

Psychoanalyse und Religion

Distanz und Nähe

Reinhard Schmidt-Rost

Herman Oeser, badischer Pfarrer und Schriftsteller, notiert in einer Serie kurzer Betrachtungen - publiziert in mehreren Folgen der Wochenzeitschrift "Die christliche Welt" im Jahre 1891 - einige hinter sinnige Lebensregeln; eine davon lautet: "Du sollst dir dein zweites Motiv bewußt machen" und wird von Oeser folgendermaßen erklärt:

"Das erste Motiv kennt jeder, es ist so oft recht harmlos, und man giebt es ohne weiteres preis. Aber das zweite, von dessen Gegenwart und verfälschender Wirksamkeit die wenigsten wissen, das ist unser heimlicher Feind. Achte doch darauf, wenn du wieder eine einflußreiche Persönlichkeit mit besondrer Ehrerbietung grüßest. Stütze doch nur ein wenig, wenn du am ersten Neujahrstag nach der Pensionierung deines Vorgesetzten, dem du so oft deine bleibende Verehrung und Dankbarkeit brieflich zu erkennen gegeben hast, ganz naiv die Zusendung der Neujahrskarte unterlässest, weil du mit keinem Gedanken daran dachtest. Es fragt dich jemand um Rat, und du erteilst ihn rasch und gern; merkst du denn gar nicht, daß die Befolgung deines Ratschlages dir übermorgen, in fünf Monaten, in zwanzig Jahren einen Vorteil einbringen wird? O das zweite Motiv! Es ist in dem Nußkern, aus dem dir der Baum erwächst, doch der zwar unsichtbare, aber gerade erst das Leben verleihende innere Kern."¹

Diese kleine Beobachtung zu einer "Psychopathologie des Alltagslebens" soll zunächst nur das Interesse eines Zeitgenossen des jungen Freud für den tieferen Sinn alltäglicher Merkwürdigkeiten und seinen Spürsinn für solchen Tiefsinn demonstrieren. Eine solche Beobachtung weist auf den größeren Zusammenhang eines sich seit dem Aufkommen der modernen Psychologie immer weiter verbreitenden Interesses an Fragen der Motivation individuellen Verhaltens hin. Nachdem die gesellschaftlichen Konventionen zur Regelung individuellen Verhaltens im Laufe des

¹ Des Herrn Archemoros Gedanken über Irrende, Suchende und Selbstgewisse. - 3 - Gesindeordnung der Diener Gottes, in: Die Christliche Welt 5/1891, Nr. 7, Sp. 138.

19. Jahrhunderts an Kraft und Einfluß spürbar verloren, war die Frage nach den Motiven individuellen Verhaltens mindestens scheinbar zu einer ganz und gar individuellen, personengebundenen, eben psychologischen Frage geworden. Zu den verhaltensregelnden Kräften in jener Frühzeit der Psychoanalyse gehören auf der Seite der Aufsteiger Wissenschaft, Technik, Wirtschaft, Kunst und Nationalbewußtsein, auf der Seite der Absteiger hingegen eher Familie, Heimat und Religion.

Der gesellschaftliche und geistige Kontext der "Traumdeutung" Sigmund Freuds (GW II/III, 1900) ist auf die Frage nach einer tieferen, nach der eigentlichen Motivierung des Verhaltens vorbereitet, ja die Zeitgenossen Freuds forschen begierig nach tieferen Gründen, denn zum einen hat die wissenschaftliche Forschung manches zur schier unglaublichen Vertiefung der Einsicht getan, in Bakteriologie und Radiologie etwa den Einblick und Durchblick unglaublich und eben doch anschaulich erweitert, hat auch die philosophische Wissenschaft angeregt insbesondere vom Entwicklungsdenken im Sinne Darwins, Beiträge zur Analyse der Verhaltensdeterminanten geleistet; zum anderen hat die Zersetzung traditioneller Verhaltensnormen im Zusammenhang mit der Umwälzung der Lebenssituation in den Großstädten und auf dem Lande im 19. Jahrhundert ein spürbares Defizit an Verhaltensregulation durch den Verfall der lokalen, familiären und religiösen Verhaltenstraditionen hervorgerufen. Diese historischen Voraussetzungen sind zu bedenken, wenn im folgenden über Distanz und Nähe von Psychoanalyse und Religion nachgedacht werden soll.

