

Symbolische Wunden

Bruno Bettelheims Relativierung des Ödipuskomplexes

In den Arbeiten Bruno Bettelheims nimmt seine Schrift über die „Symbolischen Wunden“, in der er sich schwerpunktmäßig mit den Initiationsriten auseinandersetzt, eine besondere Stelle ein. Sie markiert einerseits Folgewirkungen seiner Erfahrungen im Konzentrationslager, was sein Bild über die Psychoanalyse als umfassende Erklärungstheorie relativierte¹, andererseits die amerikanische Wende in Richtung auf die Ich-Psychologie, wie sie besonders von Heinz Hartmann geprägt wurde (vgl. auch Bettelheim 1989, S.25ff.). Bettelheim greift hier theoretisch ausdrücklich auf Freud zurück und geht bezüglich gewisser Einseitigkeiten des Ödipuskomplexes zugleich deutlich auf Distanz. Dabei unterwirft er besonders die patriarchalische Ausrichtung der Bestimmung des Ödipuskomplexes einer Kritik, was seiner Schrift gerade heute wieder Aktualität in psychoanalytischen Diskussionen sichern müßte. Aber obwohl Bettelheim der Öffentlichkeit sehr bekannt wurde, blieb er im engeren Kreis der psychoanalytischen Bewegung sowohl wegen seiner theoretischen als auch praktischen Beiträge eher ein keiner Schulrichtung zurechenbarer, wenngleich erfolgreicher Außenseiter.² Dies mag ein Grund dafür sein, daß die von ihm vorangetriebene Weiterentwicklung der psychoanalytischen Theorie im Blick auf die Initiationsriten bisher nicht so in das Zentrum der Diskussion gerückt wurde, wie sie es verdient hätte.

Um dem Leser den Einstieg in das Thema zu erleichtern, wird zunächst auf Freud zurückgegangen³, bevor die Interpretationen Bettelheims vorgestellt und diskutiert werden.

- ¹ Vgl. dazu meinen Aufsatz über Bettelheims Psychologie der Extremsituation in diesem Band.
- ² Dies liegt in theoretischer Hinsicht sicherlich auch an seinen zum Teil widersprüchlichen Verarbeitungen der Freudschen Theorie. In „Aufstand gegen die Masse“ (1989, S.325, Anm. 5) schreibt er, daß er die Modelle der Orthogenic School zwar noch in der Sprache der Psychoanalyse beschrieb, ihm aber durch seine Arbeit „Symbolische Wunden“ klar geworden sei, daß man das theoretische System der Psychoanalyse eingehend revidieren müsse, da es in vielen Fällen nicht mit den Tatsachen übereinstimme. Gleichwohl hat er nie eine eingehende Revision des Gesamtkonzepts in systematischer Sicht vollzogen. Im Alter hat er sogar Freuds originäre Leistungen eher verteidigt als kritisiert (vgl. dazu auch den Schlußteil weiter unten).
- ³ Wer mit dem Freudschen Ödipuskomplex vertraut ist, der mag das nachfolgende – vereinfachte – einführende Kapitel auslassen.

Ödipus als Ausgangspunkt

Für Sigmund Freud spielte der Ödipuskomplex eine entscheidende Rolle in der Fixierung seiner psychoanalytischen Theorie, weil er hier sowohl in fantasierten als auch realen Prozessen bezogen auf Familie und mythische Erinnerungsspuren ein Material fand, das eine relativ schlüssige Konstruktion des psychischen Apparates in formalisierter und erklärender Form zu gestatten schien. Gleichzeitig hiermit tauchte für ihn die Frage nach einer Urschuld der Menschen auf. Dabei wurden die Geschlechterrollen unterschiedlich akzentuiert: die Kastrationsangst des Mannes scheint als treibende Kraft eher schöpferische und gestaltende Energien gegenüber dem Penisneid der Frauen herauszukehren, die als Mangelwesen agieren müssen. Die Freudsche Konstruktion baut sich dabei – hier nur in grober Form zusammengefaßt – in mehreren Schritten auf:

Die kindlichen Entwicklungsschritte umfassen zunächst eine orale Phase, wo als Objektbesetzung die Brust der Mutter dominiert. Mit der zunehmenden Autonomie des Kindes tritt in der analen Phase die eigene Ausscheidungsfunktion in den Vordergrund einer Auseinandersetzung um Behalten oder Geben. In der genitalen – oder auch ödipalen Phase – tritt die Triangulation von Mutter, Vater und Kind in den Mittelpunkt der Entwicklung. Hierfür hat Freud den Ödipus-Mythos von Sophokles in seinem Sinne interpretiert. Im „König Ödipus“ stellt Sophokles folgenden Inhalt dar:

Ein Orakel verkündet dem König Laios von Theben und seiner Gemahlin Jokaste, daß ihnen ein Sohn geboren werde, der seinen Vater erschlagen und seine Mutter heiraten würde. Nach der Geburt eines Sohnes will Jokaste diesen töten und übergibt ihn dazu einem Hirten. Dieser hat Mitleid mit dem Kind, das zu einem Mann kommt, der im Dienste des Königs von Korinth steht. Dort wächst Ödipus als Nachfolger des Königs auf, der Erbarmen mit dem Kind hat. Nachdem Ödipus erwachsen ist, verkündet ihm das Orakel von Delphi ebenfalls, daß er seinen Vater töten und seine Mutter heiraten werde. Daraufhin kehrt er nicht nach Korinth zurück.

Auf seiner Reise trifft er einen älteren Mann mit seinem Diener, gerät mit ihm in Streit und erschlägt beide. Der ältere Mann war der König Laios von Theben.

Auf der weiteren Wanderschaft kommt Ödipus nach Theben, wo die Sphinx Jungfrauen und junge Männer tötet bis jemand ihr Rätsel lösen kann: „Was ist das: Es geht zuerst auf vieren, dann auf zweien und zuletzt auf dreien?“ Ödipus behauptet: „Es ist der Mensch!“ Damit endet die Macht der Sphinx, und zur Belohnung wird Ödipus der Gemahl von Jokaste. Das Orakel hat sich damit – unbewußt – erfüllt. Bald darauf wird Theben von einer schweren Pest heimgesucht. Ein Seher enthüllt, daß die Pest eine Strafe der Götter für ein doppeltes Vergehen ist: Vaternord und Inzest. Ödipus blendet sich zur Strafe die Augen und

Jokaste begeht Selbstmord. Obwohl Ödipus bewußt dem Verbrechen entgehen wollte, beging er es unbewußt.

Freud entwickelte im Zusammenhang mit Beobachtungen von Inzestfantasien seiner Patienten folgendes Schema des Ödipuskomplexes: Der kleine Knabe möchte zunächst so werden wie sein Vater, er identifiziert sich mit diesem, hat aber auch seine Mutter nach einem Anlehnungstypus als sexuelles Objekt besetzt. Beides besteht eine Weile nebeneinander – solange orale und anale Phasen dominieren –, um dann als ein Konflikt zu erscheinen: eine Unvermeidlichkeit, die als Komplex bezeichnet wird. Freud schreibt: „Der Kleine merkt, daß ihm der Vater bei der Mutter im Wege steht; seine Identifizierung mit dem Vater nimmt jetzt eine feindselige Tönung an und wird mit dem Wunsch identisch, den Vater auch bei der Mutter zu ersetzen. Die Identifizierung ist eben von Anfang an ambivalent, sie kann sich ebenso zum Ausdruck der Zärtlichkeit wie zum Wunsch der Beseitigung wenden“ (Freud 1974, S.98).⁴ Aus dieser Ableitung bei Inzestfantasien schließt Freud auf einen universellen Konflikt aller Menschen, was für ihn dann mit den Mythen – als Ausdruck der universellen Gestalt dieses Verarbeitungsmechanismus – sinnfällig korrespondiert. In „Totem und Tabu“ sucht Freud sogar die Möglichkeit, in der Urschuld eines frühen Vaternordes durch die Brüderhorde ein archaisches Schuldbewußtsein der gesamten Menschheit zu fixieren.

