

Bog v psihoanalitski psihoterapiji

God in psychoanalytical psychotherapy

Zakaj se psihoanalitiki še vedno tako obotavljajo lotevajo

religiozne tematike, kakor da bi šlo za tabu, in zakaj je lomljenje

tabujev tako pomembna naloga psihoanalize?

Thomä/Kächele

Povzetek

V prispevku podajam nekaj možnosti obravnave religioznih vsebin v psihoanalitski psihoterapiji. Najprej navajam stališča filozofskih avtorjev, znanih kritikov religije, ki so vplivali tudi na Freudov odnos do religije. Po kratki predstavitvi Freudovega odnosa do religioznih tem navedem nekaj znanih psihoanalitskih avtorjev, ki so Freudov, izrazito negativen odnos, presegli, in se ustavim ob še živečem psihoanalitiku Tilmanu Moserju, ob njegovih konceptih »zastrupitve z Bogom« in »znosnega Boga«. Ker je postal eden od tistih, ki so »Bogu omogočili vstop v psihoanalitsko obravnavo«, navajam del seanse, iz katere je razvidna njegova tehnika obravnave religioznih vsebin. V tretjem delu podajam kritično oceno Moserjevega pristopa. Zaključujem z osebnimi stališči do obravnave teh vsebin in s kliničnimi izkušnjami.

Ključne besede

bog, psihoanalitska psihoterapija, religija, občutki krivde, analiza introjektov

Abstract

In the article I present some possible approaches to religious content in psychoanalytic psychotherapy. I also deal with positions of some philosophical authors, well known critics of religion, who have influenced Freud's openly negative attitude towards religion. After a short presentation of Freud's attitude towards religious subjects, I consider some psychoanalytic authors who have surpassed Freud's openly negative attitude towards religion. I present more in detail one of them, Tilman Moser, who is still living, and especially his concepts of "poisoning God" and "bearable God". Since he became one of those who »enabled god to enter psychoanalytic treatment«, I present a part from the treatment, from which his technique of dealing with religious content can be understood. In the third part I present a critical evaluation of Moser's approach. I conclude with a personal stance towards dealing with such content and with my clinical experience.

Key words

god, psychoanalytic psychotherapy, religion, feelings of guilt, analysis of introjects

Uvod

Za začetek ne bo odveč, če si ponovimo znano dejstvo, da je zahodnoevropska kultura nastala kot sinteza judovsko krščanske religije, grške filozofije in rimskega pogleda na svet. Vsebine in oblike te kulture vplivajo na čutenje in mišljenje posameznika, ne glede na to, koliko je bila njegova socializacija religiozno obarvana. Naš jezik in naš vrednostni sistem sta polna te kulturne tradicije. Tako k splošnemu kot k osebnemu pojmovanju stvarnosti spada vrednostni sistem, ki lahko bolj ali manj eksplicitno vključuje tudi religijo, kajti od Kanta dalje vemo, da nam stvarnost ni dostopna sama po sebi, ampak jo z nižjimi psihičnimi procesi šele konstruiramo in nato z višjimi psihičnimi procesi interpretiramo, tolmačimo. Tudi vrednostni sistem ateista je v veliki meri izpolnjen z vsebinami krščanskih vrednot, zlasti dekaloga. Znotraj naše družbe posredujejo cerkve vsebine krščanske religije. Tradicionalne podobe Boga so obarvane in v veliki meri pogojene z otroškimi izkušnjami.

Kritika religije, ki so ji pripravljali pot Feuerbach, Marx, Nietzsche in Freud, zastopa teorijo projekcije, po kateri so vse božje podobe zgolj človeško delo in omenjena kritika religije je želela prispevati k njihovi razrešitvi. Z razsvetljenstvom stopijo na mesto religioznih tolmačenj in vrednostnih sistemov znanstveni pogledi na svet in ideologije. Neredko pa pozabljamo, da so tudi nihilistični sistemi interpretacija stvarnosti.

Funkcijo takšnih interpretacij, se pravi funkcijo religij, mitologij in ideologij za življenje skupin, družb in narodov – in vanje vpetih posameznikov – lahko psihoanalitsko raziskujemo. To velja tudi za božjo podobo. In ni težko pokazati, da izpolnjujejo verske vsebine različne duševne funkcije; to je za krščanstvo storil Pfister (1944), edini Freudov teološki sogovornik in sodelavec. Pokazal je, kako enostranska podoba Boga, namreč podoba kaznujočega Boga, pogojuje nastanek nevrotičnih bojazni. Ko je Freud v delu *Prihodnost neke iluzije* (1927) obračunal z religijo, mu je Pfister (1928) naslednje leto odgovoril z razpravo *Iluzija neke prihodnosti*, v kateri je Freuda obdolžil, da je zapadel znanstvenemu svetovnemu nazoru. To pa za Freuda ni pomenilo kritike, marveč največje priznanje, saj je bil prepričan, da lahko znanost ponudi človeku sicer le začasne, provizorične resnice; vendar so te edino zares obetavne. (Splošno sprejemanje dejstva, da sta znanost in religija dve različni poti do kvalitativno različnih resnic, je bilo še daleč.) Človekove sposobnosti priznavanja resničnosti ni visoko cenil, zato je menil, da se bo človek bolj ali manj vedno zatekal k religioznim tolažbam, zlasti se bo – spričo svojega nesprijaznjenja s svojo končnostjo – zatekal k veri v posmrtno življenje. Zato po njegovem mnenju Bog zlepa ne bo umrl, kot je božjo smrt oznanjal Nietzsche. Bliže mu je bila Feuerbachova (prim. Bohak, 1980) projekcija človekovih vsemogočnostnih predstav v mitičnem in religioznem mišljenju in doživljanju. Feuerbach namreč daje genetično kritično razlago religije, ko pravi, da je religija prva in sicer indirektna človekova samosvest. Religija je zato pred filozofijo, tako v zgodovini človeštva kot v življenju posameznika. Človek namreč prenaša svoje bistvo zunaj sebe, preden ga najde v sebi. Lastno bistvo mu je najprej predmet kot drugo bitje. Če to prevedemo v psihološko govorico: Otrok spoznava sebe in svet preko spoznavanja drugih; religija je zato otroški način človeštva. Zgodovinski razvoj religij obstoji predvsem v tem, da to, kar je zgodnji religiji veljalo za nekaj objektivnega, velja sedaj za nekaj subjektivnega. Zato vsak napredek religije pomeni človekovo globlje spoznanje samega sebe. Kakor kasneje Freud, pojmuje Feuerbach religijo kot »otroško bistvo človeštva«: kakor otrok zaznava svoje bistvo ob starših, tako je človeštvo v svoji otroški dobi zaznavalo projekcijo svojega bistva v Bogu. Vsemogočnost, na katero se obrača človek v molitvi, v resnici ni nič drugega kot vsemogočnost srca, čustva, ki presega meje razuma.

