

Helmwart Hierdeis (Hg.)

# Wie hältst du's mit dem Tod?

Erfahrungen und Reflexionen  
in der Psychoanalyse



V&R

Helmwart Hierdeis, Wie hältst du's mit dem Tod?

V&R

Helmwart Hierdeis, Wie hältst du's mit dem Tod?

Helmwart Hierdeis, Wie hältst du's mit dem Tod?

Helmwart Hierdeis (Hg.)

# **Wie hältst du's mit dem Tod?**

Erfahrungen und Reflexionen in der Psychoanalyse

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 4 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-647-40243-7

Umschlagabbildung: © Irmgard Hierdeis

»Mors et vita duello« (Öl auf Holz; Ausschnitt)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Umschlag: SchwabScantechnik, Göttingen

Druck und Bindung: e Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Helmwart Hierdeis	
Einleitung .....	7
Tilmann Moser	
Psychoanalyse und Tod. Ein teilweise autobiographischer Essay .....	34
Bernd Nitzschke	
»Wir und der Tod« – hundert Jahre später. Ein Nachtrag zu einem Vortrag Sigmund Freuds aus dem Ersten Weltkrieg ..	56
Günther Bittner	
» ... noch heute eine Rotte von Mördern«. Ein Versuch, Freuds Vorstellung einer instinktiv verwurzelten Destruktionslust zu rehabilitieren .....	76
Wolfgang Wiedemann	
Die Psychoanalyse, der Tod und die Trennung der Liebenden. Ein Erfahrungsbericht .....	105
Angelika Staehle	
»Sag mir, wo die Blumen sind«. Zur Erfahrung von Verlust, Vergänglichkeit und Trauer im Leben und in psychoanalytischen Behandlungen .....	137

---

Hans-Werner Saloga	
»Kennst du denn den Tod?« Der Kinderanalytiker und der Tod – ein unauflösbarer (Lebens-)Konflikt? . . . . .	169
Arne Burchartz	
Das Kind, der Tod und der Analytiker . . . . .	191
Brigitte Boothe	
»... wenn ich auf das Ende sehe« – Wie viel Zeit bleibt bis zum Tod? Dynamik der Veränderung als lebenslanges Geschehen . . . . .	223
Edith Seifert	
Vom Nichtverstehen, dem Todestrieb und anderen Todesphänomenen der Psychoanalyse. Eine persönliche Theoriegeschichte . . . . .	248
Die Autoren . . . . .	262

Helmwart Hierdeis

## Einleitung

[...] der Tod erhellt mit seinem stillschweigenden Glanz das, was vorher geschehen ist [...], was für sich selbst im Dunkel lag [...]

*Javier Mariás (2000)*

[...] wie wenig die Psychoanalyse in ihrer Theorie den Tod des Menschen einbezieht, außer dass er immer als ein »fact of life« beschrieben wird.

*Christa Rohde-Dachser (2013)*

### »Mitten in dem Leben ...«

Begegnungen mit dem Tod, Gedanken an ihn und die Angst vor ihm begleiten uns ein Leben lang. Das sagt sich leicht dahin, weil die Tatsache so offensichtlich ist, dass es banal erscheint, sie auszusprechen. Ohne Gewicht bleibt der Satz jedoch nur, wenn sich keine Frage anschließt, zum Beispiel die nach seiner Bedeutung für unser persönliches Leben. Dann nämlich stellt sich schnell heraus, dass wir uns vom Tod zwar bedroht fühlen, aber keine passenden Worte finden, mit denen wir den Auslöser der Bedrohung beschreiben sollen. Es gibt hinsichtlich des Todes nur Außenansichten und keine authentische Erfahrung (vgl. Macho, 2000, S. 91 f.). Seine »Unerlebbarkeit«, so Hans Blumenberg, »ist keine Spitzfindigkeit der Sprachanleitung: Man muß noch leben, um erleben zu können, und ›bewußt‹ gestorben – wie immer wieder ein Neugieriger sich



seinen Tod wünscht – werden nur Vortode« (Blumenberg, 1998, S. 213 f.; vgl. Han, 1998, S. 9 ff.).

Damit das Bedrohliche sie nicht überwältigt, ignorieren die Menschen den Tod (vgl. Freud, 1915b, S. 341), oder sie »erschaffen sich [...] eine innere Welt, die es ermöglicht, sich mit dem Wissen um den Tod, der damit verbundenen Todesangst, der Sehnsucht nach Selbstauflösung und dem gleichzeitigen Wunsch nach Auferstehung oder Wiedergeburt kreativ auseinanderzusetzen« (Rohde-Dachser, 1998, S. 404; vgl. Nitzschke, 1996a, S. 88 f.). So erfinden sie Metaphern: Der Tod sei dem »Schlaf« vergleichbar, der »Nacht«, der »Stille«, dem »Traum«, einem »Übergang«, einer »Brücke« (vgl. Schmauks, 2009, S. 172 ff.). Sie sprechen vom »Jenseits«, von der »ewigen Heimat«, vom »Heimgang«, vom »Drüben«, von der »anderen Welt«, vom »Vorausgehen«. Wo solche Bilder dem Beängstigenden nicht gerecht werden, erhält der Tod menschliche Gestalt: als »Schnitter«, als »Knochen- oder Sensenmann«, als »grymmyger tilger aller landt, schedlicher ächter aller welte, freysamer (= schrecklicher, unerbittlicher; H. H.) mörder aller lewt« (Johannes von Tepl, ca.1449/2012, S. 6).

Seine Aggressivität kann aber auch verleugnet werden. Dann wird er als »süßer Tod«, »Erlöser«, »Gevatter Tod« und »Freund Hein« zum (meist männlichen) Vertrauten, zum persönlichen Gegenüber, zum imaginären Gesprächspartner (vgl. Schiek, 2000), erhält er seinen Platz in Szenerien des Lebenslaufs (vgl. Röhrich, 1973, S. 1078 ff.), oder der unbewusste Wunsch, ihm seinen Schrecken zu nehmen, verwandelt ihn in ein kleines, pflegebedürftiges Wesen, wie das ein Traum zum Ausdruck bringt, den Gudrun Schiek ihrem »Lieben Tod« in einem »Brief« mitteilt: »Weißt Du was, Tod? Heute nacht träumte mir von Dir. Diesem Traum war ich in meinen Tagträumen bereits sehr nahe gewesen. Aber erst in diesem Nachtraum wagte ich den konsequenten Schritt. Also: Du saßest vor mir wie ein kleines, mageres Tier ohne Fell, nackt also. Du erinnerstest mich auch an eine Art Puppe, obwohl ich nie ein Verhältnis zu Puppen gehabt hatte. Du wolltest von mir gewiegt und gestreichelt werden, und Du schnurrtest leise. Auf eine bestimmte, mir nicht ganz klare Weise tatest Du mir auch leid, Tod.