Zuvor aber bedarf es - als einer zweiten Vorbemerkung - eines Wortes zum hier zugrundegelegten Religionsbegriff: Sigmund Freud geht in seinen religionskritischen Schriften von einem sehr engen Begriff von Religion aus; in "Das Unbehagen in der Kultur" schreibt er:

"In meiner Schrift 'Die Zukunft einer Illusion' handelte es sich weit weniger um die tiefsten Quellen des religiösen Gefühls, als vielmehr um das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht, um das System von Lehren und Verheißungen, das ihm einerseits die Rätsel dieser Welt mit beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt, andererseits ihm zusichert, daß eine sorgsame Vorsehung über sein Leben wachen und etwaige Versagungen in einer jenseitigen Existenz gutmachen wird. Diese Vorsehung kann der gemeine Mann sich nicht anders als in der Person eines großartig erhöhten Vaters vorstellen. Nur

ein solcher kann die Bedürfnisse des Menschenkindes kennen, durch seine Bitten erweicht, durch die Zeichen seiner Reue beschwichtigt werden. Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, daß es einer menschenfreundlichen Gesinnung schmerzlich wird zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über die Auffassung des Lebens erheben können" (GW XIV, 431).

Diese Religion des gemeinen Mannes soll nach Freud als einzige diesen Namen Religion tragen.

Der im folgenden zugrundegelegte Religionsbegriff folgt dieser Aufforderung Freuds nicht, orientiert sich nicht am neurotischen Zerrbild der Religion als Zwangsneurose, nimmt vielmehr die Ausdrucksweise "tiefste Quellen des religiösen Gefühls" auf, die ja erkennen läßt, daß auch Freud nicht bei dem negativen Begriff von Religion stehen bleiben kann, und definiert Religion als Dimension individuellen Bewußtseins, die auf die transzendente Gründung und Erhaltung allen Lebens und aller ethischen Entscheidungen reflektiert. In diesem religiösen Bewußtsein hat alle Individualität den letzten Grund und Halt ihrer Selbständigkeit. Die praktische Ausgestaltung dieses religiösen Bewußtseins ist demgegenüber subjektiv beliebig. Dieses Religionsverständnis - es entspricht der protestantischen Tradition seit Schleiermacher - eignet sich wegen seines formalen Charakters und seiner strikten Beziehung auf das individuelle Bewußtsein zur Verwendung im Gespräch mit der Psychoanalyse. Seine Verwendung ist auch historisch sachgemäß, denn dieser Begriff bildete zugleich den Grundkonsens in der Auffassung von Religion im Kreis der dem jungen Freud zeitgenössischen Theologen.

Das Verhältnis von Religion und Psychoanalyse kann prinzipiell und historisch betrachtet werden. In einem ersten Schritt soll dies historisch geschehen am Beispiel des Zusammenhangs von Krankheit und Schuld, in einem zweiten prinzipiellen Schritt als Frage nach religiösen Momenten in der Theorie der Psychoanalyse oder vorsichtiger: nach religionsanalogen Momenten in der Theorie der Psychoanalyse im Sinne einer Äquivalenz der Funktionen. In einem dritten Schritt werden schließlich - wieder historisch - noch einige quasireligiöse Folgeerscheinungen der Psychoanalyse in der Gegenwart vorgestellt, die die psychoanalytische Theorie als für solche Weiterbildungen offen zeigen.

Sünde und Schuld

Zur Neubestimmung der Krankheitsursachen im Prozeß der Entwicklung der modernen Medizin

In den umwälzenden Entwicklungen des politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens des späten 19. Jahrhunderts setzte der liberale Flügel des deutschen Protestantismus auf die Intensivierung des Austauschs mit der modernen Welt, auf eine Durchdringung von Gesellschaft und Kultur mit den geistigen Werten und Kräften des Christentums, weshalb diese theologisch-kirchliche Richtung von Gegnern den Namen "Kulturprotestantismus" angehängt bekam.² Diesem liberalen Flügel stand der zitierte Hermann Oeser nahe, diese Theologen waren von ihrer programmatischen Ausrichtung her den neuen wissenschaftlichen Ideen in Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin gegenüber überaus aufgeschlossen. Die interdisziplinären Kontakte wurden zum Beispiel im sozialpolitischen Rahmen des evangelisch-sozialen Kongresses geknüpft, im nicht unbedeutenden Einzelfall auch durch verwandtschaftliche Bindungen: Der berühmte Soziologe Max Weber war der Cousin eines der führenden Theologen des Kulturprotestantismus, Otto Baumgarten; für die Frage nach Distanz und Nähe von Religion und Psychoanalyse wichtige Kontakte aber ergaben sich bei Fragen der Diakonie und Anstaltspsychiatrie, insbesondere bei der Frage nach der Verursachung abweichenden Verhaltens und seelischer Störungen.

Die publizistischen Foren für diese interdisziplinären Gespräche waren vor allem die beiden Zeitschriften "Die evangelische Freiheit", ein Fachblatt für Praktische Theologie, herausgegeben von Otto Baumgarten, und die schon zitierte "Christliche Welt", herausgegeben von Martin Rade.

Aufschlußreich ist ein heftiger Streit zwischen "Irenärzten und Irenseelsorgern"³, wie es damals vor etwa 100 Jahren - 1893 - hieß, bei dem die Anstaltspfarrer durch ihren Sprecher Friedrich von Bodelschwingh

2 Vgl. F. W. Graf, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologie-politischen Chiffre, in: Archiv für Begriffsgeschichte, XXVIII 1984 (7) S. 214-268.