Feuerbach je iskal resnično bistvo religije v antropologiji. Freud je ta antropološki obrat kritike religije dosledno prenesel na psihoanalizo, s tem ko je vsebine religij in mitov izvajal na življenjske faze otroštva. Raziskava nastanka predstav o Bogu in odkritje mehanizma projekcije je tako po eni strani vodila do kritike razodete krščanske religije in do celostne demitizacije, hkrati pa tudi do remitizacije, kot je njegov mit o očetomoru, ki so ga zagrešili sinovi »primarne horde«, in se zgodi v grškem mitu o kralju Ojdipu. Čeprav je Freudova kritika religije danes delno presežena in zveni naivno, pa prištevamo Freuda še vedno med najpomembnejše kritike religije, saj je k prečiščenju teološke misli prispeval več kot armade teologov.

Če je za Freuda religija »univerzalna prisilna nevroza«, pa je za Junga prav pomanjkanje religije živih verstev vzrok številnih nevroz; Jung je prepričan, da se z upadanjem pristnega religioznega življenja večja število nevroz. Za Adlerja pa je božanstvo najbolj bleščeči izraz popolnosti: »Božjo idejo in njen izreden pomen za človeštvo lahko iz individualno psihološkega stališča razumemo, priznamo in cenimo kot konkretizacijo in interpretacijo človekovega priznavanja veličine in popolnosti. Prek nje se tako posamezniki kot celota povežejo z nekim ciljem v prihodnosti, ki pa s svojim vplivom na čustva stopnjuje človeku potrebni zagon.« (Bohak, 1980: 424-425)

Za Fromma (prav tam, str. 425-426) je najbolj pomembno vprašanje, kakšna religija more človeka osvobajati za spoznanje resnice in za ljubezen. Ko odgovarja na zastavljeno vprašanje, uvaja temeljno razlikovanje med *imeti* in *biti* tudi na religiozno področje, in meni, da je vsak religiozen izraz reakcija na duševno potrebo po religiozni orientaciji. Najrazličnejše odzive na to potrebo lahko strnemo na dva osnovna načina obvladovanja bivanja: Človek skuša zadovoljiti svoje duševne potrebe tako, da mobilizira svoje sile razuma in ljubezni in s tem postaja vedno bolj sam svoj, ali pa si določa bivanje prek tega, kar ima in kar more imeti. Kar ga v slednjem primeru določa, ni več on sam, marveč njegovo imetje in težnja po posesti. To so najprej materialne stvari. Pa tudi druge ljudi je mogoče imeti v posesti. Na primer ljudi, za katere moraš skrbeti: otroke, zakonca, bolne, nevedne. Lahko imaš v posesti vrednote in kreposti: čast, ugled, zdravje, pogum, lepoto, mladost, izgled, pa tudi izkušnje, modrost in svetost. Tvoja lastnina lahko postanejo prepričanja politične, svetovnonazorske in religiozne narave. Pogost predmet posesti sta resnica in pravica. Vse je odvisno od tega, ali ima kdo pravico in resnico na svoji strani. V ta namen se vodijo brezkončne razprave, dolgoletni sodni procesi in verske vojne. Vse, kar se bliža človeku kot predmet, čustvo ali misel, lahko postane njegova posest. Človeku pa, ki se usmerja po modusu biti, to, kar ima, ne določa njegove identitete. Svojo identiteto črpa iz tega, kar je, zato skuša aktivirati svoje sile razuma, ljubezni in ustvarjalnosti. Zato zmore ljubiti, deliti in podariti, ne da bi se moral čemu odpovedati. Ne visi na tem, kar ima, niti na tem, kar je.

Thomä in Kächele (1989) menita, da ima redukcija religioznih vsebin na otroške korenine čustvenega življenja svoje močne in šibke strani. Pri osvobajanju strahu polnih otroških predstav o Bogu ni nujno, da se religiozna čustva raztopijo v nič. S spremembo strahu polnih predstav o Bogu lahko nastanejo nove religiozne vsebine.

Psihoanalitiki seveda nismo kompetentni, da bi sodili o zadnji resnici verskih sistemov, čeprav se nam to lahko hitro zgodi. Tudi Freudu se je to zgodilo vsakokrat, ko se mu je zapisalo: »Religija ni nič drugega kot [...]« Smo pa kompetentni za presojo, katere verske vsebine so skladne s človekom, in katere mu nasprotujejo oz. se izkažejo kot sovražne življenju. Vse religije in svetovni nazori si morajo danes dovoliti, da jih presojamo po tem, kako prispevajo k izpolnjenemu življenju posameznika, k sožitju med skupinami in narodi.

Psihoanalitik vpliva s svojo religiozno kritično držo, kakor tudi s svojim vrednostnim sistemom, na svetovni nazor svojih pacientov, najsi skuša biti še tako abstinenten. Lahko se znajde v dilemi, da postavi v ospredje sebe in svoje religiozne ali ateistične drže kot identifikacijsko ponudbo, ali pa se povsem umakne s pripombo, da gre za splošen človeški problem, za reševanje katerega ni pristojen. Ko gre za vrednostna vprašanja, je seveda dosledno, da antropološki obrat, s katerim presojava religiozne sisteme, apliciramo tudi na našo poklicno dejavnost in poklicno skupnost, da se namreč sprašujemo, koliko se v njih izrazijo vrednote humanosti, ki so jih zasopali omenjeni kritiki religije, vključno s Freudom.

Religiozne teme nastopajo v analizi pogosto pri vprašanjih krivde in občutkov krivde. Pogosto pa se pri tem omejimo na analizo nadjaza. Neredko to upravičeno storimo. Predvsem depresivni pacienti se čutijo krivi, ne da bi si naložili realno krivdo. Spoved in odveza ne sežeta tja, kjer so se nezavedni občutki krivde povezali z izrinjenimi intencijami, zato lahko dasta človeku le prehodno olajšanje. Zato tudi psihoterapevtsko ozaveščeni duhovniki vedo, katerim pacientom priporočajo psihoterapijo, namreč tistim, ki doživljanje ponotranjenih kaznujočih staršev prenašajo na doživljanje Boga. Buber (2004) pa poudarja, da se na prehodu od občutkov krivde k realni krivdi srečujeta teologija in psihoanaliza.

Na religiozne vsebine pogosto naletimo pri obsesijah, kompulzijah in obrambnih ritualih, ki so povezani s praznoverjem in magičnim mišljenjem. Religiozne probleme načenjajo v analizi neredko ljudje, ki so bili poškodovani v času primarne socializacije. Introjekte brezčutnih, kaznujočih in nesprejemajočih staršev prenašajo na Boga, kot smo omenili. In teh introjektov se govorjenje o Bogu ljubezni, dobrote in odpuščanja ne more dotakniti, kaj šele raztopiti. V primeru najtežjih otroških travmatizacij jih lahko ublaži le izjemno dolgotrajna psihoterapija, ki pa je pacientom spričo prezasedenosti ne moremo ponuditi. To lepo ilustrira in potrjuje izkušnja nemškega psihoanalitika T. Moserja, ki se ji sedaj posvetimo.