Plötzlich, als ich Dich in meinen Armen wiegte, redete ich Dich an mit ›Tödchen‹. Da lächeltest Du. Also kann es eigentlich nicht ungehörig oder gar obszön von mir gewesen sein, denn Du warst einverstanden mit dieser Anrede« (Schiek, 2000, S. 8).

Sich den Tod klein zu halten und dadurch das Machtverhältnis umzukehren, wäre die eine, am Traum als Wunscherfüllung orientierte Deutung. Ich halte auch eine andere für denkbar: Der Tod ist für die Träumerin nicht der Fremde, der von außen kommt. Er wächst in ihr und aus ihr heraus als Ähnliches und Unähnliches zugleich, er will angenommen und angesprochen werden – wie ein eigenes Kind.

Die bildhaften Verkörperungen des Todes, in welcher Form auch immer sie uns begegnen, entsprechen einerseits seiner Unanschaulichkeit, andererseits unserer sprachlichen Ohnmacht angesichts seiner nicht bewusst erfahrbaren Wirklichkeit. Wir können nur in Bildern unserer Wahrnehmungen, in diesem Fall des Lebendigen, denken – das gilt auch für die Poesie, selbst wenn sie um vieles erfindungsreicher ist –, heftig angetrieben von unseren Selbsterhaltungsimpulsen. In seinen »Diktaten über Sterben und Tod« schreibt Peter Noll wenige Monate vor seinem Tod: »Leben kann nicht nur, Leben will auch nicht den Tod kennen, kann es nicht wollen, Leben kann nur leben wollen« (Noll, 1984, S. 13). Und Bernd Nitzschke übersetzt Freuds Auffassung, der Mensch sei »von seiner Unsterblichkeit überzeugt« (1915b, S. 341) so: »Das ›Unbewusste‹ glaubt nicht an den (eigenen) Tod. Vielmehr besteht es aus dem Wunsch nach dem ewigen (eigenen) Leben. [...] Der Ort des ewigen Lebens ist der unbewusste Wunsch, den SCHOPENHAUER als den ›Willen zum Leben‹, als Perpetuum mobile, bestimmt hätte« (Nitzschke, 1996b, S. 143; vgl. Bittner, 2012).

Mit zunehmendem Alter, mit dem Blick auf das nahende Ende oder durch bedrohliche Lebensumstände erhält das Nachdenken über sich selbst, über die Beziehungen zu den Mitmenschen, den Beruf, die Geschichte, die gesellschaftliche und kulturelle Situation, über das Leben also, eine besondere Intensität und Kontur. Vom Lebensende und den damit einhergehenden Einschränkungen her und unter dem Vibrationsdruck der mit uns und um uns herum

Alternden, Erkrankenden und Sterbenden sehen wir uns und die Welt anders und gewichten neu. Unsere persönlichen Auffassungen von Leben und Tod werden relevanter für die Art und Weise, wie wir die verbleibende Lebenszeit einschätzen und wie wir unser Leben führen. Das gilt, unabhängig vom Alter, besonders für Menschen, die das Ende ihres Lebens aufgrund von tödlichen Erkrankungen unmittelbar vor sich haben.

Das war zwangsläufig so, seitdem der Mensch ein reflexives Verhältnis zu sich entwickelt hat. Seit den Anfängen der Schriftkultur finden sich, wie die Schöpfungsmythen zeigen, auch lesbare Zeugnisse dafür. Sie belegen zugleich, wie sehr die Eigenart der Phantasmen vom Tod (als Gericht oder absolutes Ende bzw. als Durchgang zu Schmerzlosigkeit, Freiheit, Vollkommenheit und Glück) über vorausgehende Ängste, Panik und Fluchtversuche oder Ruhe, wenn nicht gar freudige Erwartung entscheidet (vgl. z. B. Ariès, 1982/2009). Auch in der Gegenwart gibt es zahlreiche, unter ihnen viele berührende Zeugnisse darüber, wie ältere Menschen ihr Leben angesichts des näherkommenden Lebensendes bedenken (z. B. Vogt, 1981; Schiek, 2000; Walser, 2010; Auster, 2013; Canetti, 2014) und wie von tödlicher Krankheit Betroffene sich gegen ihr Schicksal auflehnen oder versuchen, das Sterben zu einem sinnvollen Teil der verbleibenden Lebenszeit zu machen (z. B. Zorn, 1979; Noll, 1984; Brodkey, 1996; Wilber, 1996; Herrndorf, 2013; Hitchens, 2013).

## Der blinde Fleck der Psychoanalyse

Für den Psychoanalytiker gehören Begegnungen und Auseinandersetzungen mit den Todeserfahrungen, -erwartungen, -phantasien, -ängsten, -wünschen und -sehnsüchten seiner Patientinnen und Patienten zum Beruf. Sie haben oft mit dem realen Tod zu tun, oft aber auch damit, dass der analytische Prozess als »tot« erlebt wird oder dass beide Seiten das Ende der psychoanalytischen Beziehung wie einen Prozess des Sterbens wahrnehmen – vor allem wenn es

dort »um Leben und Tod« ging (Rohde-Dachser, 1998a; vgl. Freud, 1916–17g; Caruso, 1974; Ogden, 1998, S. 1087 ff.; Herberth, 1999, S. 261 ff.; Schlösser u. Höhfeld, 1999; Schafer, 1999, S. 243 ff.; Junkers, 2013). Er bemüht sich für sich selbst und mit seinem jeweiligen Gegenüber darum, die damit verbundenen Gefühle und Vorstellungen zu erkennen, zu deuten, zu verstehen und zu symbolisieren (vgl. Ogden, 1998, S. 1069), bei Verlusten »Trauerarbeit« zu leisten mit dem Ziel, die »Besetzung« von den verlorengegangenen Objekten abzuziehen oder sie umzuwandeln, damit die Libido sich auf neue Objekte richten kann, wie Freud das in »Trauer und Melancholie« beschrieben hat (Freud, 1916–17g, S. 427 ff.). Sofern diese Arbeit das Sterben und den Tod der anderen betrifft, nehmen Analytiker sie, wie die reichhaltige Literatur gerade hierzu belegt, immer wieder auf sich (siehe dazu auch den Beitrag von Wolfgang Wiedemann in diesem Band).

