

Christa Rohde-Dachser

Aus der Reihe „Psychoanalyse und Film“

des Instituts für Psychoanalyse der DPG Frankfurt/Main



„Frühling, Sommer, Herbst, Winter... und Frühling“

(Regie: Kim Ki-Duk,
Südkorea/Deutschland 2003)

(Vortrag im Kino „Mal Seh'n“
am 22. April 2009)

Lassen Sie uns über den Film von Kim Ki-Duk „Frühling, Sommer, Herbst, Winter ... und Frühling“ (2003) sprechen, der uns gerade zwei Stunden lang verzaubert hat. Ein schöner Film, ein grausamer Film, ein Film, der in eine fremde Welt führt und trotzdem auf merkwürdige Weise vertraut anmutet, weil er zusammen mit seinen berauschend schönen Naturbildern auch die Unentrinnbarkeit von Gier, Aggression und Schuld vor Augen führt, die dem menschlichen Dasein inhärent sind und damit auch unser Leben prägen.

Mir fiel, während ich diese Zeilen schrieb, das Gedicht von Goethe ein, in dem ein Mensch die Götter anklagt: „Ihr führt ins Leben uns hinein, Ihr lasst den Armen schuldig werden.

Dann überlasst Ihr ihn der Pein, denn alle Schuld rächt sich auf Erden“ (Goethe 1794/95, aus Wilhelm Meister, Der Harfenspieler). Auch „Frühling, Sommer, Herbst, Winter.. und Frühling“ handelt von menschlicher Schuld, nur dass es darin keine Götter gibt, die dafür zur Rechenschaft gezogen werden können. Nach buddhistischer Weltanschauung ist der Mensch für sein Handeln allein selbst verantwortlich, und Handeln erzeugt unweigerlich Schuld. Buddha lehrt aber auch, was geschehen muss, um dieser unaufhörlichen Wiederholung von Leid und Schuld zu entrinnen.

Weil der Film ohne die Kenntnis der buddhistischen Weltansicht nicht gut verstanden werden kann, möchte ich als erstes versuchen, ihnen diese in ihren Grundzügen vorzutragen. Anschließend werde ich die mit dem Rhythmus der Jahreszeiten verknüpften Lebensphasen des Menschen, wie sie im Film dargestellt, zunächst aus dieser buddhistischen Perspektive betrachten. Dabei werden sich auch Überschneidungen zwischen Buddhismus und Psychoanalyse zeigen, denen ich mich im letzten Teil meines Vortrags zuwenden möchte.

Die Grundthesen des Buddhismus¹

Der Buddhismus ist – so könnte man zusammenfassend sagen – die Lehre von der leidhaften Verstrickung des Menschen in den *Kreislauf der Wiedergeburten* und die Beschreibung des Wegs, der aus dieser Verstrickung heraus zu einer vollkommenen Befreiung des Bewusstseins, ins Nirvana, führt. *Nirvana* ist ein Bewusstseinszustand, in dem die Einengung des dualen Denkens überwunden und jedes ichhafte Interesse erloschen ist, in dem es deshalb auch kein Leid, kein Alter, keinen Tod und keine Wiedergeburt mehr gibt - ein letztgültiger Zustand höchsten Glücks. Und es ist in das Ermessen jedes Menschen gelegt, sich für den Weg, der dahin führt, zu entscheiden.

Im Buddhismus gibt es keinen allmächtig-allgütigen Schöpfergott, der die Welt erschaffen hat und sie nach seinem Willen lenkt. Die Welt ist ein sich selbst organisierendes System, das dem allumfassenden Weltgesetz des *Dharma* gehorcht. Danach gibt es in der Welt keine unabhängig voneinander existierenden Wesen, Dinge und Erscheinungen. Alles ist vielmehr

¹ Siehe dazu Brück, M. v. (2007). Einführung in den Buddhismus. Frankfurt am Main und Leipzig, Verlag der Weltreligionen; Epstein, M. (2006). The structure of no structure. Winnicott's concept of unintegration and the Buddhist notion of no-self. In D. M. Black (Ed.). Psychoanalysis and Religion in the 21st Century. Competitors or Collaborators? London New York, Routledge: 223-233.

von allem abhängig und untersteht gleichermaßen dem Prinzip des *karman*, nach dem jedes Handeln eine Kette der Widervergeltung nach sich zieht, die sich über viele Leben erstreckt. Kein anderes Lebewesen darf durch das eigene Handeln verletzt werden, deshalb auch das *Prinzip der absoluten Gewaltfreiheit*. Wer Gewalt ausübt, vergisst, wie sehr er selbst mit dem, den er quält oder unterdrückt, verbunden ist. Gewaltanwendung führt nach dem Prinzip des *karman* deshalb immer zu neuem Leid. Wer liebende Barmherzigkeit ausübt, erwirbt ein gutes *karman*, das näher an die geistige Befreiung führt. Die *karman*-Lehre nimmt dem Schicksal das Zufällige. Wer glaubt, dass das Schicksal blind sei, hat die Zusammenhänge des *karman* nicht erkannt.