Od 'zastрупitve z Bogom' do 'znosnega Boga'

Tilman Moser, nemški psihoanalitik, se je v času svoje učne analize temeljito soočil z introjekti svojega Boga in o njih tudi spregovoril v knjigi *Zastрупitev z Bogom* (nemško *Gottesvergiftung*) (Moser, 1980) (objavljena v prevodu v reviji *Znamenje* 1980, let. 10, št. 5). V uvodu (slovenskega prevoda) je misel enega najpomembnejših religiologov, da preveva zahodnoevropskega razumnika globoka nezadovoljnost s ponošenimi oblikami zgodovinskega krščanstva, in želja, da bi se miselno osvobodil vere svojih prednikov, hkrati pa nenavaden občutek krivde, kakor da bi on usmrtil Boga, v katerega ne more verovati in čigar odsotnosti ne more prenašati.

Prisluhnimo sedaj Moserjevimi Confessiones:

»Nekoč si bil tako strašno resničen, poleg očeta in matere najpomembnejša oseba v mojem otroškem življenju. Čudim se, kako te morem še vedno tako lahko in neposredno ogovoriti. Preživel si v moji duševni strukturi; cele oboke in čistilne oltarje sem ti postavil. Prebival si v meni kakor strup, ki se ga telo ni moglo nikdar osvoboditi. Prebival si v mojem sovrastvu do sebe. Naselil si se v meni kakor težko ozdravljiva bolezen, ko sta bila moje telo in duša še majhni. Brez neke svobodne odločitve so oba napravili za tvoje prebivališče, in bil sem ponosen, da sem te kot deček smel sprejeti v svoje majhno stanovanje... Že zelo zgodaj si se igral z mojimi bolnimi ideali; hranil si jih, jih stopnjeval ob svetih zgledih, ki so nam jih v tvojem imenu postavljali pred oči. Daroval sem ti strašne žrtve veselja in radosti, za kar si mi plačeval s stopnjevanim občutkom izvoljenosti, morda s trohico ljubljenosti ali s trohico

prekletstva manj.

Ker sem te zaradi poniževanj, ki sem jih sprejemal nase, da bi ti ugajal, naskrivaj sovražil – samo da bi si pridobil tvojo naklonjenost, ali da bi se izognil tvoji nenaklonjenosti – sem te moral vedno bolj častiti, se vedno bolj vneto zatekati k tebi, da bi našel vsaj malo naklonjenosti. Tako si postajal vedno bolj resničen; preprosto zato, ker me iz mnogo razlogov nisi maral. Pod nikomer nisem toliko trpel v svojem življenju kot pod tvojim vsiljenim bivanjem. S tem ko ti pokažem, kako si se kot bolezen naselil v meni in se kot bolezen razrasel čez mene, upam, da se te nekoliko pozdravim. Pa tudi, če te bom mogel kdaj pregnati iz sebe, vem, da boš ostal v brazgotinah do moje smrti. Grizle me bodo, in ti me boš mučil z bolečinami pošasti, tudi ko te bom izrezal iz sebe.

Del mojega sovraštva do naše družine izvira iz dejstva, da mi je vcepila to božjo bolezen. Nakapljali so te vame, takoj ko so se pokazala prva znamenja sprejemljivosti in ranljivosti. V skladu z družinsko tradicijo so z veseljem ugotavljali napredovanje bolezni. S koledarjem cerkvenega leta so zasledovali in slavili divjanje tumorjev v moji duši. Prazniki so bili vrhunci bolezenskega procesa. In takoj ti bom povedal, zakaj sem te bil tako željan, ali zakaj sem bil tako nezavaran proti temu divjanju. Zemlja, na kateri si mogel rasti, je bila otroška nesreča. In če bi bilo le za dih občutka za čast v tebi, bi zardel od sramu, ko ti pojasnim, pod kakšnimi pogoji si uspeval v meni, ti stečajni upravitelj ljubezni, nesreče, neuspele človečnosti« (Moser, 1980: 448-449).

Pomembna se mi zdi Moserjeva misel: »Zemlja, na kateri si mogel rasti, je bila otroška nesreča.« (prav tam) Namreč, če negativna vzgojna socializacija sovpade z razvojnimi deficiti in kumulativno travmatizacijo, gre za »otroško nesrečo«. V primeru bolj ali manj uspešnega osebno-nostnega razvoja pa jo mladostnik v adolescenci že zmore zavrniti in je ne doživlja več ego sintono, kar pomeni, da mu je v odraslosti prihranjeno trdo delo razstrupljanja zastupitve z Bogom.

Priznam, da sem preko dvajset let z zanimanjem prebiral avtorjeve spise tudi zato, da bi morda zasledil, kako poteka zdravljenje te njegove bolezni, teh njegovih introjektov. A naletel sem le na njegovo strokovno pisanje, o njegovem zdravljenju pa nič. Ko sem se februarja 2004 vračal z Dunaja in si krajšal vožnjo s poslušanjem radia, sem naletel na radijski pogovor z njim, v katerem je govoril o svoji nekdanji bolezni, kakor tudi o tem, kako jo zdravi, če ga prosijo za pomoč pacienti. In nazadnje zvedel, da je več o tem napisal v knjigi »*Von der Gottesvergiftung zu einem eträglichen Gott*« (Moser, 2003), kar bi se po naše reklo: *Od zastupitve z Bogom do znosnega Boga*. Čez nekaj tednov sem že prebiral knjigo in v uvodu bral: »Od 'zastupitve z Bogom' do sedanjih premislekov sem prehodil dolgo in pogosto bolečo pot z mnogimi zmotami in občasnimi misijonarsko-raszvetljenskimi ovinki. V moji analitični edukaciji se Bog ni pojavil, medtem ko sem ga jaz bil poln. Medtem pa so religiozne teme postale predmet velikih kongresov analitikov, in legitimen raziskovalen predmet je postalo spraševanje, kakšen psihodinamski prostor v izgradnji duše, njene ranljivosti in njene nagnjenosti k bolezni in zdravju utegnejo imeti predstave o Bogu. Skoraj bi lahko rekli: Nekaj samoumevnosti religioznosti in vere, ki je prevečala mnoga stoletja, še mora biti na dnu duše, čeprav je prekrito ali posesano z mnogo 'vsebin Moderne', ki napolnjujejo izpraznjene prostore.« (prav tam: 12-13)