3 In: Die christliche Welt 7/1893 passim.

sich gegen die Vorwürfe von Anstaltsärzten wegen angeblich unmoderner Ansichten über die Entstehung von Geisteskrankheit zu verteidigen hatten. Die Pfarrer bestritten heftig, die von beiden Seiten als rückständig gebrandmarkte Meinung zu vertreten, Geisteskrankheit beruhe auf einem moralischen Mangel oder auf Sünde. Indem aber auch die Seelsorger andere als moralische, also natürliche Ursachen, bzw. im engeren Sinne medizinische Gründe, als Begründung seelischer Störungen akzeptierten, begaben sie sich in Konkurrenz zu den Anstaltsärzten, der Impuls zu einem heftigen Streit mit den ihrerseits fachlich noch nicht sonderlich selbstbewußten Spezialärzten für Psychiatrie war damit gegeben.

Dieser Streit verdient an dieser Stelle nicht nur Erwähnung, um die Offenheit liberaler Pfarrer für medizinisch-psychiatrische Antworten auf seelische Problemstellungen zu zeigen, sondern wegen der genannten Entwicklung in der psychiatrischen Diagnostik. Moralische Argumente, erst recht solche aus religiösem Argumentationszusammenhang, haben in der Diagnostik kein Gewicht mehr. Ausschließlich natürliche Ursachen werden anerkannt.

Dennoch bleibt das Bewußtsein vom engen Zusammenhang zwischen Verhalten und Ergehen und - gegebenenfalls - zwischen Schuld und Krankheit präsent. Schuld kann aber nun nicht mehr als objektiver Faktor interpretiert, sondern nur noch als subjektive Größe, als Schuldgefühl, in Anschlag gebracht werden; die Annahme einer objektiven moralischen Ordnung, nach der die Verursachung von Krankheit zu beurteilen wäre, wird ersetzt durch die Frage nach den persönlichen, biographischen Voraussetzungen psychischer und organischer Krankheit.

Für diesen Übergang von einem moralischen über ein materialistisch-naturalistisches zu einem tiefenpsychologischen bzw. psychosomatischen Krankheitsverständnis stehe folgendes Beispiel aus einer Buchrezension des Leiters der Anstalt im Spandauer Johannes-Stift Johannes Naumann im Jahre 1908: Das Buch heißt "Weltanschauung als Heilfaktor", der Autor Marcinowski. Der Rezensent beginnt seine Überlegungen mit einem Fall:

"Zu einem Professor der Medizin kommt ein kaufmännischer Beamter und erbittet seinen Rat wegen eines hartnäckigen Magenleidens. Dieser sagt zu ihm: Sie sind nicht magenleidend, sondern Sie haben Etwas auf dem

Gewissen, was Sie drückt. Der Mann antwortet: Woher wissen Sie das? Es ist wahr, ich habe Unterschlagungen gemacht und lebe in beständiger Angst."⁴

Berichtet wird das Beispiel vom Rezensenten, um erstens die Begrenztheit materialistischer Diagnostik offenzulegen und um zweitens die These des besprochenen Buches zu bestätigen, daß ein Weltanschauungssystem durchaus zu einem Heilfaktor werden, zu einer Hebung des geistigen und körperlichen Gesamtzustandes beitragen kann: Die persönliche Beurteilung des Verhaltens durch das individuelle Gewissen wird durch die Orientierung an klaren weltanschaulichen Maßstäben erleichtert.

Sichtbar wird in diesem Beispiel der Weg, auf dem der Arzt eine Funktion übernimmt, die lange Zeit religiösen oder pädagogischen Kräften übertragen war: Die ärztliche Aufgabe der Diagnose verlangt im Falle seelischer Konflikte oder seelischer Verursachung körperlicher Störungen ein Urteil auch über Ursachen, die nicht im natürlich-körperlichen Bereich liegen. Die Diagnose muß deshalb Interpretationen von Leben und Verhalten, von Gewissenssteuerung und Konfliktverarbeitung voraussetzen, die ohne ein ausgearbeitetes anthropologisches System nicht auskommen; die Notwendigkeit weltanschaulicher Basis-Annahmen ist evident. Bei dieser Aufgabe begegnen sich Arzt und Seelsorger und damit auch folgerichtig Psychoanalyse und Theologie und reflektieren über Religion.