Auch das, was wir als *Wirklichkeit* wahrnehmen, ist nicht einfach Abbild von etwas Gegebenem. Die Wirklichkeit ist eine aktive Konstruktion des Bewusstseins, die sich aus vorangegangenen Erfahrungen speist, die ihrerseits bereits karmisch bedingt sind. In Wirklichkeit haben die Erscheinungen keine Substanz in sich selbst, sondern sind vergängliche Momente eines Wechselspiels von Impulsen, die das erzeugen, was wir Wirklichkeit nennen. Der Versuch des Menschen, dieser Vergänglichkeit Dauer zu verleihen, kann deshalb nur in Leid enden. Dies gilt auch für die *Illusion eines aus sich heraus existierenden, autonomen Ichs*. Das Ich hat einen Durst nach Dasein und sucht dieses Begehren zu befriedigen, indem es sich intensiv an die Objekte heftet, die es zu diesem Zweck erkoren hat. Die Objekte werden dabei nicht als das wahrgenommen, was sie sind, sondern ausschließlich unter der egozentrischen Projektion des Begehrens bzw. des Hasses, wenn sich herausstellt, dass es nicht möglich ist, sie zu besitzen. Solange der Mensch an der Illusion des Ich festhält, bleiben deshalb auch Leiden und Anhaften als Ursache des Leidens erhalten.

Den Weg aus dieser Verstrickung hat Buddha in den sogenannten „*Vier edlen Wahrheiten*“ beschrieben: Danach ist die Ursache der Frustration das *Begehren*. Dieser Zusammenhang kann erkannt und aufgelöst werden. Dazu muss die falsche Wahrnehmung des Ich überwunden werden, und mit ihm das leidvolle Anhaften an den Objekten und Dingen der Welt. Der Weg dorthin besteht in der sukzessiven Rücknahme der Projektionen und damit auch des Anhaftens an die Welt, wie sie durch das Ich wahrgenommen wird. Dies kann vor allem in der Versenkung der Meditation erreicht werden. Wenn das ichhafte Begehren vollständig erloschen und die vollkommene Projektionsfreiheit verwirklicht ist, ist der

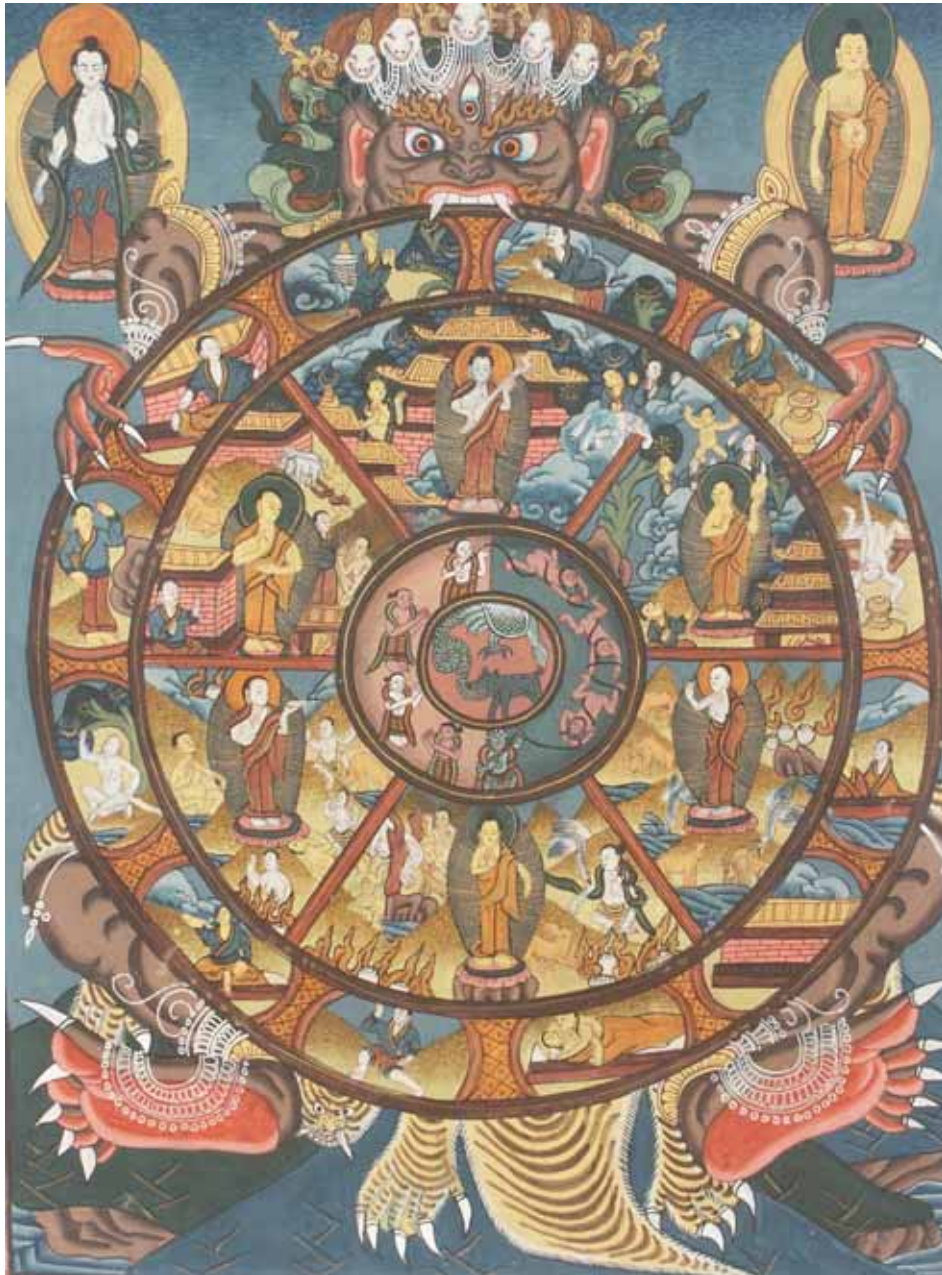
Bewusstseinszustand des Nirvana erreicht. *Sansara* ist der Kreislauf der Wiedergeburten, der symbolisch durch das Rad des Lebens dargestellt wird.