Vendar pa Moserjeva knjiga 'o znosnem Bogu' ni tako osebno izpovednega značaja kot o zastupitvi z njim, zato tudi malo zvemo o poteku njegovega zdravljenja Boga. Le tu in tam se mu zapiše osebnejša izjava ali izkušnja, takoj nato pa se vrne k svojemu delu s pacienti. Tako na nekem mestu omeni, da se je v osebni krizi pred skoraj dvajsetimi leti obrnil na starejšega kolega, znanega psihoanalitika in avtorja še vedno branih strokovnih knjig, Fritza Riemanna, in

ga je le ta vprašal, kaj počne s svojim potencialom za odprtost do transcendence, in komentira: »Takrat mu nisem mogel odgovoriti in v bistvu še danes ne morem. Rečem lahko le, da sem odprt za transcendenco, za izkušnje z Bogom svojih pacientov, najsi bodo destruktivne ali zdravilne narave.« (Moser, 2003:18)

Zdi se mi, da je s tem povedal bistveno: namreč da se je potem, ko se je kolikor toliko pozdravil svoje zastrupitve z Bogom, posvetil razstrupljevanju Boga svojih pacientov, medtem pa ni čutil potrebe, da bi razvijal svoj potencial za odprtost do transcendence. Še vedno je ateist.

In njegovo prvo opozorilo: »Psihoterapevti bomo v prihodnje čuječi v dve smeri: Po eni strani bomo budni na temnega Boga, ki utegne tičati za depresijo ali anksiozno nevrozo, po drugi strani pa bomo čuječi pri odkrivanju religiozne 'substance', v kakršni koli obliki že, ki lahko pomeni nosilni temelj. V psihoanalitičnih premislekih in iz njih izhajajočih interpretacijah bomo raje zadržani, da ne bi nehote uničevalno delovali. Lahko se celo zgodi, da bomo takšno vero spoštljivo pustili zunaj naše umetnosti interpretacij, čeprav bi se nam kdaj priložnostno zazdelo, da bi verske vsebine bilo mogoče interpretirati tako nevrotsko kot tudi v službi ohranjanja zdravja.« (Moser, 2003: 11-12)

Preden se lotimo predstavitve dela seanse, v kateri bo razvidna tehnika Moserjeve obravnave »Boga v psihoterapiji«, še nekaj njegovih splošnih videnj zadeve:

»Intelektualni ljudje težijo k temu, zlasti v zgodnji in srednji odrasli dobi, da bi Boga preprosto pozabili in z njim tako imenovano religiozno socializacijo, torej vsoto izkušenj v domu staršev, v šoli, pri verouku in pri pouku za obhajilo in birmo. V razsvetljenem in pogosto areligioznem času sploh nočejo verjeti, da so bili nekoč verni, upanja ali strahu polni v molitvi, bodisi v obredni molitvi po obrazcih bodisi v privatni, skrivni molitvi preden so zaspali, ali v stanjih nemirne nespečnosti. Dandanes velja skoraj za sramotno priznati, da si se nekoč počutil negotovega ali zavarovano odvisnega od Boga. Po drugi strani pa je eklezio-gena nevroza že desetletja pojem, in celo cerkve same nastavljajo danes psihoterapevte za njihov duhovniški podmladek, kakor tudi za službujoče duhovnike. Nočejo, da bi se nevroza, vera in oznanjevanje med seboj negativno pogojevali.

Nekateri pacienti skoraj sočutno stresejo z glavo, če jih vprašam za njihovo religiozno socializacijo. Sumijo me, da sem se lotil spet nove raziskovalne teme, ali da me še vedno zaposluje moja nesrečna zgodba z Bogom. Čez nekaj tednov ali mesecev pa se pokaže, da so bili kar nekaj let ministranti, da je bil njihov stric duhovnik ali njihova teta redovnica ali diakonisa, ali da je njihova lastna mati nekoč sanjala o poslanstvu v misijonih, ali da je njihov oče pred študijem kemije tri leta študiral teologijo. Ali pa se pokaže, da so se v puberteti intenzivno pogajali z Bogom o poklicanosti k svetosti, ali da so napravili otroško zaobljubo, če jih je Bog osvobodil iz grozečega zla; da jim je zgodnja smrt prijatelja znova prebudila že pozabljen strah pred peklom in da celo kot odrasli niso gotovi, ali vendar ne obstoji nekaj takega kot je zavrženost od Boga. [...] Po drugi strani pa že dolgo vemo od pesnikov, filozofov, teologov in terapevtov, da je lahko pekel v nas neznosno stanje obupa, osamljenosti, groze in depresije.« (Moser, 2003: 13-14)

Celo klasični freudovci nimajo več za zadnjo modrost, kar je Sigmund Freud povedal o religiji kot prisilni nevrozi kot zgolj projekciji očeta iz strahu in želje. Psihoanalitik Heinz Henseler iz Tübingena je povzel bilanco teh razprav v sklep (Henseler, v Moser 2003: 20-21):

»Če pregledamo Freudove teze o psihični genezi religije oz. religioznosti, in črtamo vse,

česar v desetletjih nismo mogli vzdržati, ostane vendar nekaj tehtnih zapažanj in premislekov, ki več ali manj veljajo za vse religije in so izziv za naše interpretacije [...] To so elementarne želje po pouku, tolažbi in etičnih napotkih spričo človekove ogroženosti in nemoči; to so le na videz pred religiozni pojavi magije, tabuja in mane; [...] to so očetovske religije z njihovim nihanjem med hrepenenjem po očetu in sinovskim kljubovanjem. Na dnu vseh teh pojavov je elementarna potreba po rešitvi iz nemoči, majhnosti, nepopolnosti, odvisnosti, negotovosti, in silna želja po moči, veličini, popolnosti, varnosti, ki jih dosežeš tako, da postaneš deležen takšnih lastnosti bitja, vzvišenega nad vse stiske.«

Obnavljanje Boga v terapiji Tilmana Moserja

V nadaljevanju navajam povzetek Moserjeve terapije pacienta, kjer je prišlo do obravnave vsebin povezanih z Bogom (Moser, 2003: 83-90).

»Pacient je približno štirideset let star revizor, ki je prišel na terapijo pred dvema letoma zaradi jutranjih paničnih napadov in pomanjkanja energije za delo. S šestimi leti je izgubil depresivno mater v tragičnih okoliščinah; njegova starejša sestra je umrla kot študentka zaradi prepozno diagnosticirane pljučnice.

Dolgo je trajalo, preden je lahko zagledal svojo religiozno otroško zgodbo. Če sem ga v tej smeri kaj vprašal, me je podražil, da imam gotovo novo raziskovalno temo. Nazadnje so ga sanje opozorile na to, da je bil nekoč pobožen otrok. Z velikimi težavami je priznal, da je bil sedem let ministrant; pri tem je poudaril, da mu ta služba ni pomenila resnične pobožnosti, marveč mu je ostalo v spominu predvsem druženje z vrstniki. In vendar se je zdelo, kot da je doživel bogoslužje in odnos z duhovniki kot nekakšno duhovno domovino. Z očetove strani je bilo popolnoma samoumevno, da se je 'vklopil' v to družino.