Im Falle des Knaben umfaßt der Ödipuskomplex eine doppelte Möglichkeit: entweder den Vater aus Eifersucht auszuschalten, um die Mutter in Besitz zu nehmen, oder die Mutter auszuschalten, um ihren Platz beim Vater einzunehmen. Beim Mädchen gilt umgekehrt, daß sie den Platz ihrer Mutter gegenüber dem Vater einnehmen möchte oder im selteneren Fall den Vater gegenüber der Mutter darstellen will. Verkompliziert wird der Ablauf des Konfliktes durch die bisexuelle Anlage des Kindes, die je nach biologischer Konstitution in die Dramatisierung oder leichtere Auflösung des Konfliktes ebenso eingreift wie das Verhalten der Eltern.

Zwischen Knaben und Mädchen macht sich ein deutlicher Unterschied geltend. Beim Knaben wird der aus Eifersucht geborene Wunsch dadurch konfliktträchtig, daß er die allmächtige Vergeltung der Eltern bzw. eines Elternteils – vornehmlich des Vaters – besonders fürchten muß und so eine hohe Angst vor Liebesverlust entwickeln kann. Dabei ist für den Knaben die Kastrationsangst entscheidend, denn die Beobachtung, daß es Menschen ohne Penis gibt, löst hinsichtlich seiner ödipalen Wünsche Ängste auf Vergeltung aus, die in irgendeiner Form der Beschneidung (Kastration) gipfeln. Für ihn besteht daher ein großer Außendruck, seine ödipalen Wünsche einfach aufzugeben oder zu verdrängen. Die Kastrationsangst wird hier oft gleichzeitig zu einem großen Antrieb kultureller Auseinandersetzung der Männer – zu einem

⁴ Vgl. weiterführend auch Freud (1972, Bd. V., S. 245ff.).

Schaffenszwang als Sicherheitsreserve. Beim Mädchen ist hingegen der Mangel des Penis maßgebend, so daß an die Stelle der Angst vor Kastration der Penisneid gesetzt ist, der das Gefühl eines mangelhaft ausgestatteten Wesens enthält. Die Eifersucht und Kränkung durch den Mangel und die Angst vor Verletzung des Genitals wird für die Mädchen zu einer wesentlichen Determinante ihres Verhaltens, das unbewußt dem Wunsch folgt, vom Vater ein Kind zu empfangen.

Im Normalfall geht der Konflikt unter, indem er sich durch die Mächtigkeit der äußeren Realität auflöst, weil die Wünsche an ihr scheitern müssen. Resultat der Verarbeitung des Konflikts ist die Etablierung von Schuldgefühlen, Gewissens- und Charaktereigenschaften, die im Über-Ich ausgeprägt werden. Freud schreibt zusammenfassend:

„So kann man als das allgemeinste Ergebnis der vom Ödipuskomplex beherrschten Sexualphase einen Niederschlag im Ich annehmen, welcher in der Herstellung dieser beiden, irgendwie miteinander vereinbarten Identifizierungen besteht. Diese Ichveränderung behält ihre Sonderstellung, sie tritt dem anderen Inhalt des Ichs als Ich-Ideal oder Über-Ich entgegen“ (Freud 1975, S. 301).

Damit sind in der Triangulation von Mama, Papa und Kind alle möglichen, irgendwie durch Triebkonstellation und Interaktionsmuster hergestellten Identifikationen denkbar und in der Analyse ex post fact rekonstruierbar. Zugleich wird die unabhängig von gesellschaftlichen Verhältnissen vererbare Universalität dieses Zusammenhangs von Freud deutlich betont: „Die Menschheit lebt nie ganz in der Gegenwart, in den Ideologien des Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition der Rasse und des Volkes fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht, und solange sie durch das Über-Ich wirkt, eine mächtige, von den ökonomischen Verhältnissen unabhängige Rolle im Menschenleben spielt“ (Freud 1969, S.505). Insofern ist der von Sophokles aufbereitete Mythos ein Beispiel für geschichtslose Universalität eines Konfliktes, der so alt wie die Menschheit selbst zu sein scheint.

Kritik am Ödipuskomplex

Der Ödipuskomplex, den Freud hervorhebt, ist auf allen Ebenen seiner Begründung sowohl von Gegnern der Psychoanalyse scharf bekämpft als auch von Psychoanalytikern selbst immer wieder einer relativierenden Kritik unterzogen worden. Oftmals wurde die psychoanalytische Kritik allerdings auch zum Ausschlußgrund des Kritikers aus der orthodoxen Gemeinde der psychoanalytischen Vereinigung. Ich will drei Muster der Kritik kurz vorstellen, um Probleme der ödipalen Konstruktion zu verdeutlichen.

1) Der Angriff aus einer „Arbeit am Mythos“: Für Hans Blumenberg ist

die Freudsche Konstruktion nichts als selbst ein Mythos, den er konstruierte, um sich daraus Prämissen seiner eigenen Wunschvorstellung einer Wissenschaft abzulesen, die an dieser Stelle einer rationalen Begründung entbehrt. Der Rekurs auf eine Urpsyche wird nach Blumenberg durch den Inzestwunsch gar nicht erfaßt. Denn „die Heraushebung dieses Elements trifft weder den Kern des Mythos noch den der Tragödie. Es ist nicht die Art der Schuld, die Ödipus mit Vätermord und Inzest unwissend auf sich lädt, was diese Konfiguration trägt, sondern die Art ihrer Aufdeckung. Allerdings sollte es das schwerste nur denkbare Vergehen sein, aber auf seine Kasuistik kam es im Grunde wenig an. Die Götter verblenden den Menschen, unwissend das Ungeheuerliche zu tun, und überlassen es der Unverfehlbarkeit seines Schicksals, dies zu entdecken und nach den Regeln seiner Vernunft – einer eher öffentlichen als privaten und damit ganz von der Tat und nicht von der Gesinnung bestimmten – zu sühnen. Es ist die Verhehltheit eines Königs, was sich unheilvoll entbirgt, nicht die verhehlte Wunschunterwelt eines ‚psychischen Apparates‘“ (Blumenberg 1981, S. 100).

Ein solches Argumentationsmuster gegenüber Freud ist häufig anzutreffen und variantenreich auszuführen. Blumenberg macht zudem darauf aufmerksam, daß Ödipus ja nur einer von unzähligen Mythen ist, einer neben anderen, die durch den konstruierenden Freudschen Blick herausgegriffen und universalisiert werden – hätte man so nicht ebenfalls Prometheus – aus anderer Sicht – zu einem universellen Erklärungsrahmen machen können? Aber wo und bei wem sollte dies überhaupt ein Ende finden?

So wichtig Blumenbergs Hinweise im Detail sind, so wenig berührt er andererseits hiermit im Kern die Freudsche These. Erst auf dem Grundmuster einer erkannten Triebstruktur des Menschen, die sich in unterschiedlicher Weise, aber nach Freud immer in Problemen der Objektbesetzung, Identifizierung, im Entstehen und Aufrichten vor allem sexueller Wünsche und deren Untergang in der Kindheit abspielen, läßt sich sein Rekurs auf mythische Erinnerungsspuren deuten. Bleiben daher seine klinischen Beobachtungen außer Acht, mag zwar eine mitunter schiefe Interpretation von Mythen entlarvt, nicht aber die These nach allen Seiten hin bezweifelt werden. Hierin zeigt sich das Dilemma von all jenen Kritikern, die außerhalb der psychologisch-anthropologischen Prämissen argumentieren. Andererseits bleibt gegenüber Freud kritisch zu bemerken, daß sein Gebrauch der Mythen oft einer begründeten oder aus heutiger Sicht hinreichend begründbaren Sicht entbehrt. Insbesondere die phylogenetische Begründung des Ödipuskomplexes kann aus dieser Sicht als gescheitert angesehen werden.