Das Rad des Lebens²

In der Nabe des Rades drehen sich Hahn, Schlange und Schwein, ineinander verknotet, als Symbole für Begierde, Hass und Unwissenheit, die das Lebensrad am Laufen halten. Um dieses Zentrum herum befinden sich Figuren in *aufstrebender* oder *absteigender* Bewegung. Der aufstrebende Weg in die besseren Wiedergeburten führt über das monastische (klösterliche) Dasein. Der absteigende Weg in die drei unteren Bereiche der *Tierwelt*, der *Hungergeister* und der *Höllen* ist die Folge eines Lebens, das dem Dharma nicht entspricht. In dem umgebenden Ring werden die drei guten und die drei üblen Wiedergeburtbereiche in drastischen Bildern dargestellt. Abgebildet ist:

- Der Bereich der Götter, die - zeitlich begrenzt – ihr gutes Karma genießen
- Der Bereich der eifersüchtigen Dämonen, die kämpfend den Göttern ihr Glück streitig machen wollen.
- Der Bereich der Menschen, die als einzige die Entscheidungsfreiheit haben, sich für die Praxis des Dharma zu entscheiden.
- Der Bereich der Tiere, der beklagenswert ist, weil die Tiere unter großer Knechtschaft leiden.
- Der Bereich der Hungergeister, die an einem extrem kleinen Schlund und einem übermäßig großen Bauch leiden, so dass ihre Gier nie gestillt wird.
- Der Bereich der Höllenwesen, die unter schrecklichen Qualen ihr *karman* ausleben müssen, bis es ausgeglichen ist und sie in besseren Bereichen wieder geboren werden.

² Vgl. dazu von Brück, S. 136 ff.



Der Radkranz schließlich besteht aus 12 Feldern, die sowohl vorwärts als auch rückwärts gelesen werden können und symbolisch die Kette der wechselseitigen Abhängigkeit der Erscheinungen darstellen:

- Die *Unwissenheit* wird durch eine blinde Frau symbolisiert.
- Die *karmischen Bildekräfte* werden durch einen Töpfer dargestellt, der ein Gefäß aus Ton formt.

- Das *Bewusstsein*, das Denken und Sinnesbewusstsein umfasst, wird als umher springender Affe versinnbildlicht.
- *Name und Form* erscheinen als Boot, das einen Fluss überquert.
- Die *sechs Sinne* sind ein Haus mit Fenstern.
- Die *Berührung* erscheint als Umarmung eines Liebespaars.
- Die *Empfindung* ist ein Pfeil, der in das Auge eindringt.
- Die *Begierde* erscheint als Mensch, der seinen Durst zu stillen versucht.
- Das *Ergreifen* ist das Pflücken einer Frucht von einem Baum.
- Das *Werden* wird durch eine Schwangere symbolisiert.
- *Geburt* wird durch eine Gebärende dargestellt.
- Alter und Tod werden durch einen Alten am Krückstock oder einen Leichnam versinnbildlicht (von Brück, S.138).

Das Rad wird vom *Herrn der Vergänglichkeit*, von *Mahakala*, dem Inbegriff der Zeit, umklammert. Oben rechts und links befinden sich ein predigender Bodisattwa und ein meditierender Buddha, die den Weg zum Nirvana weisen, ergänzt durch die entsprechende Sonnen- und Mondsymblik.

Von hier aus möchte ich zur Darstellung des Filmgeschehens übergehen und zu den Bildern und Worten, in denen die Lehre des Buddhismus dort Gestalt gewinnt.