Previdno sva se na približno osemdeseti seansi približala tej temi, ki ga je očitno zaposlovala na začetku srečanja. Začel ga je z zadrego v glasu: 'Opažam, da sem v tem trenutku čisto [...] sploh ne vem, kako naj rečem, da sem čisto ujet, in ne vem, zakaj.'

Izrazil sem svojo domnevo: 'Zaradi religije, ki je v zadnjih tednih najinih srečanj postala tema?'

Obotavlja odvrne: 'Verjetno res. Prav to preverjanje bilanc podjetij, ves sem bil zapleten vanje, tako da sem poklical kolega in delno sem našel rešitev – na strokovni ravni. Tej pa se pridruži še raven tuhtanja – tako sva jo oba poimenovala – to je nekaj čisto posebnega'.

Čeprav je strokovno zelo kompetenten, se mu vedno znova zgodi, da podvomi v svoje rešitve in ga postane strah, da je spregledal kakšno hudo napako. Potem tuhta ure in ure, se ponoči prebudi v strahu in bi najrajši opustil poklic. Ugotovila sva že, da se mu je ta mešanica strahu in tuhtanja porodila ob 'teoloških' problemih spovedi. Kot otrok pogosto ni vedel, ali se je spovedal pravilno in veljavno in s potrebnim kesanjem; tudi ne, kako težki so bili njegovi grehi, in ali ni dvom nad rezultatom spovedi, ki ga je prehodno razbremenila, spet nov smrtni greh.

Vprašam ga: 'In sedaj začenaš tuhtati o božjem transferu nad terapevtsko spovedjo.'

Strinja se in bi mi rad, po mojem občutku iz odpora do porajajočih se čustev, pripovedoval 'zgodbo'. Zato ga prekinem: 'Ne, skušajva raziskati tvojo ujetost.' (Tikanje izhaja iz neke družabne situacije, nekaj let pred začetkom terapije.)

Očitno se vzame skupaj in pravi: 'Stvar me stiska v vratu in v oči mi silijo solze. Počutim se tako slabega, da bi najrajši legel.'

Odgovorim: 'Da. Enkrat sva to že storila?' Ne želim, da leže na kavč, marveč bi rad poskusil, da njegova čustva postanejo konkretna.

V svoji notranji podobi ga vidim pred seboj na kolenih, sklonjenega naprej, kakor si predstavljam Mojzesa pred gorečim grmom. Čutim, kako mu je pobožnost blizu.

Pravi: 'Ja, enkrat si mi že predlagal, a tedaj še nisem zmogel. Sedaj bom poskusil, če bo šlo z mojim poškodovanim kolenom...' Poskusi. 'Ne, ne gre. [...] Toda ali lahko povem dve zgodbi, ki spadata k temu, a ne spadata skupaj?'

Ko sem šel peš sem, mi je prišlo na misel, da sem pred dvema letoma približno v istem času prišel prvič k tebi. In tedaj sem svetlobo v tvojem prostoru občutil tako prijetno, čeprav se mi zdi oprema grozna, če dovoliš. Toda svetloba je bila nekaj zelo finega. Na to sem popolnoma pozabil, a danes na poti sem mi je prišlo na misel, da je ista svetloba, znotraj in zunaj.

Druga zgodba pa je: Z ženo sva aktivna pri brezdomcih. Sinoči so imeli ekumensko bogoslužje in skupno molitev. Hotela bi raje skupaj ven na večerjo, a najina hčerka je hotela iti tja. In sem šel zraven misleč, da bo ekumensko bogoslužje morda le znosno, ker ni tako togo konservativno. Toda ko sem se soočil z ritualiziranim malikovalstvom, s to brezokusnostjo, sem ugotovil, da mi je prej ko slej odvratno. Evangeličani nismo mnogo drugačni od katoličanov. Vsebinsko je bilo pravzaprav o.k. ali vsaj znosno. Toda to izumetničeno govorjenje in kretnje, to je čista norost, in ne vem, kako bi se naj na tem ozadju znova približal Bogu. Toda to doživetje svetlobe, iz tega bi lahko skoraj naredil pozitiven prenos.'

Čudim se in rečem: 'Ja, prenos svetlobe, morda kot svetloba v kapeli ali cerkvi, ali v sobi, z materjo, ki ti nekaj bere ali poje[...]'

Kakor da bi mi želel pokazati, da se bo lotil religiozne teme, pravi: ' 'Joba' sem naročil. Zadnje uro mi je zelo dobro delo, da sem lahko povedal, kako slabo sem se počutil zadnje tedne in kako trpim zaradi tuhtanja in motenj pri delu. Dobro mi je delo, ko sem slišal od tebe, da to razumeš in me nimaš za norega.'

Ob tej zahvali dobim občutek, da bi lahko usmeril name božji ali Jezusov prenos, kar mi povzroča nelagodje. Gleda name kot ganjen otrok, kot da bi skoraj naredil čudež. Na misel mi pridejo koralni spevi iz psalmov: Svoje oči obračam k tebi, ali: Čeprav jaz ne poznam poti, jo ti poznaš, in drugi drobci notranjega odnosa z Bogom, povezanim z zaupnim notranjim pogledom. Občutek imam, da mu bo ta razširjajoč božji prenos postal kmalu mučen, pa tudi sam ne vem, ali bi znal z njim prav ravnati, predvsem če pomislim, kako bi potem zgledala najina delovna aliansa.

Zato mu rečem, da ne bi rad stopil v vlogo Boga in mu predlagam drugačen seting. Velika, temna krilna vrata na drugi, ožji strani velikega prostora so že večkrat služila za oltar ali skritega Boga, zlasti če je bila zavesa zagrnjena in je skozi njo prosevala svetloba. Pojasnim mu: 'Lahko se obrneš in poskušaš tam videti Boga. To je možnost, da dopustiš čustvom svobodnejši tok.'

Hvaležen za razplet mi odgovori: 'Ja, iz kakršnega koli razloga že mi vsaj v tem trenutku ni neprijetno.'

Vprašam: 'Kako meniš, da si nagovarjal Boga v otroških molitvah, na primer skupaj z materjo?'

On: 'Verjetno 'Ljubi Bog'. Spontano mi je prišlo na jezik: 'Ničesar mi ne stori.' In to se meša s strahom, da mi bo brat nekaj storil. Spričo njegovih pogostih in brutalnih napadov bi bilo čudno, da ne bi molil, naj mi ničesar ne stori.'