Friedrich Nietzsche hatte diese neuartige Situation, der sich der Ärztestand gegenüber sah, schon lange vor der Begründung der Psychoanalyse scharfsinnig kommentiert:

"Es gibt jetzt keinen Beruf, der eine so hohe Steigerung zuließe, wie der des Arztes, namentlich nachdem die geistlichen Ärzte, die sog. Seelsorger, ihre Beschwörungskünste nicht mehr unter öffentlichem Beifalle treiben dürfen und ein Gebildeter ihnen aus dem Wege geht."⁵

Sigmund Freud hat mit seiner psychoanalytischen Theoriebildung ein solches weltanschauliches System ausgearbeitet; auch wenn er dies bis

4 J. Naumann, Weltanschauung als Heilfaktor, in: Die Christliche Welt 22/1908, Sp. 2.

5 F. Nietzsche, Menschliches - Allzumenschliches I, Aph. 243, in: Werke in drei Bänden hg. von K. Schlechta, München 1954, S. 596.

zuletzt abstritt und lange Zeit meinte, lediglich eine Theorie der Neurosenklärung und -therapie formuliert zu haben, ist doch schon in seinen frühen Schriften "Psychopathologie des Alltagslebens" und "Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten", spätestens aber in "Totem und Tabu" der Anspruch unverkennbar, auch allgemeine Lebensvollzüge von seiner Theorie aus zu deuten, genauer gesagt, seine Neurosentheorie durch Beobachtungen aus dem Alltagsleben zu untermauern. Durch solche Erweiterung aber öffnet sich die Psychoanalyse schon sehr bald denen, die sie als eine Weltanschauung auffassen und benutzen wollen.

Freud versetzte auf dem genuinen Grenzgebiet von religiöser und medizinischer Deutung, auf dem Feld der seelischen Leiden, die Grenzsteine so, daß die religiösen Deutungen durch seine medizinisch-psychanalytischen Interpretationen ersetzt wurden.

Die Reaktion im liberalen Lager der protestantischen Theologie auf diese Entwicklungen war keineswegs einhellig: Zwar versprach man sich von der Überwindung einer engen moralischen Interpretation seelischer Krankheit einen Zuwachs an Humanität bei der Behandlung psychisch Kranker und an pastoralem Sachverstand im diakonischen Handeln, fürchtete aber andererseits auch die weltanschauliche Konkurrenz und den Verfall der Geltung der ethischen Tradition des Christentums. Deshalb mußte das Urteil der liberalen Theologen zwiespältig ausfallen: Diejenigen, die wie Oskar Pfister den Pfarrer als Seelenarzt wünschten, suchten die Nähe zur Psychoanalyse; die aber, die eine psychologisierende Zersetzung moralischer Grundsätze des Christentums fürchteten, lehnten eine Annäherung an die Psychoanalyse ab: So argumentiert der Theologe und Pädagoge Friedrich Wilhelm Foerster in einer Auseinandersetzung mit Oskar Pfister im Jahre 1909:

"Entweder gibt es im Leben vernünftige Gründe der intellektuellen oder religiösen Überzeugung, der Lebensbeobachtung, Kulturphilosophie, dann wäge man diese Gründe gegeneinander ab - oder das ganze Leben und Denken wird nur von sexuellen Komplexen, Neurosen etc. regiert. Dann wäre es das Richtige, überhaupt über nichts mehr zu streiten, sondern bei allen Streitfragen nur den betreffenden Sexualkomplex festzustellen und dann mit viel-sagendem Lächeln auseinanderzugehen."⁶

6 Fr. W. Foerster, Psychoanalyse und Seelsorge, in: Evangelische Freiheit 9/1909, S. 378.

Foerster will gerade die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse nicht akzeptieren, daß wir dort, wo wir scheinbar höheren geistigen Antrieben folgen, doch nur - wie er sagt - Marionetten unserer verdrängten Komplexe seien. Eine solche Theorie müsse auf alle Charakterstärke und sittliche Verantwortlichkeit direkt auflösend wirken. Die Fixierung der frühen Psychoanalyse auf die rein natürlich-biologischen Ursachen menschlichen Lebens ist in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, einer Zeit heftiger geistiger Auseinandersetzungen zwischen Idealismus und Materialismus, gerade für Theologen und Pädagogen noch kaum zu akzeptieren. Es bleibt ihnen verborgen, daß die Psychoanalyse letztlich alles andere als eine moralische Entlastung herbeiführt, vielmehr eine Steigerung der individuellen Verantwortung fordert, indem sie nach Gründen für neurotisches Verhalten in der Lebensgeschichte des einzelnen sucht.

Mit dem Zusammenbruch der pädagogischen Leitvorstellung der Persönlichkeit in den Erfahrungen des ersten Weltkriegs und der Nachkriegszeit trat auch die Orientierung der Seelsorger an den Ärzten und ihrer naturalistischen Anthropologie stärker in den Vordergrund. Nicht von ungefähr bildet sich Anfang der zwanziger Jahre erstmals ein Gesprächskreis "Arzt und Seelsorger", in dem zwar später auch die ethischen Probleme ärztlichen Handelns zur Sprache kommen, in dem aber zunächst und vor allem die Seelsorger von den Ärzten zu lernen versuchen. Die Hoffnung seitens der Seelsorger richtete sich offenbar vor allem auf eine Zusammenarbeit mit den Ärzten an der Aufgabe der Lebensführung, die diesen inzwischen weithin zugefallen war.