2) Für Erich Fromm stellt sich die Sachlage anders dar (vgl. Fromm 1981, S. 131ff.). Zunächst erscheint ihm der von vornherein unterstellte Inzestwunsch des Ödipus gar nicht eindeutig, da dieser sich nicht durch

Verdrängung ins eigene Unbewußte ergeben habe, sondern durch die strukturelle Anordnung der Geschehnisse vorgegeben war. Von einer Liebesheirat kann hier nicht die Rede sein, denn Jokaste ist eine bloße Belohnung. Als Konflikt erscheint vielmehr sehr viel deutlicher eine Rebellion gegen die väterliche Autorität, was sich auch aus dem Kontext der Werke des Sophokles erhellen läßt. „König Ödipus“ bildet mit „Ödipus auf Kolonos“ und „Antigone“ eine Einheit. In diesen anderen Stücken aber wird immer wieder der Vater-Sohn-Konflikt neu beschrieben und gelöst. Fromm meint, daß es hier ohnehin um einen Widerstreit zwischen Mutter- und Vaterrechten in der Antike geht, besonders um die Frage, inwieweit durch patriarchalische Überformungen Konfliktsituationen in das Leben der Familie eindringen. Für Fromm spielt diesbezüglich die Sphinx in dem Mythos eine sehr große Rolle, da sie nicht bloß den einfachen Untergang einer primitiven Gottheitsfigur darstellt, sondern in diesem Untergang die neue Selbstbewußtwerdung männlicher Autorität dokumentiert.

Getreu den Lehren der Ich-Psychologie entdramatisiert Fromm damit die Triebkonstellation und bringt stärker gesellschaftliche Verhältnisse ins Blickfeld. Damit wird der Blick frei für die Anerkennung von Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gesellschaft, zugleich aber auch gegenüber Freud unklarer, in welcher Mächtigkeit nun der Inzestwunsch als paradigmatische Basis der Psychoanalyse überhaupt noch aufrecht erhalten bleiben kann. Fromm – und noch deutlicher als er etwa Herbert Marcuse (1984) – verweisen stärker als Freud auf die gesellschaftliche Einbindung der ödipalen Situation, was zwar nicht ihre psychogenetische Struktur gänzlich aufhebt, aber durch soziogenetische Überlegungen relativiert. Analog hierzu kann auch Norbert Elias mit seinen Überlegungen zu Fremd- und Selbstzwängen (vgl. Elias 1976) angeführt werden. Konsequenter weiter gedacht zeigt dieses Überlegungsfeld aber auch Defizite nicht nur bei Freud, sondern in der psychoanalytischen Bewegung allgemein, die ungern zu brennenden politischen – gesellschaftlichen – Problemen Stellung nimmt (vgl. Parin 1978), weil sie im Blick auf das Individuum dessen soziale Einbindung nur schwer fassen kann.

3) Bei Deleuze/Guatarri (1977) wird der Ödipuskomplex ganz zerstört und zugleich in einer allgemeineren Form noch absoluter aufgerichtet. Vielgestaltig streiten diese Autoren gegen die Triangulation als Grundmuster, um den Wusch im allgemeineren Sinne und das Gesellschaftliche – das ebenfalls allgemein und unspezifiziert bleibt – gegen Freud zu retten. Sie zeigen, daß in der psychoanalytischen Praxis Ödipus zu einem Universalschema entarten und erstarren kann, ein Schema, das dann die Beteiligten abstrakt vergewaltigt, das ihr Leben nach einem erwarteten Muster umformt und damit zur unabweisbaren Richtigkeit der Lehre des Meisters immer wieder beiträgt, obwohl die mythische Begründung nichts anderes als eine ödipale Kolonialisierung darstellt, die bloß den Zweck hat, das Dogma zu retten. Sie verallgemeinern

andererseits ins Uferlose, indem das Unbewußte für sie elternlos ist. Und sie radikalisieren ihre Kritik, indem sie Freud überhaupt vorwerfen, daß er weniger nach den Wunsch*produktionen* als vielmehr nach den Wunsch*repräsentationen* sucht, d.h. mehr an den Symptomen der Patienten ansetzt, um diese zu kurieren, indem sie wieder gesellschaftsfähig werden, statt die produktiven Formen möglicher Umgestaltung hervorzuheben. Die Behauptung, daß Freud in Ödipus dem Unbewußten Eltern gemacht habe, hört sich zwar hübsch an, zeigt aber zugleich auch, daß hier eine Kritik aus dem bloßen Kopfe und ohne praktisch-menschlichen Rückbezug betrieben wird. Die Autoren halten so zwar noch am Triebkonzept fest, aber sie akzentuieren auch nur das, was sie produziert wissen wollen – ohne Rücksicht auf die bereits produzierten Repräsentationen und ihre systemische Wechselwirkung im Prozeß der Produktion des Unbewußten selbst. Sie zeigen damit in einer Form das Dilemma an, dem sich Psychoanalyse aussetzt, wenn sie die Triebstruktur mit gesellschaftlichen Funktionen zusammendenken will: dies steht schnell in Gefahr der Auflösung ins bloß Allgemeine und damit letztlich Unverbindliche.

Bettelheims Relativierung der Freudschen Ausgangshypothese

Auch Bettelheim griff die Freudsche Deutung an. Dabei ging er ähnlich wie Freud sowohl von seinen Erfahrungen in der klinischen Praxis als auch von ethnologischen Literaturstudien aus.

Für Bettelheim ist zunächst der Punkt bei Freud wichtig, wo dieser im Rahmen von Initiationen die Beschneidung der Jungen als symbolischen Ersatz der Kastration deutet. Hier scheint die Beschneidung aus der Machtvollkommenheit des Vaters über die Söhne zu erwachsen, und wer – nach Freud – die Beschneidung annimmt und den Schmerz erträgt, der unterwirft sich dem Vater (vgl. Bettelheim 1982, S. 48ff.). Problematisch an dieser Konstruktion ist, daß sie so eindeutig ein historisches Ereignis bemüht, um ein Phänomen plausibel zu machen, das wir heute kaum noch mit solchen Erinnerungsspuren zusammenbringen können. Wenn man in die neuzeitliche Therapie geht, dann ist nämlich von diesem Urvater nichts mehr erhalten: „Eigentlich deckt die Psychoanalyse nur auf, daß Jungen die erste genitale Liebe jenen mütterlichen Erwachsenen zuwenden, von denen sie versorgt werden. Sie entwickeln die erste sexuelle Rivalität gegenüber jenen, die sie als Besitzer der Mutterfiguren ansehen“ (ebd., S. 51). Bettelheim erscheint es daher als notwendig, die ödipale Situation präziser in ihrem gesellschaftlichen Umfeld der modernen Familie zu betrachten. Hier ist die Angst vor dem Vater, als deren Sonderfall auch Kastrationsangst vorkommt, sehr stark durch die hilflose Abhängigkeit des Kindes und einen Mangel an geeigneten libidinösen Objekten in der Kleinfamilie geprägt – eine These, für die z.B. ethnopsychanalytische Studien