Rečem: 'Je že lahko smiselno prositi Boga, naj nam ničesar ne stori. Odvisno od njegovega razpoloženja, njegove strogosti, njegovih zahtev, njegovih zagroženih kazni.' Pacient se strinja.

Zdi se, da ima Bog nevarno bratovsko stran, ki lahko udari.

Nadaljujem: 'Morda tako: Ljubi Bog, ne stori mi ničesar, čeprav ne vem, ali lahko vedno tako govorim ali čutim, kot ti hočeš. Morda sem se spet pregrešil.'

Beseda grešiti ga še enkrat spomni na bogoslužje prejšnjega večera, na samoponiževanje, ki ga je zaznal v liturgiji ali pri molitvi: 'V cerkvi mi je prišlo na misel, kako se ljudje razvrednotijo, kakor da bi bili svinje ali zgolj grešniki ali karkoli že [...]

Ker čutim porajajoče se čustvo, mu predlagam, da se obrne na Boga kot 'gospodarja' Cerkve. Ponudbo lahko sprejme in pravi: 'V nedeljo zvečer sem bil v tvoji cerkvi in spet mi je šlo na bruhanje, kako so se ljudje poniževali, kakor da bi bili čisto govno. In potem poveličevanje tvoje osebe in ta brezokusnost in ta sadizem v zgodbi o Jezusu. Neverjetno je. Bilo bi čudno, če se mi to ne bi že v otroštvu upiralo, ali ne?'

Meni se zdi, da bi rad svojo odraslo razsvetljenost in svoj bes odrinil v zgodnja leta, da mu ne bi bilo treba čutiti, kako globoko in nemočno je tičal v represivnem katolicizmu. Predlagam mu: 'Lahko bi tudi rekel: Potrebujem te drugačnega...'

Hitro me prekine in dopolni: '...kakor te tu prodajajo.'

Nadaljujem: 'Lahko si mislim, da je imela tvoja mati drugačno predstavo o Bogu, bolj blago, bolj primerno za otroke.'

'Ja', pravi, 'bolj lahkotno. Toda ona je izginila.'

S svojo zgodnjo smrtjo se zdi, da ga je izdala strogemu, nevarnemu Bogu, preplet, ki oškoduje tudi njegov spomin nanjo.

Spet se obrne na Boga: 'Sploh si ne morem predstavljati, a od svoje matere vem, da je imela dober odnos s teboj, ki ni bil sadističen in se v veri vate ni razvrednotila. To si je tako napletla, kjerkoli se je le dalo, da je mogoče veselo živeti, čeprav si katoličan. Toda ko sem se tega včeraj naposlušal, sem si mislil: Zares, to je kot v temačnem srednjem veku, ali tako kot takrat, ko sem bil majhen, po materini smrti. In v kakšnem slogu govoriš ljudje o tebi! Toda to je zame nova misel, da bi lahko imel tudi drugačno predstavo o Bogu.'

In obrnjen k meni nadaljuje: 'Si ti vsaj do neke mere gotov, kar se tiče pobožnosti moje matere?'

Jaz: 'Ja, po tem, kar je pisala v svojem dnevniku (iz katerega mi je priložnostno citiral) o pripravah na Božič za vas otroke, ali o radostih Velike noči, o svojih večernih molitvah za vas [...] Ti si te dnevnike prebiral in mi poročal: Ja, njen Bog je bil drugačen.'

On: 'Sedaj me spet začenja boleti glava in ne vem naprej.'

Zdi se mi, da je njegov glavobol neposreden odziv na napol pozabljene spomine o njegovi lastni pobožnosti do sedmega leta. Vedno je sicer šlo za obredne molitve in pesmi, ne da bi bil nastal neposrednejši, osebnejši odnos z Bogom. Namesto materinsko obarvanega odnosa z Bogom je stopil s pripravo na obhajilo zakon in zapovedi na mesto zgodnje prisrčnosti. 'Lahko bi mu rekel: Nimam še osebnega odnosa s teboj, ali pa je globoko zakopan. Strogost zapovedi je vse zakopala.'

On se brani: 'Ne. S tem 'še' mi podtikaš, da bi ga hotel imeti, ali da še pride.'

Odgovorim: 'Ja, mislim, da je nekoč bil, na primer v svetlobi, ali ko je mati govorila o Bogu, otrok tedaj sploh ne more drugače, kot da si misli, aha, ta ji je tako pomemben, do njega ima prijazen odnos; on vidi tudi mene in bdi nad mano. V toliko bi se strinjal: 'Izgubil sem te z vsem tem, kar mi je ona pripovedovala o tebi.' (Moser, 2003: 83-90)

Kritična ocena Moserjeve obravnave religioznih tem

Ob predstavljenem načinu Moserjeve obravnave religioznih tem se nam odpirajo številna vprašanja. Na primer vprašanje, kaj še sploh ostane od analitikove abstinence v klasičnem pomenu. Upravičeno se sprašujemo, ali sploh gre za psihoanalitično obravnavo? Kaj je v Moserjevi izvedbi ostalo od psihoanalize? V navedenem odlomku settinga praktično nič: S psihoanalitičnega vidika gre za kontratransferno odreagiranje. Kršitev settinga se utemeljuje na podlagi »analitikove« zmožnosti prenašati pacientov transfer. Analitik se arbitrarno odloči, da si želi konkretnosti. Analitik ne pusti pacientu prostega asociiranja, ampak ga usmerja. V navedenem odlomku je to avtorjev psihoterapevtski pristop, in ne več psihoanaliza. Moser se je pač oddaljil ne le od klasičnega psihoanalitskega settinga, saj vključuje v svoj tehnični arzenal tudi delo s telesom in tehnike drugih pristopov, na primer geštalta, kot smo se lahko prepričali. Vendar se še vedno ima za »ne verujočega freudovca«, kar je bilo nekoč bolj samoumevno kot danes. Predstavljen primer je zanimiv, ne moremo pa reči, da je to primer analitične obravnave

Sam ostajam pri obravnavi religioznih tem v tehničnem oziru bolj zadržan od Moserja; se pač nisem toliko oddaljil od klasičnega analitskega settinga, v katerem sem bil educiran. Morda se mi predvsem zato zdi, da bi s tolikšno aktivnostjo pacienta bolj motil kot mu pomagal, da začuti v sebi krute introjekte predstav o Bogu. Zdi se mi tudi, da je prikazana tehnika uporabna kot delo z odpori do ozaveščanja izrinjenih vsebin pri relativno stabilni psihični strukturi. Kjer pa so introjekti predstav Boga kot krutega sodnika integrirani v aktualno pacientovo identiteto, so odpori drugačne narave: že rahel namig terapevta, da bi kazalo preveriti represivne zahteve krutega introjekta z vidika odrasle razumske presoje, jih utegne aktivirati in sprožiti negativen transfer, morda celo paranoidno ogroženost. Kjer gre za pomanjkljivo opravljeno diferenciacijo, se lahko kruti introjekti primarnih objektov in Boga zlijejo. V nadaljevanju procesa dediferenciacije lahko pacient pridruži še terapevta kot slab introjekt. To množico slabih introjektov skuša potem »izbruhati« s pomočjo neneutraliziranega besa, ki ga morda prvič uspe preusmeriti iz »acting in« v »acting out«. Tako se lahko zgodi, da v takšnem navalu besa terapevt težko razlikuje, kateremu introjektu je trenutno le ta namenjen: Bogu, primarnim objektom ali njemu. Dokler pacientov izraz spet ne pridobi verbalne natančnosti, ko morda zabrusi terapevtu: »Ravno takšen p... si kot moj foter!«