Das Verhältnis von Distanz und Nähe zwischen Psychoanalyse und Religion läßt sich für die Anfangszeit der psychoanalytischen Bewegung so charakterisieren, daß sich in der vielfältig beschriebenen und beklagten schroffen Distanzierung vieler Theologen von Freuds wissenschaftlicher Arbeit offenbar das Gespür für eine sachliche Konkurrenz, nämlich für eine Konkurrenz in der Definitionsautorität in Fragen der Lebensorientierung ausspricht. Konkurrenz aber ist eine Distanz wegen zu großer Nähe in der Sache. Von Einzelheiten dieser Verwandtschaft wird nun zu reden sein.

Religiöse Momente in der Theorie der Psychoanalyse

Setzt man den eingangs vorgestellten Religionsbegriff, der Religion als eine Dimension des individuellen Bewußtseins faßt, die auf die transzendente Gründung und Erhaltung allen Lebens und aller ethischen Entscheidungen reflektiert, mit einigen Momenten der psychoanalytischen Theorie in Beziehung, so läßt sich die These vertreten, daß die Psychoanalyse einige der Aufgaben übernommen hat, die die liberale Theologie von einer modernen Religion erwartete - die Formulierung einer dem modernen Bewußtsein plausibel erscheinenden Vorstellung von Transzendenz, ein realistisches, mit dem christlichen teilweise vereinbares Menschenbild und eine Ethik, die durch ihre Nähe zum ärztlichen Handeln an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt und dennoch komplexe Verhaltensprobleme zu diskutieren erlaubt. Die Psychoanalyse hat durch die Struktur ihrer Theorie und Praxis eine Grundfunktion von Religion, nämlich die Funktion einer Interpretationsinstanz für Grundfragen des Lebens übernehmen können. Für diese These lassen sich die nun folgenden drei Beobachtungen anführen:

1. Das Unbewußte - eine transzendente Größe

Sigmund Freud wird die Entdeckung des Unbewußten zugeschrieben. Diese Mitteilung ist so zu verstehen, daß Freud die Unterscheidung von Bewußtsein und Unbewußtsein erstmals systematisch in die psychologische Theorie seelischer Störungen eingeführt hat. Freud bestätigt selbst nachdrücklich, daß diese Unterscheidung "die einzige Leuchte im Dunkel der Tiefenpsychologie" (GW, XIII, 244f.) darstellt.

In der Verwendung dieser Unterscheidung ist in Freuds Werk eine deutliche Zäsur festzustellen: War in der früheren Phase der psychoanalytischen Entwicklung das Unbewußte ein umgrenzter Teil des psychischen Systems gewesen, die Sammlung der verdrängten Inhalte, Bezirk auch der Triebrepräsenzen, so interpretiert Freud in seinem Instanzenmodell von *Ich*, *Es* und *Überich* das Unbewußte qualitativ, und zwar als eine vieldeutige Qualität, die allen drei Instanzen eignen kann. Der im Sinne der älteren Theoriebildung eingetretene Verlust an Eigenständigkeit des Unbewußten wird wettgemacht durch diesen ganz außerordentlichen Bedeutungs-

zuwachs: *Es* und *Überich* sind als solche unbewußt und auch die Instanz des *Ich* hat unbewußte Anteile. Damit erfährt das Unbewußte eine Ausdehnung in seiner Bedeutung für das menschliche Seelenleben, die es zum beherrschenden Faktor werden läßt, das man leicht als das Höhere in uns auffassen kann, auch wenn es nach Freuds Metaphorik eher das "Souterrain" ist. Das Kellergeschoß aber ist gemeinhin ja das Fundament, die Trieblehre gerade Freuds fundamentale Theorie.

Das Unbewußte als Instanz hinter den Dingen und in seiner prinzipiellen Unzugänglichkeit hat manches von einer psychologischen Gestalt und Funktion einer Transzendenz. Wohl kann man die Bewußtseinstranszendenz der Psychoanalyse nicht für eine metaphysische Transzendenz nehmen, dennoch aber rückt das Unbewußte in seiner Funktion in der Theorie der Psychoanalyse in die Nähe des *deus absconditus*. Die Unterscheidung von Bewußtseinstranszendenz und ontologischer Bestimmung von Transzendenz ist im übrigen ja gerade durch die analytische Arbeit der Humanwissenschaften ihres Sinnes beraubt worden.