Es ist unbestritten, dass der Tod anderer Menschen auf der Grundlage eines offenen und offensiven Verhältnisses zum eigenen Tod eher bewältigt werden kann, als wenn die Realität der eigenen Vergänglichkeit ausgeblendet (verdrängt) wird. Durch die Auseinandersetzung damit macht »das Gefühl des passiven Ausgeliefertseins an den Tod [...] einer aktiven Gestaltung Platz [...]. Jedes Phantasma über den Tod ist damit gleichzeitig eine Form der Todesüberwindung« (Rohde-Dachser, 1998b).

So sehr jedoch die Psychoanalyse ansonsten auf einer sorgfältigen Analyse der Gegenübertragung besteht, bildet sich diese Annahme in ihren öffentlichen Diskursen kaum ab. Es sieht im Gegenteil eher so aus, als hätte sie, von Ausnahmen abgesehen (vgl. Eissler, 1955/1978, S. 183 ff.; de M'Uzan, 1998, S. 1049 ff.; Ogden, 1998, S. 1087 ff.; Bittner, 1984/1995, 2012; Junkers, 2013; de M'Uzan, 1968/2014), für das Thema noch keine Sprache gefunden und weiche ihm aus. »In der Regel [...] herrscht bei den Analytikern eine selbstverständliche Abstinenzhaltung gegenüber Sterben und Tod einzelner Menschen bei gleichzeitiger Bereitschaft, über den Todestrieb und das Unbehagen in der Kultur zu diskutieren« (Biermann, 2008, S. 193). Das gilt erst recht, was ihre eigenen Destruktionswünsche und ihre eigenen Schuldgefühle – auch gegenüber Patienten –

angeht. Das Sprechen über Todestheorien hilft die Frage abzuwehren, auf welcher vielfältigen Weise der Tod unser eigenes Thema ist. Ich bezweifle, dass für das Abstandhalten oder Sich-Einmauern der Analytiker eine »strukturelle Reaktionsbildung gegenüber Tod« (Biermann, S. 193) verantwortlich ist. Es gibt schließlich ein legitimes Bedürfnis, sich vor einer Überwältigung durch die eigenen Gefühle zu schützen, weil sie letztlich dem Patienten schaden würde (siehe dazu auch den Beitrag von Nitzschke in diesem Band). Aber unzweifelhaft kann die Psychoanalyse auch hinreichend Rechtfertigungen für Rückzüge liefern. Darauf hat schon Freud hingewiesen, als er von Analytikern sprach, die mit Hilfe der Psychoanalyse gelernt hätten, »Abwehrmechanismen anzuwenden, die ihnen gestatten, Folgerungen und Forderungen der Analyse von der eigenen Person abzulenken, wahrscheinlich, indem sie sie an andere richten, so daß sie selbst bleiben, wie sie sind und sich dem kritisierenden und korrigierenden Einfluß der Analyse entziehen können« (1937c, S. 95). Gerade seine Abstinenzregel (Freud, 1915a, S. 313) lässt sich zur Rechtfertigung einer strengen Grenzziehung zwischen Analytiker und Patient heranziehen.

Das möchte ich mit einer Episode aus meiner Ausbildungszeit illustrieren: In einer Kontrollgruppe während der ersten selbständigen Analysen hatte ich einen Fall vorzutragen. Ich berichtete von einer jungen Frau, die mir nach einem längeren Aufenthalt in der Psychiatrie (Medikamentenmissbrauch, mehrere Suizidversuche) zur ambulanten Weiterbehandlung zugewiesen worden war: Sie war gegen Ende einer der ersten Stunden nach einer stockenden und von Weinen unterbrochenen Erzählung plötzlich aufgestanden und zum Fenster gegangen, hatte die Rechte um den Fenstergriff gelegt und gesagt: »Es wäre sowieso besser, wenn ich einen Strick nehmen und mich aufhängen würde.« Während ich in Panik überlegte, ob ich es noch schaffen würde, sie zurückzuhalten, wenn sie das Fenster öffnen sollte, kehrte sie zurück und setzte sich wieder. Nach wenigen Minuten des Schweigens sah sie auf die Uhr und stand auf. Unter der Türe gab sie mir die Hand und sagte: »Ich frage mich, warum Sie mir nicht schon längst abgesprungen sind.« Meine Antwort: »Ich bin immer da, es sei denn, plötzliche

Verblödung, Krankheit oder Tod hindern mich daran.« Sie blickte mich einen Augenblick verwundert an, schüttelte den Kopf und wandte sich dann zum Gehen. – Die Gruppe reagierte unruhig und schaute gebannt auf den Kontrollanalytiker. Der meinte unfreundlich: »Was für ein Teufel hat Sie denn geritten, eine solche Bemerkung zu machen! Halten Sie *das* für Abstinenz?«

Ich muss die Form meiner Entgegnung an die Patientin nicht verteidigen. Meine Antwort auf ihre Bemerkung war, unter dem Eindruck des Vorangegangenen, ein spontanes und mit Sicherheit kein analytisches Angebot, sie zu halten. Im ersten Augenblick verstand ich die Äußerung des Supervisors als Akt öffentlicher symbolischer Eliminierung. Was ich seinerzeit noch nicht wahrnehmen konnte, mir später jedoch immer deutlicher wurde: Mit der (vielleicht auch dem Druck des Augenblicks und der Gruppe geschuldeten) heftigen Zurückweisung meiner Äußerung als Verletzung der Abstinenz schützte der Kontrollanalytiker sich selbst davor, meine (und seine) Ängste zur Sprache zu bringen. Seine Kritik an der Methode bewahrte ihn auch vor einer Analyse der therapeutischen Beziehung, bei der er sich selbst hätte öffnen müssen. Sie rettete ihn davor, dem Problem nachzugehen, wie mit der Überzeugung von der Sinnlosigkeit des Lebens bei Patientinnen und Patienten umzugehen ist, wenn der Analytiker selbst keinen übergeordneten Sinn erkennt und nicht in bloße Tautologien flüchten will (vgl. Eissler, 1955/1978, S. 184 f.). Schließlich wehrte er die ihn möglicherweise noch stärker beunruhigende Frage ab, welche Folgen der Suizid der Patientin (eines Patienten) in der Analysestunde für mich und die Institution hätte nach sich ziehen können. Alles in allem war auch seine Replik keinesfalls analytisch.