zahlreiche Stützen bieten. Es kommt hinzu, daß durch die Trennung von Arbeit und Haushalt die Anonymisierung väterlicher – heute auch zunehmend mütterlicher – Tätigkeiten das Machtgefälle zunächst zu vergrößern scheint. Die kindlichen Fantasien mögen diesen Vorgang verstärken, elterliche Gebote gegenüber sexuellen Praktiken oder Interessen können verstärkend eingreifen, so daß bei einem Unterdrücken der sexuellen Wünsche und/oder aufkeimender Feindseligkeiten auch neurotische Lösungen dieses sogenannten Ödipuskomplexes eintreten können. Bettelheim bestreitet also zunächst gar nicht die Möglichkeit des Ödipuskomplexes, sondern relativiert die Bezugsgrößen. Dabei greifen seines Erachtens zwei Umstände noch bedeutsam in die Wahrnehmung dieses Konfliktes ein: Erstens genießen in der bürgerlichen Gesellschaft große Vaterfiguren in Religion und Politik eine große Wirkung; gegenüber der Kastrationsangst sind daher kaum historische Erinnerungsspuren nötig, da Gefühlserlebnisse der eigenen Kindheit jeweils gut projiziert und als allgemein gültig angesehen werden können. Zweitens tragen natürlich gerade die Psychoanalytiker mit ihrer Suche nach der Kastrationsangst dazu bei, die phylogenetische gegenüber der ontogenetischen Begründung dieser Angst zu bevorzugen, da sie eine höhere Gültigkeit suggeriert.

Bettelheims Vorannahmen zu den Pubertätsriten

Um der Spekulation und Projektion erwarteter Annahmen entgegen zu wirken, stützt sich Bettelheim auf mehrere Hypothesen, die hier systematisiert und abweichend von seiner eigenen Darstellungsform, die sehr verschachtelt ist, vorgestellt werden sollen:

1) Bettelheim geht nicht wie Freud davon aus, daß die Ontogenese im Blick auf die Bestimmung der menschlichen Anthropologie und hier der Kastrationsangst oder des Ödipuskomplexes die Phylogenese wiederholt. Damit schließt er auch das archaische Erbe des Über-Ichs aus, das die Theorie des psychischen Apparates immer erheblich belastet hatte. Diese Einstellung besagt aber nicht, daß damit Vergleiche zwischen der Psychologie der Naturvölker und der Psychologie von Neurotikern ausgeschlossen werden sollen. Es ist nur vorsichtig mit biologistischen Annahmen zu operieren.

2) In der psychoanalytischen Theorie wird nach Bettelheim oft fälschlicherweise ein Zusammenhang zwischen Kastrationsangst und Ödipuskomplex und den Initiationsriten schlechthin konstruiert. Ihm hingegen hat sich der Schluß aufgedrängt, „daß wir, wenn wir eine adäquate Erklärung der Pubertätsriten finden wollen, genauso, wie wir es in der psychoanalytischen Praxis und Theorie gelernt haben, weiter zurück in die Kindheit und jenseits des Alters der ödipalen Situation gehen und viel früher liegende emotionale Erfahrungen in Betracht ziehen müssen; dazu gehören die enge Bindung des kleinen Kindes – gleichgültig ob

Junge oder Mädchen – an die Mutter; die Ambivalenz des Mannes und seine positiven Gefühle für weibliche Gestalten; und die aus prägenitalen Fixierungen herrührende Ambivalenz der Jungen und Mädchen, ihre vorgeschriebenen erwachsenen Geschlechtsrollen anzunehmen“ (ebd., S. 23).

Damit richtet sich Bettelheim vor allem gegen die alleinige Aufrichtung der Vaterfiguren, die den Söhnen Angst machen und diese durch das Inzestverbot in besonders dramatisierter Weise (Kastrationsdrohung) bedrängen. Durch diese theoretische Neuakzentuierung wird für ihn ein neuer, geradezu gegenteiliger Bezugspunkt sichtbar: Nicht nur Frauen neiden den Männern die Geschlechtsorgane, die sie bei sich nicht finden können (Penisneid), sondern umgekehrt ist dieser Neid als Gebärneid ebenso bei Männern festzustellen – sei es in klinischer Beobachtung oder in der Rekonstruktion ethnologischen Materials. Auffällig ist an Gesellschaften, daß jeweils das Geschlecht beneidet wird, das dominant in der Gesellschaft ist.

3) Damit rückt die Dualität der Geschlechter in den Vordergrund, ein Problem, das Freud ebenfalls gesehen und in der Annahme der bisexuellen Neigungen auch beschrieben hatte. Anders als Freud öffnet sich Bettelheim aber der wechselseitigen Bedeutung der Geschlechter in den Pubertätsriten, um dadurch eine Symbolik zu entschlüsseln, die die Einseitigkeit der ödipalen Interpretation aufgibt.

Zwei Dinge fallen bei dieser Hinwendung allerdings auf – und sie haben gewiß die relativ geringe Rezeption dieser Arbeit Bettelheims in der psychoanalytischen Bewegung mit bestimmt: Erstens sichert er sein Verfahren nicht durch Literatur innerhalb der psychoanalytischen Theorienbewegung umfassend ab, sondern begnügt sich größtenteils mit seinem eigenen klinischen Material und ethnologischen Literaturstudien; er folgt in dieser Hinsicht also direkt der Freudschen Methode, was aber angesichts des vielfach dogmatisierten Vorgängers Probleme der Rezeption aufwirft. Zweitens grenzt er nicht systematisch seine Erkenntnisse von Freud ab, so daß die entscheidende Frage nach der beschränkten Gültigkeit des Ödipuskomplexes nicht direkt beantwortet wird, sondern vom Leser indirekt erschlossen werden muß. Hinzu kommt, daß Bettelheim an vielen Stellen – und dies berechtigterweise – Freud auch gegen Kritiker oder unreflektierte Nachahmer aus dem eigenen Lager verteidigt.

4) Bettelheim spürt den moralischen Druck, der auf der psychoanalytischen Theorie lastet, wenn sie von Frauen handelt. Die Rolle, die hier Frauen zugeordnet wird, kann bei näherer Betrachtung der Geschichte ohnehin nicht in der Universalisierung der Frau als ein Mangelwesen sinnvoll konstruiert werden. Die These von der Dualität der Geschlechter verspricht daher für Bettelheim – wenn sie denn heuristisch angewandt und differenziert werden könnte – eine tiefere Erklärung über die Initiationsriten, um den Prozeß zu verstehen, wie und warum Adoleszenten ihren Neid auf das andere Geschlecht

bewältigen und sich der eigenen geschlechtlichen Rolle anpassen. Solche Anpassung geschieht durch Aufgabe prägenitaler, kindlicher Freuden, sie mündet in ein Erwachsensein, das ein befriedigendes Zusammenleben der Geschlechter ermöglichen könnte. Er ist hier in seiner Argumentation vorsichtig, weil er keine Harmonie angesichts der Spannungen von Triebstruktur und Beziehungsstrukturen der Geschlechter versprechen kann noch will, aber den – nicht offen ausgesprochenen oder erkannten – moralischen Vorteil einer eher gleichberechtigten Behandlung von Mann und Frau doch spürt. Denn ließe sich nicht auch umgekehrt von einer Bevorrechtigung der Frau sprechen? Beide Richtungen bergen Gefahren, die Bettelheim argumentativ zu erhellen versucht: „Unser Verlangen, vom Menschen Gutes zu denken, hat der wissenschaftlichen Genauigkeit viele Streiche gespielt... Doch bei meiner Arbeit mit Kindern habe ich erfahren, daß zwar wenig Gutes von einer ungerechtfertigt hohen Meinung von Personen und Motiven herrührt, häufiger und schwerer Schaden jedoch von einer ungerechtfertigt niedrigen Meinung verursacht wird“ (ebd., S.27). Und dies gilt im Blick auf die Initiation in ganz erstaunlicher Weise: „Ich glaube, daß wir in unserer Diskussion der Initiation und der Beschneidung viel zu sehr das betont haben, was wie Zerstörung aussieht (Beschädigung des Genitales) und die eher verborgene Faszination, die von der Schwangerschaft ausgeht, übersehen haben“ (ebd.).