Der Film

Der Film spielt – das ist eine seiner Besonderheiten – im wesentlichen vor einer einzigen Szenerie, nämlich einem von bewaldeten Bergen umgebenen See mit einer Insel, auf der ein kleiner Tempel steht. In dem Tempel wohnt ein Mönch zusammen mit seinem Schüler, einem kleinen, zu Beginn des Films etwa 5-jährigen Jungen. Um an das Ufer zu gelangen, müssen beide ein Boot benutzen. Die Landestelle am Ufer wird durch ein großes Tor markiert. Auf den Türflügeln sieht man zwei Schutzdämonen, die den Eingang zum See bewachen und für die Sicherheit der Überfahrt sorgen. Die Szenerie verändert sich mit dem Lauf der Jahreszeiten. Wir nehmen in wunderschönen Bildern an dem Werden und Vergehen der Natur teil, denen eine ähnliche Veränderung im Leben des Menschen entspricht. Auch der Mensch ist in das zyklische Werden und Vergehen der Natur eingebunden. Einer Sprache dafür bedarf es nicht. Die wenigen Sätze, die im Film vor allem dem Mönch in den Mund gelegt werden, beschreiben die Erfahrungen des Menschen im Kreislauf der Wiedergeburten und verweisen

auf den von Buddha gezeigten Weg der Befreiung aus diesem Kreislauf. Worte sind Bestandteil dieses Kreislaufs und haben im Film deshalb keine weiterführende Funktion. Das Tor am Ufer des Sees kann man auch als Grenze zwischen Innen- und Außenwelt verstehen: die Außenwelt als Rad des Lebens, das durch Abhängigkeit, Begierde, Hass und Anhaften in Gang gehalten wird, die Innenwelt als Ort, in dem der Mensch auf die Einwirkungen der Außenwelt reagiert, wobei der Mönch die Rolle des Über-Ich inne hat.

1. Frühling

Im ersten, dem Frühlingskapitel des Films, entschließt sich der kleine Junge, der dem Mönch als Schüler anvertraut ist, am Ufer des Sees nach Kräutern zu suchen. „Achte auf die Schlange“, sagt der Mönch, und während er später die Kräuter, die das Kind gepflückt hat, überprüft, zeigt er ihm, welche davon giftig sind: „Wenn Du davon isst, musst Du sterben.“ Das Kind selbst kann die Kräuter noch nicht unterscheiden. Der Mönch zeigt ihm, an welchen Blättern man das Gift erkennen kann, dessen Genuss zum Tode führt. Die Ähnlichkeit zum *christlichen Paradiesesmythos*, der mit dem Essen des Apfels und der Vertreibung aus dem Paradies endet, drängt sich in dieser Szene fast zwangsläufig auf.

Kurze Zeit darauf sehen wir, wie der Junge am Ufer des Sees nacheinander lustvoll einen Fisch, einen Frosch und eine Schlange mit einem Stein beschwert, wodurch sie in ihrer Bewegung massiv behindert werden. Sein Lehrer beobachtet ihn dabei aus dem Hintergrund, ohne einzugreifen. Nachts bindet er ihm im Schlaf aber selbst einen Stein auf den Rücken. Als der Junge ihn am Morgen bittet, ihn von dem Stein wieder zu befreien, weil er sich damit nicht bewegen könne, eröffnet ihm der Meister, dass er zunächst die Tiere von den Steinen befreien müsse. „Wenn eines stirbt, der Fisch, der Frosch oder auch die Schlange, dann wirst Du Dein Leben lang den Stein auf Deinem Herzen tragen.“ Zwei der Tiere, der Fisch und die Schlange, sind an dem Stein bereits gestorben. Als der Junge erkennt, was er getan hat, weint er bitterlich über seine Schuld. Das Weinen drückt mehr aus als die Verzweiflung eines kleinen Kindes über ein Unrecht, das es getan hat. Es ist, als habe der Junge in diesem Moment erkannt, wie unerbittlich jede Schuld sich rächt und wie unmöglich es ist, diesem *karman* zu entrinnen.

2. Sommer

Die Jahreszeit des Sommers steht unter dem Zeichen des Hahns als dem *Symbol sexueller Begierde*. Der mittlerweile zum Jüngling herangewachsene Schüler sieht auf einem Ausflug an Land, wie Schlangen sich paaren. Kurze Zeit darauf kommt eine Mutter mit einer gemütskranken Tochter auf die Insel, damit diese dort von ihrer Schwermut genesen solle. Der junge Mönch verliebt sich in das Mädchen und nähert sich ihm, wenn zunächst auch mit großen Scham- und Schuldgefühlen. Schließlich kommt es zur sexuellen Vereinigung zwischen den beiden. Der Koitus findet an dem gleichen Ort statt, an dem der junge Mönch früher auch die Tiere gequält hat; nun sehen wir ihn auf dem Heimweg die Frau lustvoll wie einen Stein auf dem Rücken tragen. Der Mönch warnt seinen Schüler: „Aus Begierde entsteht Abhängigkeit, und daraus erwachsen Mordgedanken.“ Der Schüler hört nicht auf ihn. Er verlässt seinen Lehrer und folgt dem Mädchen in die Außenwelt. Bei seiner Flucht nimmt er in seinem Rucksack den Buddha aus dem Tempel mit, der ihm wie ein Stein auf dem Rücken liegt.