To je regresivnejši nivo soočanja s tiranskimi introjekti, kot smo videli v Moserjevem primeru, in lahko – seveda z mirnejšimi fazami – traja tudi več let terapevtskega procesa. Če to težavno fazo vzdržita tako terapevt kot pacient, tudi lahko pride do relativne pomiritve s krutim Bogom otroštva: »Po eni od takih kriz nemoči, obupa, besa, žalosti – in končno brezbrizne otopele vdanosti, saj ne moreš tuliti in kričati celo življenje; enkrat pač nehaš, če ni odziva – po nekaj tednih se oglasi spoznanje na moje vpitje: 'Kje si, da te ne morem najti? Zakaj te tako obupno iščem in te ne najdem?' V hipu se je v tišini duše oglasil odgovor: 'Ker me iščeš zunaj sebe.'« (Bohak, 1995: 128)

Tudi takšno, manj aktivno soočanje prispeva k diferenciaciji oz. razmejevanju: zunaj – znotraj. In če proces uspešno poteka, se utegne zgoditi, da pacient zasliši v samoti cerkve tolažeč glas s križa; in postopoma presenečeno ugotavlja, da Križani govori v dialektu terapevta. Kar pomeni transferni odnos do terapevta kot Križanega. Delo s transferjem je namreč analitikovo delo.

Ali pa sanja: »V globoki dolini vlečem svoj življenjski voz; kolesa se pogrezajo do osi v blato. Obupano se naprezam, a voz se ne premakne. Toda nenadoma stoji za mojim vozom moški in ga potiska, ne da bi spregovoril. Zgodi se neverjetno: Voz se začne premikati.« (prav tam: 123)

Ker mu je Bog v otroštvu pomenil edini konstantno dober objektni odnos, se ga toliko bolj oklepa: »Zaenkrat hočem ostati sam, le s svojim Bogom hočem uživati svojo svobodo in svoj čas. Sedaj to potrebujem [...] Deset zapovedi mi daje orientacijo, Pridiga na gori pa mi daje tolažbo in upanje.« (prav tam: 124)

Vidimo, da predstava Boga lahko postane ne le slab, marveč tudi dober introjekt in ne tako redko najvarnejši objektni odnos, ki daje življenjsko orientacijo, tolažbo in upanje, ter blaži kronično osamljenost. Seveda pa je pred tem moral leta in leta preverjati analitika in ga kljub občasnim zdrsom v *splitting* doživljati kot dober objekt. Te korektivne izkušnje in široka paleta *holdinga*, ter drugi, skupni dejavniki vplivanja v terapevtski situaciji prispevajo po mojem mnenju največ, da se tiranski nadjaz ublaži, s čimer se razrešujejo tudi projekcije in projektivne identifikacije s krutim Bogom – ter pomembnimi drugimi.

Čeprav se nisem toliko oddaljil od klasičnega analitičnega settinga kot Moser, pa pri analitični obravnavi najhujše prikrajšanih in najhujše travmatiziranih ne gre brez vključevanja dodatnih parametrov v obravnavo, s čimer se seveda odpovedujemo klasičnemu settingu. Tako pri pacientki, ki je več let vsako mojo intervencijo ali komentar doživela kot napad. Ko sva se po dolgih letih moje, skoraj popolne abstinence, lahko začela pogovarjati tako, da me je slišala in običajno celo pravilno razumela, je prišla v stik z introjektom samovoljnega, starozaveznega despota, Jahveja. Seveda se je v svojem obupu obračala na novozaveznega Jezusa, toda njegova ljudomilost in brezpogojno sprejemanje se nista dotaknila njenega srca: strah pred grehom in posledičnim peklom je bil vseprežemajoč. Ko je po skoraj desetih letih nizkofrekventne psihoterapije postala bolj odprta za moja priporočila, in me je že zmogla poklicati v stanju samomorilnosti med dvema seansama, sem ji dal za domačo nalogo, da si vztrajno ponavlja misel starozaveznega preroka, ki nasprotuje podobi brezsrčnega Jahveja: »[...] in če so vaši grehi rdeči kot škrlat, bodo beli kot sneg«. Ko je poročala, da ji je ob tej mantri vendarle nekoliko odleglo, sem ji ob ponovni krizi priporočal novozavezno misel zaščite pred zavrženostjo: »In če vas vaše srce obsoja, je vendar Bog večji od vašega srca, in ve vse.«

Ko je čez nekaj let delala na svoji krhki samopodobi, in začutila, kako se je počutila ničvredna ob krutosti in negativni religiozni indoktrinaciji staršev, ni mogla sprejeti mojega predloga domače naloge, da zvečer, namesto da se ure pred spanjem do onemoglosti trpinči z vsem, kar ji je preko dneva spodletelo, razmisli in zapiše, kaj ji je čez dan uspelo vsaj za zadostno oceno. Zato sem ji predlagal drugo domačo nalogo: da svoje večerne molitve usmeri v prošnje, da bi se lahko začela imeti rada. Tudi ta je bila za njo trd oreh in je dolgo trajalo, preden je ob njej začutila prve vzgibe sprejemanja sebe. Sem s tem prenehal biti psihoanalitik in postal svetovalec ali celo duhovnik? Menim, da ne, saj že Freud govori, da bomo morali zlato analize vedno spajati z bakrom neanalitskih, sugestivnih in pedagoških tehnik. Tudi pacientka je razumela, da so biblični citati izraz moje empatije in spoštovanja njenega duhovnega sveta in ne zapuščanje moje terapevtske vloge.

Zelo blizu pa mi je Moserjev nasvet in se ga od nekdaj držim: »Lahko se celo zgodi, da bomo takšno vero spoštljivo pustili zunaj naše umetnosti interpretacij, čeprav bi se nam kdaj priložnostno zazdelo, da bi verske vsebine bilo mogoče interpretirati tako nevrotsko kot tudi v službi ohranjanja zdravja.« (Moser, 2003: 11-12) Iz povedanega lahko razumemo, zakaj to lahko storimo: če se zgodijo dovolj radikalne spremembe v strukturah jaza in nadjaza, postane tudi religiozno doživljanje bolj zdravo, manj zasenčeno z otroškimi travmami in zgodnjimi deficiti.

