahrheit zum Subjekt, und welche geistige Verfassung ist dem angemessen? Es ist eine dem Objekt²⁸ und seiner „Selbst-Offenbarung“ gewidmete, ganze Aufmerksamkeit erforderlich, jedoch im Geist jener „negativen Fähigkeit“ (*negative capability*), die für das Aufkommen (*emerging*) von „O“ offen ist, ohne Erinnerungen, Wünsche oder unbedingtes Verstehen(wollen) einzuschalten: Das allein ist die dem Erscheinen von Wahrheit angemessene Haltung, die Bion bei religiösen Menschen, vor allem bei Mystikern, findet. Michael Eigen, einer der Psychoanalytiker, die sich mit Bion auseinandergesetzt haben, nennt seine wichtigste Veröffentlichung *The Psychoanalytic Mystic* (London 1998). Mag Erkenntnis, also der objektivierende Akt von „Wissen über Gegenstände“ notwendig sein, auch in der Psychoanalyse, auch in der Religion und auch – füge ich hinzu – in der mystischen *praxis pietatis*, so vollzieht Bion hier doch einen eigentlich religiösen Akt.²⁹

Damit sind wir in die spannungsreiche Formel von der *cognitio dei experimentalis*, der Erkenntnis Gottes über die eigene emotionale Tiefenerfahrung, entlassen, die beide Blickrichtungen verbindet: Der letzten Wirklichkeit (die der Glaube Gott bzw. Gottheit nennt) kann man nicht auf dem Weg des Wissens und Wissen-Wollens, des Sich-auf-Erinnerbares-Berufens und des Begehrrens

²⁸ Es zeigt sich noch einmal überdeutlich, dass der Terminus »Objekt« hier nicht (mehr) angebracht ist.

²⁹ Zum Vorigen vgl. den Schluss-Satz von D. Seilers Text *Workshop Bion lesen* (Tagung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie, Gelnhausen 2006).

nahe kommen, sondern allein auf dem Weg des *emotional knowing*, der emotionalen Erfahrung, in der uns ihre Tiefenwahrheit heimsucht und als „O“ einen container sucht: einen Ort, an dem „O“ sich inkarnieren, evolvieren und zeigen kann. Dafür gilt es, durch sinnliche Abstinenz und spirituelle Askese Raum zu schaffen in einem starken Selbst, ohne diese Leerstelle ständig erneut „zuzumüllen“ mit unseren Wünschen, Erinnerungen und Theorien, auch mit unserem theologischen und philosophischen Wissen. Letztlich geht es um die verrückte Paradoxie, in uns endlichen, begrenzten Wesen als container den Advent dessen zu ermöglichen, der selber „alles in sich enthält“ (*et hoc quod continet omnia*), wie es im Introitus des Pfingstfestes vom container des Gottesgeistes heißt.