3. Herbst

Es wird Herbst. Der alte Mönch liest zufällig in der Zeitung, dass sein Schüler wegen Mords gesucht wird. Er hat die Frau, die er liebte, umgebracht. Kurze Zeit darauf kommt der junge Mann selbst auf die Insel zurück, immer noch voll von Wut und Hass auf die Frau, die er aus Eifersucht umgebracht hat. „Mein einziges Vergehen war Liebe!“ sagt er seinem früheren Lehrer. „Das, was Dir gefällt, gefällt auch anderen. Da heißt es lernen, loszulassen“, ist die einzige Antwort des Meisters. Der junge Mann ist aber immer noch voller Wut, haut sein Messer, das noch von Blut befleckt ist, in den Boden und schneidet sich mit dem gleichen Messer schließlich auch die Haare ab. Dann verklebt er sich Nase, Mund, Augen und Ohren mit feuchtem Papier, auf das er vorher das Zeichen für „Geschlossen“ geschrieben hat. Er will sich auf diese Weise selbst ersticken. Aber der Mönch hindert ihn mit den Worten: „Selbst wenn Du andere einfach umbringst, Dich kannst Du nicht so einfach töten.“ Wer an Wiedergeburt glaubt, für den bietet auch der Suizid keinen Ausweg. „Man kann der Schuld so einfach nicht entrinnen“, sagt der Meister, peitscht ihn und hängt ihn schließlich an Stricken auf, die symbolisch auch für seine Verstrickung in die Begierden der Welt des Sansara stehen. Anschließend schreibt er mit dem Schwanz einer Katze, die hier symbolisch auch das Gesamt der Kreatur symbolisiert, die Zeichen des Diamant-Sutra in das Holz des Bodens vor dem

Tempel und befiehlt dem Verzweifelten: „Schneide diese Zeichen mit dem Messer aus. Zeichen für Zeichen wirst Du damit die Wut aus Deinem Herzen schneiden.“

Das *Diamant-Sutra* zählt zu den wichtigsten Texten des Mahayana-Buddhismus und enthält die grundlegende Lehre Buddhas, nach der die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Phänomene trügerisch ist, weil sie nur die Welt der Form widerspiegelt, während der andere, sinnlich nicht wahrnehmbare Teil die Welt der Leere ist, die jenseits aller Begriffe und damit auch jenseits von Geburt und Tod existiert. Trotzdem existieren die beiden Welten nicht als Gegensätze, sondern sind eins.

Während der junge Mann gehorcht und im Schweiß seines Angesichts die Zeichen des Diamant-Sutra in das Holz schnitzt, kommen zwei Polizisten aus der Außenwelt, um ihn zu verhaften. Auf Wunsch des Mönchs warten sie damit aber, bis der gesuchte Mörder das Werk vollendet hat. Durch die Ausstrahlung des heiligen Textes verändern sich die Polizisten während dieser Zeit auch selbst. Sie schießen nicht mehr aus Langeweile wahllos auf Büchsen im Wasser, sondern leuchten dem Schnitzer bei seiner Arbeit. Am Ende breitet einer von ihnen über den erschöpften jungen Mann, der vor Erschöpfung eingeschlafen ist, seine eigene Jacke und beide helfen, die eingeschnitzten Zeichen farbig auszumalen. Anschließend besteigen sie mit dem Mörder und der Katze das Boot und fahren zum Ufer. Während der Überfahrt stoppt der Meister mit der Kraft seiner Gedanken das Boot noch einmal für einen kurzen Augenblick. Der Gefangene dreht sich um und begegnet mit seinem Blick zum letzten Mal dem des Meisters, dann trennen sich ihre Wege. Aber nicht nur der Mörder, auch der Meister leistet Sühne für die Tat. Er legt seine Kleidung für seinen Nachfolger bereit und verbrennt sich selbst auf dem Boot. Während er zusammen mit dem Boot versinkt, schwimmt er in der Wiedergeburt als Schlange vom Boot zum Tempel, um Wache zu halten, bis sein Nachfolger dort einzieht.

4. Winter

Es ist Winter geworden. Der Mörder hat seine weltliche Strafe abgesessen und kommt auf die Insel zurück. Er zieht die Kleider seines Lehrmeisters an und beginnt, sich mit Joga und Meditation von seiner Anhaftung an die Verlockungen der Außenwelt zu befreien. Eine Frau mit verschleiertem Gesicht kommt über das Eis des Sees zum Tempel, um ihm ihr kleines Kind anzuvertrauen. Zwischen beiden besteht eine merkwürdige Vertrautheit, so als ob sie sich schon lange kannten. Wir wissen nicht, ob es sich dabei um die Reinkarnation seiner ermordeten Frau handelt, die, von eigener Schuld geschüttelt, wiederkehrt, um ihm nunmehr

zur Sühne ihr Kind anzuvertrauen. Der undurchsichtige Schleier der Frau kann symbolisch auch für die Unwissenheit stehen, aus der auch Begierde und Anhaften hervorgehen und die im Buddhismus durch eine blinde Frau dargestellt wird. Inbegriff des Anhaftens ist die Abhängigkeit des kleinen Kindes von der Mutter. Die Verzweiflung des kleinen Jungen, der im Film schreiend seiner ertrunkenen Mutter nachkrabbelt, gibt davon ein beredtes Zeugnis. Der zum Meister herangereifte Mönch steht vor der Aufgabe, dem heranwachsenden Kind den Weg aus dieser Anhaftung zu weisen. Schließlich steht die verschleierte Frau aber auch für die Schuld, die der Mörder auf sich geladen hat und die seitdem wie ein Stein auf ihm lastet. Es ist vermutlich kein Zufall, dass die Frau genau in jenem Loch im Eis des Sees ertrinkt, das der Mönch geschlagen hat, um sich darin zu waschen. So gesehen, trägt er ein zweites Mal die Schuld an ihrem Tode.