Der Einzelfall verweist wie gesagt auf ein allgemeines Problem, und zwar nicht nur der psychoanalytischen Ausbildung (vgl. Cremerius, 1987, S. 1067 ff.; Weber, 2004, S. 251 ff.; Wiegand-Greife u. Schumacher, 2006; Hierdeis, 2013b, S. 21). Es könnte nämlich sein, dass Lehr-, Kontroll- und Selbstanalysen und mit ihnen die therapeutischen Prozesse einen blinden Fleck dort aufweisen, wo es bei besonders konflikthafter Themen – und der Tod ist das Konfliktthema par excellence – um die Wirkung von »Abwehrmechanis-

men« auf den Habitus des Analytikers geht. Freud hat im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur psychischen Ökonomie deren Ambivalenz hervorgehoben: »Die Abwehrmechanismen dienen der Absicht, Gefahren abzuhalten. Es ist unbestreitbar, dass ihnen solches gelingt; es ist zweifelhaft, ob das Ich während seiner Entwicklung völlig auf sie verzichten kann, aber es ist auch sicher, dass sie selbst zu Gefahren werden können [...]. Jede Person verwendet natürlich nicht alle möglichen Abwehrmechanismen, sondern nur eine gewisse Anzahl von ihnen, aber diese fixieren sich im Ich, sie werden regelmäßige Reaktionsweisen des Charakters, die durchs ganze Leben wiederholt werden, so oft eine der ursprünglichen Situation ähnliche wiederkehrt. Damit werden sie zu Infantilismen« (Freud, 1937c, S. 82 f.).

Mit den »Infantilismen« verhält es sich wie mit den »Neurosen«. Ganz verliert sie nicht einmal der Analytiker, der doch die professionellen Prozesse der Selbstaufklärung und Durcharbeitung durchlaufen hat und weiterhin durchläuft. Auch sein Unbewusstes ist keine »Zuydersee«, die sich »trockenlegen« lässt (vgl. Freud, 1933a, S. 86), sondern bleibt zu weiten Teilen »terra incognita« (vgl. Kristeva, 1990). Nur gehört es zu seinem Beruf, die Selbstanalyse weiter zu treiben als sein Patient, damit er ihm standhalten und ihm helfen kann (vgl. Freud, 1937c, S. 94). Auf das Todesthema und die Episode bezogen: Er muss den Ort seiner Ängste und seine Fluchtwege kennen, und er muss wissen, wie stark seine Neigung ist, sie zu begehen. Auf eine solche Wachsamkeit sich selbst gegenüber läuft die »unendliche Analyse« letzten Endes hinaus (Freud, 1937c, S. 59 ff.). Wie schwer das im Angesicht gerade des »sterbenden Patienten« werden kann, hat Kurt R. Eissler in seltener Radikalität offengelegt (Eissler, 1955/1978, S. 183 f.).

## Und Sigmund Freud?

### Theorie und Leben

Ein hervorstechendes Merkmal der Freud'schen Theoriearbeit ist ihr Bezug zu bestimmten Phasen seines Lebens (vgl. de M'Uzan, 1968/2014, S. 147 ff.). In der »Traumdeutung« (1900a) ist er sein eigenes Forschungsobjekt, dessen Erfahrungen und Deutungen er daraufhin überprüft, ob sie sich ins Allgemeine heben lassen, und mit Beginn seiner Krebserkrankung (1923) beginnt eine erneute und intensive Form der Selbsttheoretisierung, die bis zu seinem Tod andauert. Sie tritt aber nicht deutlich zutage, weil Freud es trotz der Ich-Form seiner Abhandlungen vermeidet, seine Person in ihnen auszustellen. Wer in seinen Tagebüchern und »Chroniken« mehr entdecken will, macht die Beobachtung, dass er auch dort im Hinblick auf die eigene Person nicht gerade auskunftsfreudig war. Für Michael Molnar, der Freuds persönliche Aufzeichnungen aus den Jahren 1929–1939 ediert hat (Molnar, 1996), ist die »extreme Kürze der Einträge [...] ein Indiz für Freuds Haltung, nur das absolute Minimum über seine eigenen Angelegenheiten preiszugeben« (S. 14). So ist aus den theoretischen Arbeiten im Hinblick auf sein Leben nur schwer etwas herauszuholen. Ein anderes Bild vermitteln seine Briefe. Sie machen sehr viel mehr an Zusammenhängen zwischen seinen Lebensumständen und der Theoriebildung sichtbar, als Freud selbst aufgedeckt haben wollte. Schließlich war es ihm darum zu tun, den Wissenschaftsanspruch der Psychoanalyse unter allen Umständen hochzuhalten, und er konnte durchaus gekränkt reagieren, wenn andere ihm unterstellten, seine Theorien beruhten nur auf subjektiven Erfahrungen. Dennoch ließe sich eine ganze Reihe solcher offenkundigen Verbindungen zwischen »Leben und Tod« bei ihm auflisten. Ich hebe nur einige wenige heraus:

- Freud hat schon im Alter von vierzig Jahren versucht, »sein voraussichtliches Lebensalter anhand von Biorhythmen, Vererbung und Aberglauben zu berechnen« (Molnar, 1996, S. 22).
- Im Vorwort zur 2. Auflage der »Traumdeutung« von 1908 sieht er die Arbeit an diesem Buch als »Selbstanalyse« an, mit der er