Ne glede na to, kolikor postanejo religiozne predstave eksplicitna tema terapevtskega pogov-

ora, pa se vedno znova mudim ob pomembnih vprašanjih: »Kakšno vlogo igrajo pacientove religiozne predstave v terapevtskem procesu na ozadju njegove religiozne socializacije? Mu lajšajo terapijo, ali se jih poslužuje za odpor? S kakšnimi razlagami si pomaga sam in kakšne daje na voljo psihoanalitska teorija?« (prav tam: 12)

Če pride ateist k domnevno vernemu terapevtu, utegnejo biti njegove bojazni drugačne: da bo terapevt skušal na prefinjen način vplivati na njegov pogled na svet in mu bo celo podtaknil svojega Boga, če ne bo dovolj čuječ, ali celo vseskozi na preži. Ta bojazen je lahko, vendar ni nujno, izraz odpora do potlačenega Boga otroštva, s katerim morda ni imel najboljših izkušenj. Lahko je preprosto izraz pomanjkanja varne navezanosti in posledičnega prazaupanja oz. njegovega nihanja med paranoidno in depresivno pozicijo. Nekateri menijo, da je strah neverujočih pacientov, ki pridejo k vernemu terapevtu, lahko utemeljen. Osebnostno razlikujem samo med dobrimi in slabimi psihoterapevti, ne med vernimi in nevernimi.

Ne glede na to, koliko postane Bog eksplicitna tema psihoterapevtskega procesa, pa je neredko novo odkrito zanimanje za duhovnost eden od znakov uspele psihoterapije. Naj omenim pacientko, ki mi je ob slovesu podarila knjigo z duhovno vsebino kot izraz hvaležnosti, da sem spoštoval njen vrednostni sistem (v katerem ni bilo prostora za Boga) in kot izraz enega od njenih novo prebujenih zanimanj. Pa tudi izraz spoštovanja mojega vrednostnega sistema, kot sem jaz spoštoval njenega; sprejemanje moje drugačnosti in ločenosti. Lahko ste opazili, da sem ves čas govoril le o Bogu, kot ga doživljajo pacienti, vzdržal pa sem se kakršne koli sodbe o Bogu filozofov in teologov. A preden zaključim, si vendarle dovolim izraziti svojo fantazijo, ki je seveda daleč od kakršnega koli vedenja: da bi nam to neznano, transcendentno bitje bilo neznansko hvaležno, če bi o njem manj govorili. Z nekaterimi izjemami, na srečo. Ena zadnjih izjem, ki mi je prišla v roke, je Božji mrk judovskega filozofa Martina Bubra. Čeprav vas bo morda s svojo mislijo drugače nagovoril, kot je mene, ga vseeno citiram:

»[...] ta beseda je od vseh človeških besed najbolj obremenjena. Nobena se ni tako umazala, tako razcefrala. Prav zato se ji ne smem odpovedati. Človeški rodovi so breme svojega tesnobežnega življenja zvalili na to besedo in jo potisnili na tla; zdaj leži v prahu in nosi breme njih vseh. Človeški rodovi so s svojimi verskimi ločitvami raztrgali to besedo; v njenem imenu so ubijali in zanjo umirali; zato nosi sled prstov njih vseh in kri njih vseh. Kje bi našel besedo, tej enako, da bi označevala Najvišje! Če bi uporabil najčistejši, najbolj iskren pojem iz najskrivnejše zakladnice filozofije, bi vendar lahko vanj zajel samo neobvezujočo miselno podobo, ne pa navzočnosti njega, ki ga imam v mislih, njega, ki so ga človeški rodovi s svojim neznanskim življenjem in umiranjem častili in poniževali. Tega imam v mislih, tistega, ki ga imajo v mislih v peklmu mučeni in v nebesa se zgrinjajoči človeški rodovi. Ljudje res rišejo spake in podnje napišejo 'Bog'; morijo se med sabo in pravijo 'v Božjem imenu'. [...] In ali ni prav s tem beseda 'Bog', beseda klicanja, beseda, ki je postala ime, v vseh človeških jeziki posvečena za vse čase? Spoštovati moramo tiste, ki jo obsojajo, ker se upirajo krivičnosti in neumnosti, ki se tako radi sklicujeta na pooblastilo 'Boga'; vendar je ne smemo opustiti. Kako dobro lahko razumemo nekatere, ki predlagajo, da nekaj časa molčimo o 'poslednjih rečeh', da bi se zlorabljen besede spet posvetile! Vendar besede 'Bog' ne moremo oprati in je napraviti cele; lahko pa jo, omadeževano in razcefrano, kot je, poberemo s tal in si v uri hudih skrbi z njo vlivamo poguma.« (Buber, 2004: 10-11)

Menim, da nam s tem daje dragocen napotek za naše terapevtsko ravnanje. Da bomo lažje razumeli paciente, ki so bili poškodovani v času negativne religiozne socializacije. Pa tudi, da bomo lažje razlikovali med nevrotsko in zdravo religioznostjo, kot jo razlikujeta že Jung in Fromm. Da v religiozni oz. duhovni usmeritvi ljudi ne bomo videli le nevrotskih tvorb, ki jih

moramo pozdraviti z umetnostjo naših interpretacij. Človekova duhovna usmerjenost je eden od nosilnih stebrov njegove identitete, kot je za prepričanega ateista njegov ateizem. Čeprav opažam, da je prepričanih ateistov – tudi med psihoanalitiki - vse manj, vse več pa je agnostikov in globoko duhovno usmerjenih neverujočih. Oboji pa se strinjajo z Wittgensteinom: O čemer ne moremo govoriti, moramo molčati. In ta misel mi je bila vedno domača.

Literatura

- Bohak, J. (1980). Freud in teologiji. *Znamenje*, let. 10, št. 5, str. 416-427.
- Bohak, J. (1995). *Moja srečanja z ljudmi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Buber, M. (2004). *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Freud, S. (1927). *Prihodnost neke iluzije*. V Freud, S. *Gesammelte Werke*, 14. zv., str. 323-380.
- Henseler, H. (1995). *Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung*. Göttingen: Steidl.
- Moser, T. (1976). *Gottesvergiftung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Moser, T. (2003). *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*. Freiburg: Kreuz-Verlag.
- Pfister, O. (1944). *Das Christentum und die Angst*. Zürich: Artemis.
- Pfister, O. (1977). *Ilusion einer Zukunft*. V: Scharfenberg, J. *Psychoanalyse und Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, str.101-141.
- Thomä, H., Kächele, H. (1989). *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie, 2 Praxis*. Berlin: Springer.
-