Nachdem der Mönch die Frau begraben hat, sehen wir ihn, wie er, den Stein seiner Schuld mit einem Strick an sich festgebunden und einen steinernen Buddha auf dem Rücken tragend, den Hang des Gebirges, das den See umgibt, hoch keucht, bis er schließlich den Gipfel des Berges erreicht hat. Dort setzt der die Buddhastatue, bei der es sich um den *Buddha der Zukunft* („der Liebende“) handelt, auf den Stein, als Zeichen der Hoffnung – Hoffnung, dass das Karma der Schuld gesühnt werden kann und Hoffnung für alle, die diesem Weg folgen wollen.

5. Frühling

Es ist wieder Frühling geworden, wir sehen den zum Meister herangereiften Mönch an der Seite seines neuen Schülers, der in einem unbewachten Augenblick voller Lust eine Schildkröte quält. Das Rad des Lebens bewegt sich weiter, so sicher, wie der Frühling dem Winter folgt.

Das ist die buddhistische Lesart des Films. Lassen sich von hier aus auch Überschneidungen zur Psychoanalyse erkennen? Dieser Frage möchte ich im letzten Teil meines Vortrags nachgehen.

Der Film von Kim Ki-Duk aus der Sicht der Psychoanalyse

Der Buddhismus ist 2500 Jahre älter als die Psychoanalyse. Er ist eine Religion, die sich auf eine spezifische Weltanschauung stützt, zu der unter anderem auch die Vorstellung der

Wiedergeburt zählt. Die Psychoanalyse ist keine Religion, im Gegenteil, sie hat als Kind der Aufklärung – angefangen mit Freud - der Religion lange Zeit hindurch eher ablehnend gegenüber gestanden. Sie verheißt auch keine Wiedergeburt, sondern ist eine Lehre von der psychischen Entwicklung des Menschen, die mit der Geburt beginnt und mit dem Tode endet. Dabei stützt sie sich über weite Strecken auf wissenschaftliche Befunde, die empirisch nachprüfbar sind. Trotzdem gibt es überraschenderweise eine ganze Reihe von Überschneidungen mit den Vorstellungen des Buddhismus, von denen ich im Folgenden drei näher untersuchen möchte, nämlich

1. den Begriff des *Begehrens* und damit auch den eines *autonomen Ichs*, die beide auch aus der Sicht der Psychoanalyse einer illusionären Verkennung unterliegen:.
2. die zentrale Rolle von *Schuld und Wiedergutmachung*, wie sie von Melanie Klein vor allem im Rahmen der depressiven Position betont werden; und
3. die *zentrale Bedeutung des Augenblicks*, die diesem in der psychoanalytischen Beziehung zukommt.

1. Was begehrt der Mensch aus der Sicht der Psychoanalyse?

Der Mensch ist, so Freud, ein Leben lang auf der Suche nach der Wiederherstellung eines primären Befriedigungserlebnisses, das mit der ersten Wiederholung aber bereits zu einem Erinnerungsbild geronnen ist, das der identischen Wiederholung im Wege steht (Freud 1900, S. 571). Der triebhafte Drang zurück zum Ursprung lässt sich dadurch aber nicht beirren, sondern verfolgt weiter das angestrebte Ziel. Zwischen der gesuchten und der erreichten Befriedigung besteht aber immer eine *Differenz*, die es dem Menschen nicht erlaubt, bei einer Situation oder einem Objekt länger zu verharren. Er muss sich vielmehr immer erneut auf eine Suche machen, mit der er sich gleichzeitig immer weiter vom Objekt des Ursprungs entfernt.

Lacan (1966/1975) platziert dieses ursprüngliche Objekt jenseits der symbolischen Ordnung, im nicht-symbolisierbaren „Realen“. Das verlorene Objekt kann deshalb auch nicht benannt werden, sondern schlägt sich nur negativ in einem Gefühl des *Mangels* nieder, und – unlösbar damit verknüpft - dem *Begehren*, das auf die Aufhebung des Mangels drängt, koste es, was es wolle. Im Laufe des Lebens heftet sich dieses Begehren selbst an immer neue Objekte, die die Behebung des Mangels zu versprechen scheinen. Das Begehren selbst bleibt aber grundsätzlich unstillbar, es sei denn im Tode, in dem die Symbolisierungen wieder in sich zusammen fallen. Denn alles, was wir mit der Bedeutungskette der Sprache zu fassen suchen,

verweist symbolisch immer bereits auf etwas Verlorenes, Abwesendes, das nie mehr eingeholt werden kann. Spätestens an dieser Stelle wird aber auch die Nähe zum Buddhismus erkennbar, der von der Verhaftung des Menschen an die Welt des Sansara spricht und damit eine ganz ähnliche Illusion beschreibt, die anstelle der erhofften Befriedigung den Menschen immer mehr in einen Zirkel von Leid, Trennung und Tod verstrickt.