Mit seiner Theorie des Unbewußten hat Freud ganz zweifellos die alltägliche Auffassung der Realität stark geprägt: Mit ihrer prinzipiell unstillbaren Tendenz zur absoluten Aufklärung durch die Technik des Hinterfragens, der Bedeutungssuche für seelische Vorgänge auf einer tieferen Ebene psychischen Geschehens hat die psychoanalytische Diagnostik sowohl die im ersten Teil geschilderte Verdrängung allgemeiner Verhaltensnormen mitbewirkt als auch zu einer ungeheuren Aufwertung der Vernunft geführt. Die Vernunft gilt Freud als das Organ des Menschen, das zu einer verantwortlichen Lebensführung verpflichtet werden kann. Zwar bleibt jede Analyse Stückwerk, eben wegen dieser unstillbaren Tendenz zur absoluten Aufklärung im Prozeß der Psychoanalyse, aber diese Suche nach absoluter Aufklärung ist zugleich gerade Ausweis der vernünftigen, realitätsgerechten Bearbeitung der Realität, der analytische Prozeß erscheint als Antwort auf die Frage nach dem Lebensinn.

2. Der Mensch - von Anfang an schuldig

Freuds Auffassungen über die Folgen frühkindlicher Tribschicksale und über die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft aus dem Zustand der

Urhorde heraus belasten das Individuum ebensowohl als die Gesellschaft mit einer ursprünglichen Schuld, von der Jacob Taubes gesagt hat: "Niemand seit Paulus und Augustin hat ein Theologe eine radikalere Lehre von der Erbsünde vertreten als Freud"⁷. Ödipus-Komplex und Urhorden-Drama, der individuell phantasierte und der kollektive Vaternord in der Frühzeit der Menschheitsgeschichte sind die großen Schulden-Lasten, denen kein Mensch je entgehen kann, die auch nicht abzutragen sind, auch nicht gesühnt werden können, auch nicht durch den Opfertod eines Gottessohnes (GW XVI, 22). Schuld kann nicht überwunden, sondern nur anerkannt werden. In dieser tragisch-heroischen Abweisung jeglicher Hoffnung auf Versöhnung liegt die eigentlich antichristliche Spitze der Freudschen Religionskritik. Diese Religionskritik ist aber so grundsätzlich angelegt, daß sie gerade in der Bestreitung jeglicher Versöhnungshoffnung ihrerseits wie eine religiöse Position auftritt. Jacob Taubes beschreibt diese religiöse Position in seinem schon zitierten Aufsatz "Religion und Zukunft der Psychoanalyse" als die Position eines tragischen dionysischen Humanismus in Anlehnung an Nietzsche. Dessen Unterscheidung der eschatologischen und der tragischen Deutung der Existenz erhellt auch Freud Position:

"In dem ersten Fall ist Leiden der Weg zu einer heiligen Existenzweise; in dem zweiten Fall wird Existenz selber als heilig genug betrachtet, um ein enormes Ausmaß an Leiden zu rechtfertigen."⁸

3. Die moralische Anstrengung der Daseinsbewältigung oder: "Wo Es war, soll Ich werden."

In der Kritik der schlichten Gesetzbuch-Religion des "gemeinen Mannes", sind sich ein Christentum liberal-protestantischer Prägung und die Psychoanalyse einig. Von einem tieferen Wirklichkeitsverständnis aus sollen z.B. die autoritären Strukturen einer Vaternord-Religion überwunden werden. Das heißt im Christentum, daß Versöhnung nicht nur möglich erscheint, sondern als von Gott bereits gestiftet geglaubt wird. Für die Psychoanalyse

7 J. Taubes, Religion und die Zukunft der Psychoanalyse, in: J. Scharfenberg/V. Läßle, Psychoanalyse und Religion, S. 167-175, hier: S. 171.

8 J. Taubes, a.a.O., S. 174.

kann es hingegen lediglich um eine Anerkennung der Schuld gehen: "Schuld kann nicht überwunden, sondern nur anerkannt werden"⁹. Diese vernünftige Anerkennung der Schuld ist für Freud jener heroisch-tragische Weg, den der Mensch gehen muß, wenn er sein Dasein ohne die Illusion einer eschatologischen Hypothese, einer unrealistischen Hoffnung auf Zukunft bewältigen will. Freuds strenger Moralismus einer wissenschaftlich-vernünftigen Selbstprüfung, der sich auch in der Formel "Wo *Es* war, soll *Ich* werden" ausspricht, dient nicht der Erreichung irgendeines Heilsziels, sondern eben der nüchtern-vernünftigen Bewältigung des Daseins, ist Arbeit in der Kultur und an der Kultur, wie die Trockenlegung eines Sumpfes - des Triebgeschehens. Man könnte Freuds Pflichtauffassung durchaus mit einem um die Jahrhundertwende weitverbreiteten Satz zusammenfassen: "Arbeiten und nicht verzweifeln" (Thomas Carlyle). So ist auch die Bearbeitung von Schuldgefühlen eine Aufgabe der Integration, nämlich der Integration verdrängter Wünsche ins *Ich*, zu deren Bewältigung. Schuldgefühle aber sind unvermeidliches Produkt im Konflikt zwischen Triebwünschen und Über-Ich-Diktat und resultieren letztlich aus der Angst vor Liebesverlust. Der reife Umgang mit Schuldgefühlen ist bekanntlich eine reife Leistung des *Ich*. Solange aber die Triebe ihr Wesen treiben, ist an ein Ende der moralischen Anstrengung nicht zu denken.