- auf den Tod seines Vaters, »den einschneidendsten Verlust im Leben eines Mannes«, reagiert habe (Freud, 1900a, S. X).
- Die hochtechnisierte und massenhafte gegenseitige Gewalt im Ersten Weltkrieg und die Sorge um seinen an der Front stehenden Sohn Martin bringen ihn schon 1915 dazu, nicht mehr im Sexualtrieb, sondern im »Todestrieb« die eigentliche Bedrohung für Kultur und Menschheit zu sehen (Freud, 1915i/1991).
  - In einem Brief an Sándor Ferenczi vom 20.11.1917 spricht er von einer »Vorahnung«, er werde im Februar 1918 sterben (zit. nach Molnar, 1996, S. 14).
  - Seine Krebserkrankung zwingt ihn von 1923 an bis zu seinem Tod, insgesamt dreißig Operationen über sich ergehen zu lassen (Schur, 1973/1982, S. 413 ff.; Jones, 2007, S. 119 ff.).
  - 1929 schreibt er in einem Brief an Ernest Jones (ganz im Sinne seiner Todestrieb-Theorie) im Hinblick auf die noch vor ihm liegende Zeit von einer »Senkung der Lebenskurve« und schließt: »Ich glaube, ich habe ein Recht auf Ruhe« (zit. nach Molnar, 1996, S. 19).
  - Die militärische Hochrüstung der europäischen Mächte in den 1920er Jahren und der aufkommende antisemitische Nationalsozialismus lassen Freud im »Unbehagen in der Kultur« (1930a) daran zweifeln, ob der »Eros« noch einmal in der Lage sein wird, sich gegen »Thanatos« zu behaupten (1930a, S. 506).

Seine eigene langjährige Todesgestimmtheit, das Sterben der anderen um ihn herum und die Ängste um sie, die Bedrohung des Menschen und seiner Kultur durch seine Destruktivität und die sich aufdrängenden Zeichen seines eigenen Todes beeinflussten demnach nicht nur sein Lebensgefühl, sondern sichtbar auch seine thematischen Schwerpunkte. Welchen Einfluss die persönliche Todesthematik auf seine Analysen hatte, die er erst unmittelbar vor seinem Tod beendete (Jones, 2007, S. 282), darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen. Seine ihm verbleibende Lebenszeit schätzte er realistisch ein, die historische Entwicklung pessimistisch: »Ich sehe eine Wolke von Unheil die Welt überziehen, selbst meine kleine eigene Welt«, schrieb er im Februar 1935 an Arnold

Zweig (zit. nach Schur, 1973/1982, S. 538). Dennoch verfiel er nicht in eine vorzeitige psychische und geistige Totenstarre, sondern korrespondierte und arbeitete – gefasst und ohne sichtbare Zeichen von Angst – bis zuletzt.

## Vergänglichkeit und Trauer

Die Jahre 1915 und 1916 sind bei Freud im Hinblick auf den Themenkomplex »Tod – Todestrieb – Schuld – Vergänglichkeit – Trauer« von besonderem Gewicht. In diesen Jahren entstehen die beiden vor dem Hintergrund des Krieges entstandenen Essays »Zeitgemäßes über Leben und Tod« (Freud, 1915b) und »Wir und der Tod« (1915i), zeitgleich »Trauer und Melancholie« (1916–17g, S. 427 ff.). Sie lassen sich als Vorarbeiten zu seiner systematischen Abhandlung »Jenseits des Lustprinzips« (1920g) lesen. Da sich in diesem Buch besonders Günther Bittner und Bernd Nitzschke auf sie berufen, möchte ich den gleichfalls 1915 erschienenen Essay Freuds mit dem Titel »Vergänglichkeit« (Freud, 1916–17c, S. 357 ff.) ins Spiel bringen, weil es dem Verfasser hier in Form einer Erzählung gelingt, in wenigen Sätzen die beiden wichtigsten Funktionen der »Trauer« zu veranschaulichen: als Ausdruck der Wertschätzung dessen, was der Mensch liebt oder geliebt hat, und als Übergang zu einer neuen Objektliebe und damit zu einer neuen Lebensintensität (siehe dazu auch den Beitrag von Angelika Staehle in diesem Band).

Freud erzählt also, er sei mit zwei Freunden durch eine blühende Sommerlandschaft gegangen. Einer der beiden, ein junger Dichter – nach Max Schur (1973/1982, S. 360) handelte es sich um Rainer Maria Rilke, nach Matthew von Unwerth (2006) ist die Erzählung reine Fiktion –, habe zwar die herrliche Natur bewundert, sich an ihr aber nicht freuen können. Zu sehr habe ihn die Vorstellung gestört, dass das Schöne schon bald vergangen sei, ebenso wie alles andere, was Natur und Kultur an Herrlichem und Erhabenem hervorgebracht hätten (Freud, 1916–17c, S. 358). Freud führt diese Betrachtungsweise zwar mit einem freundlich-ironischen Unterton auf den »schmerzlichen Weltüberdruß des jungen Dichters«

(S. 358) zurück, aber er muss ihm im Nachhinein recht geben. Als er den Essay verfasst, ist das erste Jahr des Ersten Weltkriegs gerade vorüber, und der hat in noch nie dagewesener Weise gezeigt, mit welcher destruktiver Lust und Energie Menschen sich gegenseitig vernichten und Natur wie Kultur zerstören können: »Er beschmutzte die erhabene Unparteilichkeit unserer Wissenschaft, stellte unser Triebleben in seiner Nacktheit bloß, entfesselte die bösen Geister in uns, die wir durch die Jahrhunderte währende Erziehung von seiten unserer Edelsten dauernd gebändigt glaubten« (S. 360).

Freud wäre jedoch nicht er selbst gewesen, hätte er nicht versucht, die Empfindung des jungen Mannes in die theoretischen Zusammenhänge einzufügen, die ihn im Augenblick so beschäftigen. Die Freudlosigkeit ist für ihn die eine mögliche seelische Reaktion auf die »Hinfälligkeit alles Schönen und Vollkommenen« (S. 358). Die andere Reaktion führt, wie er schreibt, »zur Auflehnung gegen die behauptete Tatsächlichkeit: Nein, es ist unmöglich, dass alle diese Herrlichkeit der Natur und der Kunst, unserer Empfindungswelt und der Welt draußen in Nichts zergehen sollte. Es wäre einfach zu unsinnig und zu frevelhaft, daran zu glauben. Sie müssen in irgendeiner Weise fortbestehen können, allen zerstörenden Einflüssen entrückt« (S. 358).