Gleiches gilt auch für das scheinbar *autonome Ich des Menschen*. Ziel der psychoanalytischen Behandlung war es lange Zeit, dem Menschen zu einem autonomen, von seiner Umwelt weitgehend unabhängigen Ich zu verhelfen. Zumindest galt das für die in den USA weit verbreitete psychoanalytische Ichpsychologie. Es war vor allem Lacan, der die imaginäre Struktur dieses Ich entlarvte. Für ihn war sie ein Produkt des *Spiegelstadiums*, das das Kind im Alter von etwa 6 bis 18 Monaten durchläuft, also noch in der vorsprachlichen Phase, vor dem Eintritt in die symbolische Ordnung der Kultur (Lacan 1951). Das kleine Kind ist von seinem Spiegelbild fasziniert und nimmt es jubilierend in sich auf, ohne zu erkennen, dass diese Identifizierung auf einer Täuschung aufruht, wie alle Bilder und Vorstellungen, die dem Bereich des Imaginären entstammen und von unseren Phantasien und Wünschen genährt werden, denen keine objektive Realität entspricht. Lacan bezeichnet die imaginäre Ordnung deshalb auch als die Ordnung der oberflächlichen Erscheinungen (zit. nach Evans 1996/1997, S. 146 f.). Ein Leben allein in Spiegelbildern täuscht eine Wirklichkeit vor, die mit dem Mythos von Narziss verglichen werden kann, der sich in sein Spiegelbild verliebte und sich suizidierte, als er erkannte, welcher Täuschung er dabei erlegen war.

Die Psychoanalyse hat die Aufgabe, diese imaginären Produktionen in Worte zu kleiden und sie damit auf die symbolische Ebene zu heben. Ziel ist die *Rücknahme der Projektionen*, mit denen das Kind einmal die Welt überzogen hat, um sie nach seinen Vorstellungen und Bedürfnissen zu formen. Auch der Buddhismus spricht von der Rücknahme der Projektionen auf eine lediglich imaginierte Wirklichkeit, um die dahinter liegende Leere zu erkennen, die von keinem Begehren mehr gestört werden kann, als einem Zustand letztgültigen höchsten Glücks. Auf dem Weg dahin muss Sansara durchschritten werden. Psychoanalyse und Buddhismus verfolgen an dieser Stelle also ein Stück weit das gleiche Ziel, nämlich die damit verbundenen Illusionen ins Bewusstsein zu heben.

2. Die Rolle von Schuld und Wiedergutmachung

Das führt mich zu meinem *zweiten Vergleich*, in dem es um *Schuld, Trauer und das Bedürfnis nach Wiedergutmachung* geht. Im Zentrum der Psychoanalyse steht dabei Melanie Kleins Konzept der *depressiven Position*. Melanie Klein unterscheidet bei der Beschreibung menschlichen Handelns bekanntlich zwischen einer paranoid-schizoiden und einer depressiven Position. In der paranoid-schizoiden Position erlebt das Kind die Mutter und später der Erwachsene die Umwelt entweder als ganz gut oder als ganz böse. Liebe oder Hass, die sich auf den anderen richten, haben aus diesem Grunde hier eine *absolute Qualität*. Das Gegenüber wird dabei nicht als *ganzes Objekt* wahrgenommen, sondern immer nur als Teilobjekt, also entweder ausschließlich befriedigend oder aber ausschließlich versagend. Wenn Melanie Klein von der guten und der bösen Brust spricht, dann meint sie diese, vom Kind vorgenommene Aufspaltung der Mutter in solche ganz guten oder ganz bösen Teilobjekte. Anders ist es, wenn das Kind die Mutter als ganze Person wahrnimmt, von der sowohl das Gute als auch das Schlechte kommt. Der Hass gegenüber der Mutter kann sich dann nicht mehr ungeniert Bahn brechen, sondern wird durch das Schuldgefühl gebremst, die Mutter, von der auch das Gute kommt, durch die eigenen aggressiven Attacken irreparabel beschädigt zu haben. Diese Schuldgefühle können dramatische Ausmaße annehmen und erwecken deshalb das Bedürfnis nach Wiedergutmachung. Unerträglich werden diese Schuldgefühle dann, wenn keine Möglichkeit der Wiedergutmachung zu erkennen ist. Hinzu kommt das, was Winnicott als *Concern* beschrieben hat: eine tief verankerte Sorge um den anderen und dessen Wohlergehen. Im Film von Ki-Duk finden wir beides: Den jungen Mönch, der zum hasserfüllten Mörder geworden ist, weil die Frau, die er abgöttisch liebte, ihn mit einem anderen betrogen hat, und einen Mönch, dessen Schuld, die er schon als Kind auf sich geladen hatte, durch den Mord an der Frau ins Unerträgliche gewachsen ist und der diese Schuld durch Buße und Barmherzigkeit wieder gut zu machen sucht.