Religion und Psychoanalyse - Distanz und Nähe? Wenn Freud offenbar Fundamentalsätze formuliert hat, die als theologische Fundamentalsätze funktionsäquivalent einzuschätzen sind, so kann man vermuten, daß dem "Theologen"¹⁰ Freud die religiösen Praktiker seiner eigenen Weltanschauung (!) nicht fern sind, auch wenn er, sie selbst nicht sehen will und nicht erwartet hat. Von dieser Entwicklung handelt der folgende Abschnitt.

9 J. Taubes, a.a.O., S. 175.

10 J. Schreiber, Freud als Theologe, in: J. Scharfenberg/V. Läßle, a.a.O., S. 233-263.

Die Suche nach dem "wahren Ich"

Freuds skeptische Anthropologie und heroische Ethik haben nicht verhindern können, daß sich an seine Gedanken über die Therapie des Seelenlebens Heilsvorstellungen knüpften. Freud selbst hat offenbar damit gerechnet, daß sich nicht alle, die sich mit der Psychoanalyse beschäftigen, seinem Weg einer nüchternen Bearbeitung seelischer Probleme mit dem Ziel der Ich-Stärkung anschließen würden. Am Schluß seiner Vorlesung über die "Zerlegung der psychischen Persönlichkeit", 1. Stück in der Neuen Folge der Vorlesungen über Psychoanalyse (GW XV, 62ff.), beschreibt er den Zusammenhang der psychischen Instanzen als fließend. Insbesondere die gesunde Trennung von *Ich* und *Überich*, die phylogenetisch letzte und heikelste, sei unter den Bedingungen psychischer Krankheit am ehesten von Regression bedroht.

"Man kann sich (allerdings) auch - fährt Freud fort - gut vorstellen, daß es gewissen mystischen Praktiken gelingen mag, die normalen Beziehungen zwischen den einzelnen seelischen Bezirken umzuwerfen, so daß z.B. die Wahrnehmung Verhältnisse im tiefen *Ich* und im *Es* erfassen kann, die ihr sonst unzugänglich waren. Ob man auf diesem Weg der letzten Weisheiten habhaft werden wird, von denen man alles Heil erwartet, darf man getrost bezweifeln."

Die Absicht der Psychoanalyse - so Freud - ist begrenzter, "ihre Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des *Es* aneignen kann. Wo *Es* war, soll *Ich* werden" (GW XV, 86).

Die Weiterentwicklung der Psychologie nach Freud hat aber zum Teil doch jenen religiösen Weg der Suche nach letzten Weisheiten beschritten. Auf zwei bekannte Bewegungen sei in diesem Zusammenhang hingewiesen, zugleich als Beleg für die prinzipielle Offenheit der psychoanalytischen Theorie für eine manifeste religiöse Weiterführung:

1. Die humanistische Psychologie

oder: Die Suche nach der Identität des ganzen Menschen

Die humanistische Psychologie¹¹ entstand als ein Kontrastprogramm zu den eingeführten psychologischen Denkmodellen des Behaviorismus und der Psychoanalyse bzw. Tiefenpsychologie. Ihr Anspruch war es, "in einem 'dritten Weg' eine humane, d.h. dem Wesen des Menschen gemäße Weise der Seelenheilung zu finden". Sie versteht sich seit ihren Anfängen als Sinnangebot an den modernen Menschen. Die Vertreter der humanistischen Psychologie können die von Freud ins Auge gefaßte Trennung von Therapie und Weltanschauung gerade nicht nachvollziehen. Freud hatte Weltanschauung bestimmt als "eine intellektuelle Konstruktion, die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst, in der demnach keine Frage offen bleibt und alles, was unser Interesse hat, seinen bestimmten Platz findet" (GW XV, 170), und die Psychoanalyse für unfähig erklärt, "sich eine ihr besondere Weltanschauung zu erschaffen" (XV, 197). Er konnte offenbar noch nicht sehen, wie tief seine therapeutischen Bemühungen in die weltanschauliche Orientierung seiner Klienten kritisch analysierend eingriffen und daß seine Kritik von Religion und Weltanschauung das Verlangen nach grundsätzlicher Orientierung kaum würde stillen können. An der Weiterentwicklung der psychoanalytischen Theorie und vor allem der psychotherapeutischen Praxis durch die humanistische Psychologie wird deutlich, daß sich die historische Ausgangssituation tiefgehend gewandelt hat. Für Freud stand die Auseinandersetzung mit den Autoritäten des *Es* und *Überich* im Vordergrund, die gegenwärtige Generation sucht nach Orientierung in einer "vaterlosen Gesellschaft". Die Wendung zur Weiblichkeit und zum Kosmischen ist offenbar der theologische Sinn der quasi-religiösen Therapie-Kultur.