Und wie entscheidet Freud sich selbst? Die Verleugnung der Vergänglichkeit beruht für ihn auf Wunschdenken, ist also unannehmbar (S. 358). Aber er bestreitet entschieden, dass aus der Anerkennung der Vergänglichkeit zwangsläufig die Abwertung des Vergänglichen folgt. Er findet im Gegenteil, dass Dinge von besonderem Wert sind, gerade weil sie vergänglich sind. »Der Vergänglichkeitswert«, schreibt er, »ist ein Seltenheitswert in der Zeit. Die Beschränkung in der Möglichkeit des Genusses erhöht dessen Kostbarkeit [...]. Mag eine Zeit kommen, wenn die Bilder und Statuen, die wir heute bewundern, zerfallen sind, oder ein Menschengeschlecht nach uns, welches die Werke unserer Dichter und Denker nicht mehr versteht, oder selbst eine geologische Epoche, in der alles Lebende auf der Erde verstummt ist, der Wert all dieses Schönen und Vollkommenen wird nur durch seine Bedeutung für unsere Empfindung bestimmt, braucht diese selbst nicht zu über-

dauern und ist darum von der absoluten Zeitdauer unabhängig« (S. 359). Aber auch dieses im Gespräch vorgetragene Argument beeindruckt seine beiden Begleiter nicht. Freud glaubt zu wissen, warum: »Ich schloß aus diesem Mißerfolg auf die Einmischung eines starken affektiven Moments, welches ihr Urteil trübte, und glaubte dies auch später gefunden zu haben. Es muss die seelische Auflehnung gegen die Trauer gewesen sein, welche ihnen den Genuß des Schönen entwertete. Die Vorstellung, dass dieses Schöne vergänglich sei, gab den beiden Empfindsamen einen Vorgeschmack der Trauer um seinen Untergang« (S. 359).

Auch wenn der Text ausdrücklich nur die Vergänglichkeit von Natur und Kultur anspricht, so ist die Sterblichkeit des Menschen selbstverständlich mitgemeint. Unser Leben, so verstehe ich ihn, ist vom Tod her in ein gedämpftes Licht getaucht. Hans Czuma sagt es in einer Interpretation von Thomas Bernhard schonungslos: »Menschsein in dieser Welt ist tödlich« (1990, S. 62). Alles, was wir lieben, ist mit Sterblichkeit kontaminiert und kann uns verloren gehen. Sich dagegen zu sträuben, ist sinnlos. Menschen allerdings, die ihre eigene Endlichkeit und die der Welt nicht aushalten, spekulieren auf ein ideales Danach. Das ist für Freud Wunschdenken und ein Rückfall ins Infantile. Dem aufgeklärten Menschen entspricht es, den Verlust geliebter Objekte als realistisch anzusehen, ihn zu betrauern, danach neue, vielleicht noch wertvollere Objekte zu »besetzen« und alle Energie in die Gegenwart zu stecken. Ohne Trauer entsteht keine neue Liebe: »Man kann nicht Feste feiern, bevor man der Pflicht des Trauerns nachgekommen ist« (Freud, zit. nach Jones, 2007, S. 460). Außerdem geriete ohne Trauer das bisher so sehr Geschätzte und Geliebte in den Verdacht, es sei doch nicht das Wahre gewesen. So findet der Tod in allen seinen Spielarten von Trennung sein Widerlager in einer »fundamentalen Lebensliebe«. Sie vor allem hat Max Schur als Freuds Haltung aus dem Essay »Vergänglichkeit« herausgelesen (1973/1982, S. 360).

## Der Tod und die unbewusste »symmetrische Logik«

Hinter Sigmund Freuds Versuch, dem Tod das Lebendige entgegenzuhalten, lässt sich ein Bedürfnis nach einer inneren Ausgewogenheit erkennen, wie sie sich im Entwurf von symmetrischen Gebilden ausdrückt. Symmetrische Konstruktionen sind ein konstitutives Moment der biopsychosozialen Verfasstheit des Menschen (vgl. Hierdeis, 2013a, S. 325 ff.). Als »Ordnungsprinzip evolutionärer Prozesse« (S. 328 ff.) hat die Symmetrie ihre Spuren in der Phylogenese des Menschen hinterlassen und schlägt nun in seiner Ontogenese durch. Das führt unter anderem dazu, dass er sich so schwer tut, mit Ambivalenzen zu leben, und dass er mit einem hohen psychischen Aufwand versucht, sie zu vermeiden, abzumildern, zu eliminieren – oder zu verdrängen. Freud mag zwar versucht haben, die eigenen Anteile an seiner tödlichen Krankheit aus dem Bewusstsein zu tilgen (vgl. Kollbrunner, 2001, S. 31 ff., S. 272 ff.), im Hinblick auf den Tod geht es ihm aber offensichtlich darum, trotz des Unausweichlichen ein erfülltes Leben zu leben (vgl. de M'Uzan, 1968/2014, S. 155 ff.).

Christa Rohde-Dachser hat in einer Interpretation von Matte Blancos »Bi-Logik« dessen Versuch gewürdigt, zwei Formen von Logik voneinander abzugrenzen: die in bewussten Denkprozessen dominante, auf die Herausarbeitung von Unterschieden zielende »*asymmetrische*« Logik von einer »auf die Herstellung von Ähnlichkeit und die Einebnung von Unterschieden« bedachte »*symmetrische*« Logik (Rohde-Dachser, 2009, S. 977 f.; Hervorh. R.-D.). Insbesondere im Hinblick auf die Beiträge in diesem Band, die sich mit dem Verständnis von »Tod« und »Todestrieb« befassen (siehe Günther Bittner, Bernd Nitzschke, Edith Seifert), ist ihre Schlussfolgerung von Gewicht, weil sie eine Spur verfolgt, die mit dem letzten Ziel der Wunscherfüllung zu tun hat:

»Das sichere Wissen um den eigenen Tod und die Undenkbarkeit des Todes gehören verschiedenen Stufen des Bewußtseins an. In der ersten steht die Asymmetrie und mit ihr das chronologische Zeitempfinden im Vordergrund, in der zweiten die Symmetrie, die außerhalb von Raum und Zeit existiert. Das Gleiche gilt

auch für die Freud'sche Todestriebtheorie. Sofern diese von dem Gegensatz zwischen Lebens- und Todestrieb ausgeht, läßt sie sich nahtlos unter die asymmetrische Logik des Sekundärprozesses subsumieren. In der symmetrischen Logik des Unbewußten wird daraus die Sehnsucht nach der Rückkehr zum ›unteilbaren Seinsmodus‹ [Matte Blanco 1975/1998 (1988), S. 218] als Ort des Urzustands, dem mütterlichen Schoß. Phantasien über den Tod [...] sind unbewußt eng mit der Vorstellung des Zurückgleitens in diese ›alte Heimat‹ [Freud 1919h] verbunden. Aber auch die Vorstellung eines durch den Tod nicht zerstörbaren, idealisierten Objekts, die den Sterbenden begleitet und ihm als schützender Container dient, trägt mütterliche Züge. Im Augenblick des Todes wird Trost unbewußt offenbar vor allem von der Gegenwart einer Mutter-Imago erwartet, die mit der Kraft ausgestattet ist, die Welt zu verwandeln« (Rohde-Dachser, 2009, S. 994).

Vermutlich hätte C. G. Jung, der eine ordnende Struktur des Unbewussten angenommen und symmetrische Bilder als Ausdruck »archetypischer Vorstellungen« verstanden hat (vgl. Jung, 1976/2011, S. 15, S. 299), mit einer solchen Deutung des Lebendes mehr anfangen können als Sigmund Freud, der, um bei der Unterscheidung der beiden Logiken zu bleiben, alles auf eine differenzierende, also »asymmetrische« Logik setzt und dort, wo sie nicht hinreicht, die Grenzen seines Denkens offenlegt: Mit »kaum fassbaren Größen« könne er »nicht arbeiten«, kapitulierte er einerseits bei dem Versuch, das »ozeanische Gefühl« Romain Rollands zu verstehen (Freud, 1930a, S. 430). Andererseits ist er so nüchtern, dem von ihm postulierten »Todestrieb« lediglich hypothetischen Charakter zuzuschreiben: Er beruhe »wesentlich auf theoretischen Gründen« und sei »gegen theoretische Einwendungen nicht voll gesichert« (Freud, 1930a, S. 480 f.). Der »Tod« selbst sei »ein abstrakter Begriff von negativem Inhalt, für den eine unbewußte Entsprechung nicht zu finden« sei (Freud, 1923b, S. 288). Dennoch hilft ihm das Konzept nicht nur dabei, die destruktiven Neigungen des Menschen und die Rückkehr »des unsteten Lebens in die Stabilität des anorganischen Zustandes« (Freud, 1924c, S. 372) zu verstehen, es ist ihm auch persönlich hilfreich: Der Gedanke, man

erliege im Tod »einem unerbittlichen Naturgesetz«, meint er, sei leichter zu ertragen als die Annahme eines »Zufall[s], der sich etwa noch hätte vermeiden lassen« (Freud, 1920g, S. 47).

Hier spricht nicht mehr der Theoretiker allein, sondern ein Mensch, der sich wie andere Menschen unter der »Todesbedrohung [...] eine innere Welt«, einen »Übergangsraum« erschafft, der es ihm möglich macht, »sich mit dem Wissen um den Tod, der damit verbundenen Todesangst, der Sehnsucht nach Selbstauflösung und dem parallel dazu bestehenden Wunsch nach Auferstehung oder Wiedergeburt kreativ auseinanderzusetzen« (Rohde-Dachser, 1999, S. 404, an Winnicott anschließend). Auch jemand wie Freud, der von sich sagt, er sei ein »ungläubiger Fatalist« (Brief an Jones vom 3. Mai 1928; Jones, 2007, S. 170) bzw. »an infidel jew« (Freud, 1928a, S. 394), sucht in dieser Situation Halt in einer Vorstellung, die über seine Person und deren zeitliche Begrenztheit hinausweist. Für ihn ist es das Phantasma der wissenschaftlichen Wahrheit als Wahrheit schlechthin (vgl. Schur, 1973/1982, S. 396). Die »omnipotente Identifizierung mit etwas den Tod Überdauerndem, Unzerstörbarem, das für ihn aber nicht Gott war, sondern Logos, die menschliche Vernunft« (Rohde-Dachser, 2009, S. 975), ist jedoch ein quasi-religiöser Akt (vgl. Freud u. Pfister, 1963, Brief Pfisters an Freud vom 29.10.1918; Vinnai, 2006; Hierdeis, 2013c, S. 231). Folgt Freud auf der Suche nach seinem höchstpersönlichen »unteilbaren Seinsmodus« also der Spur, die ihm die »symmetrische Logik« seines Unbewussten vorgezeichnet hat? Und wie wäre dann seine Hoffnung auf den Triumph des »ewigen Eros« über den »Todestrieb«, der Liebe über die Destruktion (Freud, 1930a, S. 506; vgl. Rohde-Dachser, 2009, S. 996) zu verstehen: als Ende der Aufklärung oder als deren Einbettung in die Liebe?

## Dein Tod – mein Tod

Mir geht es hier nicht in erster Linie um ein zutreffendes Freud-Verständnis. In einer Profession wie der psychoanalytischen, die

so sehr mit einer Vielfalt von Trennungen – auch mit endgültigen – zu tun hat und die den Erfolg ihres Handelns in einem so hohen Ausmaß vom selbstreflexiven, in unserem Zusammenhang: vom todesbewussten Zusammenspiel von Übertragung und Gegenübertragung (vgl. Ogden, 1998, S. 1067) abhängig macht, lautet die allen therapeutischen Beziehungen vorausgehende Frage an mich: »Wie hältst du's mit dem Tod?«