Im Film sind es Meditation, Askese und die Annahme der Lehren Buddhas, die diese Schuld zu tilgen helfen. In der Psychoanalyse sind es vor allem das Erkennen und Annehmen der eigenen Unvollkommenheit, die Trauer über das begangene Unrecht und die dadurch möglich gewordene positive Besetzung jener inneren Objekte, die bis dahin vor allem als Verfolger wahrgenommen wurden. Auch die Psychoanalyse kann den inneren Richter, der uns für unsere Schuld verurteilt, nicht gänzlich außer Kraft setzen, aber sie kann dazu beitragen, ihn gnädiger zu stimmen.

3. Die Bedeutung der Gegenwart

Der dritte und vielleicht wichtigste Vergleich zwischen Buddhismus und Psychoanalyse, den ich zum Schluss erwähnen möchte, liegt in der herausgehobenen *Bedeutung der Gegenwart* im Gegensatz zu Vergangenheit und Zukunft, in der sich die therapeutische Beziehung abspielt. Mit Stern (2005) könnte man auch von *Momenten der Begegnung* zwischen Psychoanalytiker und Analysand sprechen, in denen beide eine emotionale Erfahrung von Wahrheit miteinander teilen, nach der nichts mehr so ist, wie es vorher war. Immer handelt es dabei um eine Erfahrung im Hier und Jetzt, bei der die Frage nach der Ursache der Erfahrung in der Vergangenheit keine Rolle mehr spielt. Darin trifft sich die Psychoanalyse mit der buddhistischen Vorstellung von der Überwindung des Leidens, wie sie in dem berühmten *Gleichnis vom vergifteten Pfeil* ihren Ausdruck findet:

Wenn jemand – so Buddha - von einem vergifteten Pfeil getroffen wird und Freunde ihn zu einem Arzt bringen, um sein Leben zu retten, so wird dieser die ärztliche Hilfe nicht davon abhängig machen, zuerst zu erfahren, wer den Pfeil abgeschossen hat, sondern – seiner ärztlichen Rolle gemäß - versuchen, das Leiden des Patienten zu lindern. Die Frage nach dem Ursprung des Leidens könne demgegenüber endlose Antworten produzieren, die das Leiden nur weiter hinauszögern, ohne es zu heilen.

Eine Parallele dazu zeigt sich in der Art und Weise, wie der Analytiker dem Patienten zur Verfügung stehen soll: mit freischwebender Aufmerksamkeit, ganz den Einfällen des Patienten folgend, so Freud; oder - mit Bion – „ohne Erinnerung und Begehren (*no memory, no desire*), was nichts anderes heißt, als dass eine Analysestunde sich weder an Vergangenheit noch an der Zukunft orientieren soll. Das einzige, was in der Stunde wichtig ist, ist die Entdeckung von etwas bis dahin Unbekanntem, Neuem (Bion 1967, S. 22 f.). Die emotionale Wahrheit einer Sitzung, die daraus entstehen kann und von Analytiker und Analysand geteilt wird, hat für Bion eine spirituelle Qualität.

Realiter findet eine solche Begegnung auch in der psychoanalytischen Behandlung eher selten statt. Aber allein die Idee der Möglichkeit einer solchen Begegnung zeigt, wohin die psychoanalytische Behandlung führen kann und welche über das Alltägliche hinausführenden Erfahrungen dabei möglich sind, wenn beide, Analytiker und Analysand, es wagen, sich ganz auf die Erfahrung von Gegenwart einzulassen. Die psychoanalytische Behandlung ersetzt

keine Meditation. Sie führt auch nicht endgültig aus den Täuschungen von Sansara, aus dem Rad des Lebens, hinaus. Und schon gar nicht ins Nirvana. Aber sie kann einem Patienten über die Heilung seiner Symptome hinaus vielleicht ein kleines Stück des Wegs in diese Richtung weisen. Das Gleiche können wir, glaube ich, auch für diesen Film sagen.

Literaturverzeichnis

Bion, W. R. (1967). Anmerkungen zu Erinnerung und Wunsch. In E. B. Spillius (Hrsg.). Melanie Klein Heute. Entwicklungen in Theorie und Praxis. Bd. 2: Anwendungen. München und Wien, Verlag Internationale Psychoanalyse: 22-28.

Brück, M. von (2007). Einführung in den Buddhismus. Frankfurt am Main und Leipzig., Verlag der Weltreligionen.

Epstein, M. (2006). The structure of no structure. Winnicott's concept of unintegration and the Buddhist notion of no-self. In D. M. Black. Psychoanalysis and Religion in the 21th Century. Competitors or Collaborateurs? London New York, Routledge: 223-233.

Evans, D. (1996). Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse. Wien, Turia + Kant.

Freud, S. (1900). Die Traumdeutung. GW II/III, Frankfurt a. M., Fischer.

Lacan, J. (1951). Some reflections on the ego. Int J Psycho-Anal 34: 11-17.

Lacan, J. (1966/1975): Schriften II. Olten, Walter-Verlag 1975

Stern, D. N. (2005). Der Gegenwartsmoment. Veränderungsprozesse in Psychoanalyse, Psychotherapie und Alltag. Frankfurt a. M., Brandes & Apsel.

Nur zum persönlichen Gebrauch!

Alle Rechte vorbehalten

Adresse der Autorin:

Prof. Dr. Christa Rohde-Dachser

Colmarstr.2

30559 Hannover

Email: rohde-dachser@crdh.de