¹¹ Vgl. H. Quitmann, *Humanistische Psychologie. Zentrale Konzepte und philosophische Hintergründe*, Göttingen 1985. - U. Völker, *Humanistische Psychologie*, Weinheim 1980.

2. Die transpersonale Psychologie

oder: Die Hoffnung auf Verschmelzung mit dem Kosmos

Sucht die humanistische Psychologie die Befreiung des Ich zu sich selbst, so propagiert die transpersonale Psychologie¹² eine Befreiung des Ich von sich selbst. Die humanistische Psychologie will Selbstentfaltung und Selbstwerdung bzw. Identitätsbildung. Der transpersonalen Psychologie ist das Ich nur eine Einbildung, Produkt von Identifikationen und verzerrter Wahrnehmung. Konflikte des Ich sind nach Auffassung transpersonaler Psychologen unlösbar, aber transzendierbar, durch geeignete therapeutische und meditative Techniken.

Ich kann das Feld der transpersonalen Psychotherapie nicht weiter abschreiten, weil ich selbst kein Anhänger dieser "Religionsformen" bin. Die Weltanschauung der transpersonalen Psychologie nähert sich in Grundzügen jedenfalls offenbar buddhistischer Theologie, die religiöse Praxis ist bunt, mal prall körpemah, mal asketisch bewußtseins-transzendent.

Das alles hat Freud sicher nicht beabsichtigt, er hat die Psychoanalyse in vornehmer Distanz zu Religion halten wollen. Die geschichtliche Entwicklung aber ist andere Wege gegangen, die Herausbildung einer am Zentralwert "Gesundheit" orientierten Therapie-Kultur gründet ganz wesentlich auf seiner Theorie - ob er sich das schon hätte träumen lassen?

Ausblick

Die Psychoanalyse als ein System von psychologischen Anschauungen und Interpretationen hat auf die Lebensdeutung in der Gegenwart nachhaltigen Einfluß gewonnen. Wenn man sich des skizzierten individuellen, im protestantischen Bürgertum überaus verbreiteten Religionsbegriffs bedient, kann man nur sagen, daß die Psychoanalyse Funktionen von Religion in der Gegenwartsgesellschaft übernommen hat; sie stellt die Kategorien zur Selbstausslegung in Grundfragen des Lebens bereit. Die analytische

¹² Vgl. R. N. Walsh/F. Vaughan (Hg.), *Psychologie in der Wende*, Reinbek b. Hamburg 1987.

Betrachtungs- und Handlungsweise hat zum Aufbau einer Therapiekultur beigetragen, die Merkmale einer Art neuen religiösen Praxis trägt, die mancherlei irrationale Zustimmung und Heils- bzw. Glückserwartung auf sich zieht.

Für diese Entwicklungen schärft sich der Blick erst nach und nach, und ihrer Deutung wendet sich das Interesse erst allmählich zu. Psychoanalyse und evangelische Theologie scheinen sich über ihre Beteiligung an diesem Phänomen noch kaum Rechenschaft zu geben. In ihrer gemeinschaftlichen Destruktion der Vaterautorität, in ihrem Verharren bei der "Gottesvergiftung" versäumen sie die Einsicht, daß sie gemeinsam dauernd schon längst neue Gestalten religiöser Praxis (durch Kritik traditioneller religiöser Praxis und Produktion von Handlungsprogrammen) mit konstruieren. War es vor Jahren das unendlich kritische Ich in tragischer Einsamkeit, sei es analytisch-kritisch, sei es historisch-kritisch, auf der *via negationis* wandelnd einerseits, so ist es heute der Typ der unaufhörlich sensibel-sensitiven Seele und seiner Symbolpraxis andererseits. Im Sinne Freuds ist diese Praxis wohl eine Regression vom *Ich* zum *Es*. Wo *Ich* war, will *Es* werden. Gesucht aber wird im Sinne der Psychoanalyse wie der protestantischen Theologie der Fortschritt zur Synthese des religiösen Selbstbewußtseins als Synthese von Abhängigkeit und Freiheit. Die verschiedenen psychologischen Praktiken in der Gegenwart scheinen dieses inzwischen stärker anzuregen als die traditionellen christlichen Konfessionen mit ihrer Kritik an Theologie und Psychoanalyse. Dazu aber muß sich die Psychoanalyse ihrer produktiven Nähe zur Religion stärker bewußt werden, auch um ihre eigene "religiöse" Praxis im Unterschied zu Praxisformen christlichen Lebens zu begreifen und zu gestalten.

Die Synthese steht aus, man könnte sie suchen in der Vorstellung einer religiösen Praxis, die den Menschen als vielfältig Empfangenden versteht, der sich in bewußter Reflexion seiner Grenzen durch mancherlei Gaben gebunden fühlt und als frei erfährt. Eine traditionelle Theologie würde dies eine Praxis der Liebe und Freiheit nennen.