5) Aus diesen Vorannahmen lassen sich nun etliche Hypothesen ableiten, die Bettelheim im Detail zu belegen versucht (vgl. ebd., S. 59ff.):

- Initiationsriten sollten – einschließlich von Beschneidungsritualen – im Zusammenhang mit Fruchtbarkeitsriten gesehen werden.
- Initiationsriten bei Jungen wie bei Mädchen dienen offensichtlich dazu, sich in die von der Gesellschaft vorgegebene Geschlechterrolle einzufügen, dies zugleich zu fördern und zu symbolisieren.
- Die männliche Initiation trägt vielgestaltige Formen. Die Beschneidung kann aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden, sei es, daß sie eine Sexualreife aus der Sicht der Männer beweisen soll oder sei es, daß sie ursprünglich eine Verstümmelung darstellt, die von den Frauen eingesetzt wurde. Sie erscheint bei Männern in Formen, die bei der Subinzision (Aufschneiden des Penis auf der Unterseite bis zur Harnröhre mit unterschiedlicher Länge) darauf hinweist, daß die Männer Sexualorgane zu erlangen versuchen, die denen der Frauen gleichwertig sind. Die Geheimnisse, die die männliche Initiation begleiten, können vielleicht auch zur Verschleierung der Tatsache dienen, daß ihr Ziel nicht erreicht wird. Die Beschneidung bei Frauen hingegen kann auch in verschiedenen Blickwinkeln ausgedeutet werden: sei es als Ergebnis der männlichen Ambivalenz hinsichtlich der weiblichen Sexualfunktionen oder sei es als Reaktion auf die männliche Beschneidung.

Der männliche Sexualneid

Bettelheim sieht deutlich einen Zusammenhang zwischen dem Prozeß der Zivilisation und der Konstituierung des Unbewußten. Zwar entwickelt er keine Theorie einer gesellschaftlichen Produktion des Unbewußten, wie wir sie von anderen Autoren etwa kennen (vgl. z.B. Erdheim 1984), aber er bezweifelt prinzipiell vorschnelle Universalisierungen von Inhalten und Motiven. Wenn er in seiner Forschung Kinder aus seiner Klinik und Theorien über Naturvölker analysiert, dann weiß er, daß zwar ähnliche Verhaltensweisen entschlüsselt und Wünsche entdeckt werden können, aber dies führt nicht an dem Dilemma vorbei, daß wir – aus unserer Position – dann die Motive für diese Prozesse zu durchdenken versuchen (vgl. ebd., S. 66). Er gesteht auch ein, daß die ethnologische Literatur einen Teil seiner Hypothesen zu stützen scheint, es andererseits jedoch keine eindeutigen Befunde gibt. Insoweit gerät auch hier wie bei Freud die klinische Arbeit in den Vordergrund, weil sie ein Grundgerüst der Interpretation bereitstellt. Gerade dies aber kann eine gefährliche Verkürzung darstellen, wenn es auf Naturvölker angewandt wird, da es die zuvor von Bettelheim noch anerkannten gesellschaftlichen Bedingtheiten der Konstitution sozialer Rollen dann doch wieder vernachlässigen muß. Diesen Punkt erwähnt Bettelheim (ebd., bes. S. 82), ohne ihn allerdings theoretisch näher einer Lösung zuführen zu können. Immerhin diskutiert er Rahmenbedingungen, die für den Psychoanalytiker hier wesentlich werden:

1) Der Gefahr einer ständigen Reproduktion durch die Vorgeformtheit der analytischen Theorie muß entgangen werden, indem nicht immer nur nach den erwarteten psychischen Phänomenen gesucht wird, was zu einer Vernachlässigung abweichender Faktoren führen würde (vgl. ebd. S. 79).

2) Die therapeutischen Erfahrungen bleiben für ihn immer der Schlüssel zum Aufbau des theoretischen Systems. Sofern soziale Strukturen hinzutreten, dann bedarf es besonderer Vorsicht, um Behauptungen und Interpretationen nicht mit Tatsachen zu verwechseln (vgl. ebd. S. 80ff.).

3) Die eigene Sozialstruktur, die Kultur des Westens, beeinflusst auf entscheidende Weise die Interpretation der Lebensverhältnisse der Naturvölker, weil sie den Unterschied in den Normen und Lebensformen oft in die Form des Vorurteils bringt. Hier ist immer abzuwägen, daß die Psychoanalyse selbst eine Methode darstellt, die aus dem Kontext einer Gesellschaft entstammt, die nicht in allen Teilen bruchlos auf andere Gesellschaften übertragen werden kann (vgl. ebd., bes. S. 84ff., 89ff.).

Aus der Vorsicht dieser Grundüberzeugungen heraus argumentiert Bettelheim, um vor allem seine These vom gegenseitigen Sexualneid zu belegen.

Für seine These vom männlichen Neid auf weibliche Sexualorgane – die keineswegs die Möglichkeit des umgekehrten Penisneides ausschließt – findet er aus der Sicht seiner erwartenden Interpretationen hinreichend

Belege. Dabei ist die Verschränkung des Neides mit sozialer Macht augenfällig: der Neid richtet sich vorrangig immer auf das auch sozial in einer Gemeinschaft anerkannte Geschlecht. In Gesellschaften, in denen Männer dominant sind, wird daher ihr Neid auf die Frauen in den Untergrund getrieben, da er als unnatürlich und unmoralisch angesehen werden kann (vgl. ebd. S. 74f.). Gerade die Psychoanalytiker neigten aus der Dominanz einer männlich beherrschten Gesellschaft dazu, mit größerer Leichtigkeit den Neid der Frauen auf die Männer festzustellen. Die Frage, ob nicht gerade die Initiationsriten auch ein Beleg dafür sein können, daß in solchen Gesellschaften Frauen ihren Neid offener als die Männer ausdrücken können, die ihn in komplizierte Rituale verkleiden müssen, wurde daher kaum diskutiert. Vor allem wurde die Kastrationsandrohung zu einseitig als von den Männern, den Vätern ausgehend gesehen, obgleich es Hinweise genug darauf gibt, daß Initiationsriten auch von Wünschen der Frauen ausgingen – ausgeprägt findet sich dies z.B. in der Hindumythologie, die die kastrierende Muttergottheit kennt oder bei den Trobriandern, wobei in beiden Fällen eine matriarchalische Orientierung in der Gesellschaft den Neid kontrolliert.