Ich kann nicht einfach eine der Antworten übernehmen, die andere gegeben haben. Insofern ist auch das Beispiel Sigmund Freuds (soweit wir überhaupt etwas über die Dynamik der »inneren Objekte« vor seinem Tod wissen) für mich nur eine Anregung, die eigene Antwort zu suchen und zu prüfen. Sie wird aber den Gedanken aufnehmen müssen, dass Sterben und Tod nicht nur die härteste Selbstkonfrontation mit sich bringen, sondern auch eine soziale Dimension haben – als gesellschaftlich definiertes Phänomen (Fuchs, 1969), im augenfälligen Sinne der endgültigen Trennung von den Lebenden wie als letzte Antwort auf die Frage nach einer im Leben nicht mehr aufgelösten Schuld. Die in vielen Vorstellungen vom Jenseits ausgeschmückte Idee von einer – nach gnädigem Gericht – zeitlosen Anschauung des Göttlichen, ungetrübtem Glück und der Wiedervereinigung geliebter Menschen zeigt ein menscheitsweites Bedürfnis, nach dem Tod zusammen mit anderen in einem vollkommenen Zustand zu existieren. Ohne zuverlässiges Wissen darüber, ob es dieses Danach überhaupt gibt und wie es beschaffen ist, verstehen wir das Bedürfnis als das Wunschdenken zeitlebens Entfremdeter. Es ist so allgemein, weil die Sehnsucht nach Harmonie, Frieden, Versöhnung zu Lebzeiten nicht angemessen zu befriedigen ist. Hier bringe ich das ins Spiel, was die Psychoanalyse leisten kann – *als Therapie*, die dem Sterben der Menschen (ihrem realen Sterben und dem, was sie am Leben hindert) immer wieder etwas Leben abzutrotzen versucht und die Sterbenden wie die unter anderen Trennungen Leidenden in ihren Ängsten begleitet, und *als Kritik* von gesellschaftlichen Zuständen und Entwicklungen, die Menschen von sich selbst und von ihresgleichen entfremden und damit ihre Lebensmöglichkeiten einschränken.



Diese Entwicklungen hatte Igor A. Caruso vor Augen, als er vor nunmehr vierzig Jahren am Ende seines Buchs »Die Trennung der Liebenden« (1974) von »*der Aufhebung des Todes*« (S. 309) sprach und ergänzte: »[...] *denn die Entfremdung des Menschen wird solange nicht zur Gänze aufhören, als die vom Menschen abgetrennte und beherrschte Natur doch stärker ist als seine Liebe und seine Schöpfungskraft*« (S. 309; Hervorh. I. A. C.).

Das klingt nach einer Paraphrase auf Freuds soeben angesprochene Hoffnung, der »ewige Eros« möge über den »Todestrieb« siegen (Freud, 1930a, S. 509). Nur ist sie bei Caruso, mehr noch als bei Freud, ein Aufruf, die Psychoanalyse nicht nur als therapeutische, sondern auch als politische Praxeologie zu verstehen. Ich übersetze ihn für mich so: Wenn die mir begegnende Vielgestaltigkeit des Todes die Frage nach meinem eigenen Tod aufwirft und ich den Tod der anderen in meinem immerzu bevorstehenden Tod spiegle, dann kann ich nicht bei einer distanzierten naturwissenschaftlichen oder geschichtsphilosophischen Antwort stehen bleiben. Sie wäre für mich ein Ausweis meiner Abwehr. Der Tod als gemeinsames Schicksal zwingt mich vielmehr, das Leben immer auch als gemeinsamen Prozess des Sterbens zu verstehen und zu praktizieren – mit jedermann, nicht nur mit Patienten.

## Die Beiträge

Ich habe für dieses Buch Autorinnen und Autoren zu gewinnen versucht, die bereit waren, das Thema »Wie hältst du's mit dem Tod?« vor dem Hintergrund der theoretischen Grundlagen ihres therapeutischen Handelns und ihrer lebensgeschichtlichen Erfahrungen zu reflektieren. Ich ging dabei von der Beobachtung aus, dass in der Psychoanalyse wenig Neigung besteht, diesen Zusammenhang am Beispiel der eigenen Person darzustellen und zu diskutieren, sei es aus Gründen des Selbstschutzes, aus Rücksicht auf die »Reinheit« der psychoanalytischen Technik oder wegen der Verdrängung des Themas, wie auch immer. Diese Zurückhaltung

hat sich auch bei meiner Suche nach Autorinnen und Autoren gezeigt. Umso dankbarer bin ich, dass sich unter den zahlreichen von mir Angesprochenen doch etliche bereit gefunden haben, dieses Wagnis auf sich zu nehmen.

Die Abfolge der Beiträge ist so geordnet, dass sie mit einem persönlichen Essay über unterschiedliche lebensgeschichtliche und therapeutische Begegnungen mit dem Tod beginnt (*Tilmann Moser*). Ihm folgen zwei – bei allen persönlichen Bezügen – begrifflich-theoretische Texte, die sich vor allem mit Freuds »Todestrieb«-Konzept auseinandersetzen (*Bernd Nitzschke, Günther Bittner*). Vier Beiträge, in deren Mittelpunkt Fallvignetten mit Patientinnen und Patienten unterschiedlichen Alters stehen (*Wolfgang Wiedemann, Angelika Staehle, Hans-Werner Saloga, Arne Burchartz*), schließen sich an. Die Schilderung eines selbstbestimmten Sterbeprozesses vor dem Hintergrund heutiger Lebens- und Todeserwartungen älterer Menschen (*Brigitte Boothe*) leitet letztendlich über zum Gegenstück des Anfangs: einer Erzählung über den persönlichen Weg durch verschiedene psychoanalytische Theorien von Sterben und Tod (*Edith Seifert*).

*Tilmann Moser* schlägt in seinem Essay einen weiten Erfahrungsbogen vom Sterben seiner Eltern über Suizide und Todesängste von Patienten bis hin zu Ängsten um den Tod anderer Menschen, ja sogar – bei entsprechender Identifizierung – um den Untergang von Ideologien, Systemen und Nationen. Die klassische Psychoanalyse hält er angesichts ihrer bisherigen Geschichte und insbesondere des Vorbilds Sigmund Freud nicht für geeignet, mit dem Thema Sterben und Tod angemessen umzugehen. Er tritt dafür ein, mit Patienten offen darüber zu sprechen und sie dabei an den eigenen Überlegungen und Ängsten teilhaben zu lassen. In Körper- und Gestalttherapie findet er zudem Interventionen zur Bearbeitung von Todesängsten, die in der Psychoanalyse nicht vorgesehen sind.

Die Schrift »Wir und der Tod« (1915) bildet für *Bernd Nitzschke* den Ausgangspunkt, um zu zeigen, wie sich – vor dem Hintergrund des Ersten Weltkriegs – bei Sigmund Freud das Todesthema entfaltet und wie er im Zusammenhang damit jene Begriffe aus-