Auffällig in den Ursprüngen der Menschheitsgeschichte sind immer wieder Fruchtbarkeitsriten, die sich bei den meisten Naturvölkern deutlich erhalten haben. Die archäologischen Beweise für Fruchtbarkeitskulte sind eindeutig. Es gibt viele Riten, in denen Elemente enthalten sind, die als eine Neuinszenierung der Geburt erscheinen. Bettelheim erörtert hierbei die Couvade (Ritual der Männer während der Niederkunft der Frauen), den Transvestismus, symbolische Wiedergeburtsskulte. Betrachtet man australische Völker, die die Ethnologie eingehend studierte, dann entdeckt man, daß es deutliche Zusammenhänge zwischen der männlichen Beschneidung und Fruchtbarkeitsvorstellungen gibt. So finden beispielsweise Beschneidungsrituale vor der Ernte statt und werden mit Vorstellungen assoziiert, die die Fortpflanzung der Menschen sichern sollen. Zwar kommt bei den Beschneidungen auch die Kastrationsvorstellung ins Spiel (vgl. ebd., S. 121ff.), aber in einer tieferen Schicht zeigt sie doch, daß Männer durch Beschneidungen versuchten, „weiblich“ zu werden, um an den überlegenen Kräften der Frauen teilzuhaben“ (ebd., S. 125). Viele Initiationsriten drücken dies deutlich dadurch aus, daß z.B. Frauen von den Initiierten die Vorhäute, Blut oder Zähne geschenkt bekommen. Auch gibt es Mythen darüber, daß Beschneidungen früher von Frauen ausgeführt wurden. Allerdings ist Bettelheim vorsichtig in der Interpretation der Rituale und Mythen: Entweder könnte man sie so deuten, daß die Frauen die Vorstellung entwickelten, daß die Männer so wie sie aus den Genitalien bluten sollten – hierfür hatte Bettelheim auch einen klinischen Beleg aus seiner therapeutischen Praxis – oder die Männer neideten den Frauen ihre Organe und lebensspendenden Kräfte und versuchten nun über Beschneidungen, diese zu imitieren bzw. für sich symbolisch zu bewältigen (vgl. ebd., S. 134). Die Subinzision verweist besonders auf die

zweite Möglichkeit und wird von Bettelheim ausführlich erörtert (ebd., S. 135ff.). Aus dem Neidverhalten der Männer und dem Scheitern beim Erlangen weiblicher Funktionen erklärt er Geheimbünde der Männer und bestimmte Verhaltensriten im Umgang besonders mit der Sexualität. Als Ausdruck des Neids mußte die Funktion des Penis überbetont werden, in dem Maße aber, wie das Geschehen der Fortpflanzung immer besser durchschaut werden konnte, bedurfte es zunehmender Manipulation und Operation am Penis, um die Glaubwürdigkeit des abgewehrten Neids beizubehalten. Die Verfeinerung der Initiationsriten könnte hierfür ein Beleg sein. Je weitschweifender aber die Riten wurden, je komplexer sich Geheimnis an Geheimnis aneinanderreichte, um so stärker schien seine Wirkung. Bettelheim vergleicht diese kulturhistorische Tendenz mit der Neurose: „Bei Neurotikern geschieht es normalerweise, daß ein Symptom, das sein Ziel nicht erreicht, immer komplexer wird. Der Mensch wird von der Hoffnung geleitet, daß das Symptom, wenn er es nur genügend verfeinern kann, schließlich das Ziel erreicht, für das es entwickelt wurde“ (ebd., S. 177). Und hier gilt es sicherlich nicht nur für die sogenannten primitiven Völker, daß die Männer, denen durch Initiation besondere Kräfte zueigen werden, diese eigentlich nicht definieren können. Gerade für diese Männer ist aber auch die Frau ein uraltes Rätsel.

Betrachten wir hingegen die Riten der Mädchen, so ist zunächst der Zeitpunkt der geschlechtlichen Reife gegenüber den Jungen durch die erste Menstruation oder das Wachsen der Brüste eindeutiger gegeben. Vielleicht ist es ebenfalls Ausdruck eines abgewehrten Neids, wenn die Initiation der Jungen gegenüber den Riten der Mädchen aufwendiger gestaltet wird, um diese eindeutigeren Merkmale des Übergangs in das Erwachsenenalter – was auch neu definierten sozialen Rollen entspricht – zu begegnen. Besonders die Stämme, bei denen die Initiationen zum totemistischen Wachstum geschehen – die Männer behaupten hier die von ihnen verursachte Vermehrung der Tiere – scheinen in diesen Kontext zu gehören. Im Blick auf die wechselseitigen Wirkungen der Initiation und Menstruation bzw. den Beschneidungsritualen, die es bei einigen Völkern gegenüber den Mädchen gibt, argumentiert Bettelheim systemisch: beide Geschlechter beobachten sich in der Wirkung ihrer geschlechtlichen Rolle und deren kultureller Ver- oder Bearbeitung intensiv, was im Resultat dann zu einem System des gesicherten Übergangs in die erwachsene Sozialrolle führt. In der psychischen Tendenz aber ist ein bemerkenswerter Unterschied in der Wirkung des wechselseitigen Neids festzuhalten: „Wenn man die Manipulation der weiblichen Geschlechtswerkzeuge durch Männer und Frauen vergleicht, kann man sehen, daß im großen und ganzen die Manipulation der Männer destruktiv ist, eine aggressive Feindschaft zeigt, die sehr einfach aus ihrer Furcht oder ihrem Neid erklärt werden kann. Die Manipulationen durch Frauen hingegen resultiert häufig in größerer sexueller Befriedigung und in einer Vergrößerung der Sexualwerkzeuge,

die die vorhandenen Organe denen des Mannes ähnlich werden läßt. Daß die Schamlippen ... durch die künstliche Manipulation muskulöser, härter, weniger flexibel werden, geschieht, um sie dem erigiertem Penis ähnlicher zu machen. Diese Bräuche legen nicht weniger als die Riten der Jungen noch einmal nahe, daß der Neid des Menschenwesens auf das andere Geschlecht zu dem Verlangen führt, ähnliche Organe zu bekommen und Macht und Kontrolle über das Genitale des anderen Geschlechts zu gewinnen“ (ebd., S. 196).

Ableitungen für die Triebtheorie und die Grenzen der symbolischen Wunden

Zusammenfassend folgert Bettelheim, daß unser Verlangen nach Eigenschaften des anderen Geschlechts eine notwendige Konsequenz des vorgegebenen und nicht aufhebbaren Geschlechterunterschiedes ist (ebd., S. 198). Die Anstrengungen, die hierzu in der Menschheitsgeschichte gemacht wurden, erscheinen als ein wirkliches oder symbolisches Verständnis der Funktionen des anderen Geschlechts. Sie haben die dabei entstehenden Gefühle zu begleiten und diese sinnvoll, d.h. immer auch im Sinne der entwickelten Kultur und der in ihr verlangten Leistungen in der sozialen Eingliederung zu integrieren. Hier gibt es aber keine eindeutigen oder für alle gültigen Wege, sondern Variation und Widerspruch. Gerade aus seiner klinischen Praxis heraus sah Bettelheim den Anlaß gegeben, neu nach den Initiationsriten als Ausdruck tiefer Ängste und symbolischer Verarbeitungen zu fragen. Es schien ihm unwahrscheinlich, daß die Komplexität und Größe dieses Rituals lediglich von dem Haß der Eltern auferlegt gedacht werden sollte, es schien ihm widersprüchlich, hierbei gerade das Zerschneiden der menschlichen Autonomie durch die bloße Aufrichtung von Geboten zu betonen. So kommt er zu dem Schluß: „Ich glaube, daß die Riten wenig mit irgendwelchen von Menschen geschaffenen Konflikten zwischen Jung und Alt zu tun haben, oder mit der Sicherung des Inzesttabus oder dem Festhalten an der Tradition. Stattdessen glaube ich, daß die Initiationsriten Versuche sind, die Konflikte zu meistern, die aus polyvalenten Triebwünschen des Menschen, wie auch dem Konflikt zwischen solchen Wünschen und der Rolle, die die Gesellschaft von ihm erwartet, herrühren“ (ebd., S.199). Dabei gibt es viele Wege, die mit dem Verlangen, das in sozialer Hinsicht unannehmbar ist, fertig werden: dramatisieren, ausagieren oder befriedigen – dies scheinen die hauptsächlichlichen persönlichen Wege zu sein. Bei den Initiationsriten scheint die Verleugnung des Verlangens durch die Überbetonung dessen, was annehmbar erscheint, was modifiziert, verdichtet, verschoben und sekundär bearbeitet wird – so möchte ich hinzufügen –, ein wesentlicher Weg zu sein. Der Psychoanalytiker deutet solche Wege, aber er muß der Gefahr begegnen, die männlichen und weiblichen Rollen seiner Kultur

zu universalisieren und zu überhistorischen Kategorien zu formalisieren. Auch wenn Bettelheim sich weder seiner Quellen noch seiner Argumentation immer sicher weiß und wissen kann, so bleibt ihm der Schluß, daß die Geschlechter sich nicht eindimensional aus der Sicht der Dominanz eines Geschlechts – auch wenn diese immer wieder historisch nachweisbar ist – ableiten lassen. Zugleich entschärft Bettelheim hier Freuds Triebkonzept, indem er – wie C.G. Jung – die sexuellen Aktivitäten des Kindes nicht auf der Basis einer polymorph-perversen, sondern polyvalenten Grundlage sieht. Und diese wird bei ihm im Stile der amerikanischen Ich-Psychologie auch durchaus moralisiert: „Innerhalb einer Verbindung, die auf gleichen sozialen und sexuellen Rechten und Verantwortung beruht, könnte die Befriedigung der polyvalenten Tendenzen viel zur Verminderung der negativen Auswirkungen der Antithese zwischen den Geschlechtern beitragen“ (ebd., S. 202). Hier könnten Männer – unter anderem und gelegentlich – sich passiv hingeben, Frauen – unter anderem und gelegentlich – sich aggressiv in der Sexualität verhalten. Eine gelungene und gleichberechtigte Sozialisation wird als Quasi-Norm unterstellt, um überhaupt angeben zu können, was normal und anormal, gesund und krank erscheint. Freud ist demgegenüber gewiß radikaler und entmoralisierender, aber seine Position eignet damit auch weniger, vernünftig erscheinende soziale Rollen zuzuschreiben.⁵

Gerade in Amerika neigten Psychoanalytiker sehr stark zur Umwandlung der triebtheoretischen Begründung in eine Ich-Psychologie, von Bettelheim 1960 begrüßt (vgl. Bettelheim 1989, S.26), von ihm später – 1982 – relativiert (vgl. Bettelheim 1986). Schwierig ist der Anspruch an die Psychoanalyse als Welterklärungstheorie im Sinne eines positiven Wissens, im Sinne der Zuschreibung bestimmter – konventionell anerkannter – gesellschaftlicher Standards, weil sie dann einen Standpunkt der Besserwisserei markieren kann, wenn man sich erst einmal auf die Höhe der richtigen Argumente gebracht hat. Dies sollte niemals Aufgabe der Psychoanalyse werden, die sich in der Tat leichter tut, Ereignisse zu rekonstruieren, aber als universelle Morallehre versagen muß, weil ihr von vornherein der gesellschaftsbezogene, politische, ökonomische usw. Rahmen fehlt. Wenn Bettelheim mehr als Freud die Bedeutung der sozialen Umwelt anerkennt, so markiert dies sicherlich eine wichtige und notwendige Verschiebung in dem bei Freud mitunter zu einseitig ausgerichteten Konzept. Aber die Umwelt wird von der klassischen Psychoanalyse nicht bestritten, sondern aus dem bestimmten Blickwinkel psychischer Ereignisse beobachtet und beschrieben und in therapeutisches Handeln umgesetzt. Sie ist – und dies muß Psychoanalytikern mitunter wieder deutlich werden – eine Sichtweise,

⁵ Sehr deutlich werden die moralischen Anforderungen in Bettelheims Buch „Aufstand gegen die Masse“. Vgl. hierzu auch meinen Aufsatz zur „Extremsituation“ in diesem Band.

die der Ergänzung durch andere bedarf, um der Komplexität sozialer Verhältnisse und ihrer Entwicklung gegenüber angemessen bleiben zu können. Es gelang Bettelheim nicht, diese Ergänzung plausibel zu bezeichnen oder Maßstäbe einer solchen Ergänzung aufzuweisen, was sicher durch die Begrenzung seines praktischen Betätigungsfeldes auch verständlich war. Aber es gelang ihm auch nicht, diese Gesichtspunkte stringent mit der Trieblehre Freuds zu verbinden bzw. diese akzeptabel zu diskutieren. Wenn er auch den Ödipuskomplex überzeugend relativierte bzw. ergänzte, so blieb er gegenüber der Triebtheorie eher ambivalent – und hier spiegelte sich einerseits die Anpassung an die amerikanische Psychoanalyse bei gleichzeitiger Erinnerung an seine Herkunft und die klassische Freudsche Begründung wider. Dies soll an dieser Stelle über die „Symbolischen Wunden“ hinausgehend an einem der wichtigsten theoretischen Aspekte exemplarisch kurz behandelt werden: dem Todestrieb.

1968 schrieb Bettelheim, daß Freud den Todestrieb besonders aus den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges abgeleitet hatte. Freud hatte geschlußfolgert, daß der Tod ebenso wie der Hang zum Leben eine mächtige Kraft in unserem Inneren darstelle, die wir zwar bisher nicht biologisch dingfest machen können, die wir aber in Handlungen von Menschen erkennen und die uns helfen, die Dialektik unseres Inneren angemessener zu beschreiben, als der bloße Glaube an lebensbejahende Kräfte. Diesen Standpunkt kritisierte Bettelheim, der hier als Vertreter der Ich-Psychologie amerikanischer Prägung erscheint⁶: „Leider faßte Freud diese wertvolle Erkenntnis in einer Hypothese zusammen, die seinem früheren Konzept von der Libido (also dem Sexualtrieb oder den Lebenstrieben) parallel lief: er entwickelte die Theorie vom Todestrieb. Doch ist es in Wirklichkeit nicht der Kampf zwischen den Lebens- und Todestrieben, der das Leben der Menschen beherrscht, sondern der Kampf der Lebenstriebe, die sich von der Angst vor dem Tod nicht überwältigen lassen wollen“ (Bettelheim 1990 a, S. 17). In menschlichen Extremsituationen sieht er dies deutlich bestätigt, nicht als Wirkung eines Todestriebes, sondern als Wirkung einer Abwehr aus Angst heraus, die anderen das Leben vernichtet, ja, die sogar die Vernichtung der Menschheit mittels Technologie überhaupt heraufbeschwören kann. Wenig später spricht er davon, daß Auschwitz und Hiroshima die „destruktiven Triebkräfte des Menschen auf eine unglaubliche, weil noch nie dagewesene Weise gesteigert hatte“ (ebd., S. 18). In der gleichen Aufsatzsammlung „Erziehung zum Überleben“, wo sich diese Ansicht findet, schreibt er in einer Arbeit aus dem Jahr 1977 im Blick auf die Konzentrationslager, daß sie nur mit einem Teil unseres animalischen Erbes, mit Aggressionen, gedeutet werden können, die Freud als Todestrieb bezeichnete und Konrad Lorenz als „das sogenannte Böse“ (ebd., S. 112). Aber es findet sich sogar aus dem Jahr 1968 eine

⁶ Dies wird von ihm 1960 deutlich hervorgehoben (vgl. Bettelheim 1989, S. 25).

Bemerkung, die positiv den Freudschen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb zitiert, um auf Probleme der Verdrängung durch die moderne Gesellschaft aufmerksam zu machen, die die Bestrebungen zur Autonomie des Individuums dadurch unterlaufen hilft (ebd., S. 362). Diese Widersprüche in der Deutung sind nicht mehr nachvollziehbar. 1989 schließlich bringt Bettelheim es auf den Punkt, wenn er schreibt, daß der Todestrieb zu Unrecht vom psychoanalytischen Establishment Amerikas verworfen wird (Bettelheim 1990b, S. 97). Im anderen Zusammenhang kritisiert er dies auch im Blick auf Übersetzungsfehler der Freudschen Arbeiten ins Englische (Bettelheim 1986). Hier sagt er, daß die Freudsche Theorie keine der Anpassung an ein soziales System sein könne, was die Behauptung der in seinen frühen Werken geforderten Verhaltenstheorie nach dem „wahren“ oder „guten“ Menschen zurücknimmt (vgl. ebd., S. 52). Der Todestrieb, der falsch mit „death instinct“ übersetzt worden war, wurde nach seiner Ansicht nun eher aufgrund des Übersetzungsfehlers nicht richtig rezipiert (ebd., S. 121f.). In dieser Arbeit aus dem Jahre 1982 schreibt er: „Ohne das Konzept des Todestriebes sind manche Ereignisse der jüngeren Geschichte – insbesondere der deutschen Geschichte – nicht zu verstehen. Die Idee des Todestriebes zu verwerfen, heißt Freuds dualistisches System – demzufolge in unserer Seele ein leidenschaftlicher, zwischen zwei gegensätzlichen Trieben tobender Kampf bestimmt, was wir fühlen und tun, ein Kampf, der in hohem Maße die Schwierigkeiten erklärt, unter denen wir leiden – auf ein monistisches System zu reduzieren, das nur imstande ist, die friedlichste Anschauung von unserem inneren Leben zu unterstützen“ (ebd., S. 122). Und er stimmt der Freudschen Kernthese zu, daß ein bloßer Gegensatz optimistischer oder pessimistischer Lebenstheorien nicht in Frage kommt, weil das Zusammen- und Gegeneinanderwirken beider Urtriebe, Eros und Thanatos, uns erst erklären hilft, weshalb es so unterschiedliche, vielfältige, widersprüchliche Lebenserscheinungen gibt (vgl. ebd., S. 125f.).

Leider hat sich Bettelheim weder mit den Widersprüchlichkeiten in seinen eigenen Deutungen kritisch beschäftigt, noch sich mit der sehr wichtigen Frage auseinandergesetzt, was der Unterschied einer Wirkung des Todestriebes oder einer Abwehr von Todesängsten als Ausdruck des Lebenstriebes bedeuten würde. So bleibt die theoretische Metastruktur beliebig und als generalisierende Hypothese problematisch.

Besonders die Bereitschaft von Menschen, sich in das Schicksal ohne größeren Widerstand zu fügen, läßt die Frage nach dem Todestrieb aufwerfen. Dies hatte Bettelheim in seinen Erfahrungen über die Konzentrationslager thematisiert. Gewinnt hier eine Todessehnsucht die Oberhand über den Lebenstrieb? Oder ist die Angstabwehr vor dem Tod so überstark, daß trotz aller gegenteiligen Realität sich keiner traut, aufzubegehren, weil er sich dann *sofort* des Todes sicher weiß?

Wenn wir das Extrem des Lagers verlassen, dann erkennen wir den

Todestrieb vielleicht leichter in jenen Selbstmorden, die sich – so wie Bettelheims eigener Tod – mit Todessehnsüchten vermischen – und zwar freiwillig, aus welchen Gründen auch immer. Auch diesen Gesichtspunkt spricht Bettelheim an einer Stelle an (vgl. Bettelheim 1986, S. 121f.). Insoweit wäre es, da Bettelheim immerhin die theoretischen Unterscheidungen getroffen hat, wichtig gewesen, diese differenzierend in seinem Analysematerial aufzuweisen. Ich bemerke hierin ein theoretisches Schwanken, was zugleich erklären mag, weshalb Bettelheim in der Psychoanalyse weniger als in der breiten Öffentlichkeit rezipiert wird: es ist die Unentschlossenheit seiner theoretischen Position, die eine Einordnung – zumindest an wichtigen Theoriestellen – schwierig macht. Sie wird vor allem dadurch erschwert, daß Bettelheim kaum selbstkritisch sein theoretisch orientiertes Werk methodologisch in seinen Wandlungen reflektiert und wenig die eigentlich neuen Deutungen, die er behauptet, zur Diskussion stellt. Dies gilt für sein Buch „Symbolische Wunden“ im besonderen Maße: es bleibt später in seinen eigenen Bemühungen meist unerwähnt und eine kritische Auseinandersetzung mit Freud bleibt aus oder reduziert sich auf eine – gut lesbare – Einführung in sein Werk (vgl. Bettelheim 1986).

Will man Bettelheims Buch „Symbolische Wunden“ zusammenfassend würdigen, dann scheinen mir seine Gedanken ein durchaus gerechtfertigter Angriff gegen kulturelle Altlasten der einseitigen Freudschen Konstruktion des Ödipuskomplexes aus männlicher Sicht zu sein, zugleich jedoch bleibt die eingeführte soziale Sicht eher oberflächlich und allgemein auf die Frage der Gleichberechtigung beschränkt. Aus dem Blickwinkel der therapeutischen Praxis stellt sich in der Tat ja auch das Problem der Definition einer gelungenen Sozialisation immer wieder in konkreter Form, aus der Sicht psychoanalytischer Theoriebildung kann dies in Auseinandersetzung mit den Überformungen durch die überichstarken Welten der Lebenspraxis jedoch nur deutend, kritisch und abarbeitend geschehen. Hier ist es Bettelheim nicht gelungen, die Grenze zu einem kritischen Verständnis gesellschaftlicher Prozesse hinreichend zu überschreiten und notwendige Verbindungslinien des gesellschaftlich Unbewußten zu ziehen, aber – und dies war eine genuine Leistung beim Erscheinen seiner Schrift 1954 – er hat mehr als viele seiner amerikanischen Kollegen einen großen Schritt in diese Richtung getan. Dieser Schritt ist es gerade in bezug auf die hier besprochene Schrift wert, auch heute noch nachvollzogen und reflektiert zu werden. So könnte sich Bettelheims Hoffnung erfüllen, einen Anstoß gegeben zu haben, denn das Thema, dem er sich stellte, ist – wie insbesondere der Prozeß der Ethnopschoanalyse zeigt – nur angerissen, aber längst noch nicht in seinen Differenzierungen hinreichend erschlossen.

Literatur

- Bettelheim, B.: Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes (1954 engl.). Frankfurt a.M. (Fischer Taschenbuch Verlag) 1982
- Bettelheim, B.: Freud und die Seele des Menschen. München (DTV) 1986
- Bettelheim, B.: Aufstand gegen die Masse (1960 engl.). Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Fischer) 1989
- Bettelheim, B.: Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation. München (DTV) 1990 a (4. Aufl.)
- Bettelheim, B.: Themen meines Lebens. Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1990 b
- Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981
- Deleuze, G./ Guattari, F.: Anti-Ödipus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1977
- Elias, N.: Der Prozeß der Zivilisation. 2 Bde. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1976
- Erdheim, M.: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Freud, S.: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: S. Freud: Studienausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1969 (11. Aufl.)
- Freud, S.: Der Untergang des Ödipuskomplexes (1924). In: S. Freud: Studienausgabe, Bd. V., Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1972 (6. Aufl.)
- Freud, S.: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921). In: S. Freud: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1974 (5. Aufl.)
- Freud, S.: Das Ich und das Es (1923). In: S. Freud: Studienausgabe, Bd. III. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1975 (6. Aufl.)
- Fromm, E.: Märchen, Mythen, Träume. Reinbek (rororo) 1981
- Marcuse, H.: Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984
- Parin, P.: Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien. Frankfurt a.M. (Syndikat) 1978