

Ist die Religion Selbsttäuschung? Freuds Kampfansage an die Theologie

1. *Freuds Bedeutung und sein Vorurteil: Quellen des Problems*

Sigmund Freud wird zu Recht als einer der Schöpfer des modernen Geistes der westlichen Kultur betrachtet. Seine Beiträge zur Psychologie haben ihm diese Stellung gesichert; er hat dieser Wissenschaft nicht nur eine radikale Richtungsänderung mitgegeben, sondern sie auch in Berührung mit dem Leben gebracht. Zuerst brachte er die Psychologie aus dem Laboratorium in die Klinik und darnach auf die Haupt- und Nebenstraßen, in die Geschäftswelt, in Familie und Schule. Philosophen und Vertreter der verschiedenen Sozialwissenschaften sind weithin über den dauernden Wert der grundlegenden Entdeckungen Freuds einig: seine Theorie vom dynamischen Unbewußten (d. h. von dessen Dasein; über dessen genaue Natur dagegen gehen die Meinungen beträchtlich auseinander, und nur wenige würden heutzutage mit der allzu negativen Auffassung, die Freud davon hatte, einig gehen); seine eingehende Beschreibung der psychischen Mechanismen, und endlich seine Aufhellung der Grundsätze für die Traumdeutung.

Aus diesen Begriffen vom psychischen Leben des Menschen hat sich ein neues Bewußtsein von der Wichtigkeit des menschlichen Gefühlslebens herausgebildet. Seit Freud – und zum guten Teil wegen der Stoßkraft seiner grundlegenden Theorien – sind die Menschen heute so weit, daß sie von sich nicht nur anders denken und sprechen, sondern auch eine andere Erfahrung von sich haben. Der Mensch hat ein neues Selbstbildnis, das sich von dem seiner unmittelbaren Vorfahren unterscheidet, ein Bild, das gleichzeitig dynamischer, tiefer und – chaotischer ist.

Schon diese Tatsache allein müßte an die heutige Theologie die entschiedene Forderung stellen, den Anspruch der Psychologie Freuds zu unter-

suchen. Wie die Schriften der frühen Väter zeigen, hat die Psychologie in vielen Problemen Berührungspunkte mit theologischen Belangen. Die asketische und mystische Theologie, die Moral und Pastoral, selbst die Dogmatik haben von den psychologischen Beobachtungen und Theorien stets weitgehend Gebrauch gemacht, um ihre eigenen Grundsätze zu entwickeln und anzuwenden. P. I. Hausherr hat darauf hingewiesen, in welchem Maße dies von der asketischen und mystischen Theologie richtig ist. Er hat festgestellt, daß die Grundlage für die Bestimmung der verschiedenen Geistesschulen im Osten nicht so sehr die Nationalität oder die Zugehörigkeit zu einer Periode oder sonst ein Faktor ist, sondern die Feststellung der spezifischen Psychologie, welche die fraglichen Annahmen.¹

Freud war nicht der Mann, der wartete, bis die Theologen diese indirekte Herausforderung aufgriffen. Er nahm die Initiative selber in die Hand, indem er die Bedeutung seines Werkes für das religiöse Leben des Menschen feststellte.

Er war schon um 1913 fest überzeugt, daß die Wissenschaft der Psychoanalyse, die er begründet hatte, den Schlüssel zum Verständnis der grundlegendsten Verhältnisse des Menschen bot, – und dazu gehörte auch sein Verhältnis zu seinem Gott oder allenfalls zu seinen Göttern. Er gab dieser Ansicht in seinem Artikel «Das Interesse an der Psychoanalyse» (G. W. VIII, 389–420) klaren Ausdruck (1913) und brachte in «Totem und Tabu», das im gleichen Jahre erschien, die praktischen Beweise dafür. In diesem Werk verfißt er das Recht der Psychoanalyse, über die Natur und den Wert der religiösen Erfahrung und Übung ihr Urteil abzugeben.

Als er «Die Zukunft einer Illusion» veröffentlichte, konnte man nicht mehr von einer bloßen Herausforderung sprechen. Freud griff die Reli-

gion gewaltsam an. Gewiß hatte er immer ungünstig, selbst verächtlich von ihr gesprochen und nie ein gutes Wort über sie gebraucht. In diesem Werk aber bestritt er selbst ihre Daseinsberechtigung. «Auf die Dauer kann der Vernunft und der Erfahrung nichts widerstehen, und der Widerspruch der Religion gegen beide ist allzu greifbar.»² Dies ist vielleicht nicht der Ton unvoreingenommener wissenschaftlicher Forschung, aber für das in Frage stehende Werk sehr charakteristisch. Und allem Anschein nach kam es Freud nie zum Bewußtsein, daß er in seiner Methode unter dem unberechtigten Einfluß eines Vorurteils stand, als er seine neue Wissenschaft auf die ehrwürdige Provinz des religiösen Glaubens anwandte. Er hat für diese Blindheit seine Strafe bekommen. Sie hat diesen Teil seiner Schriften zu dem gemacht, der am wenigsten den Stempel seines Genies trägt; er ist in der Methode, in seinen Grundvoraussetzungen und auch in seiner Logik auffallend mangelhaft. Freud hat selber die Mängel anerkannt: Nun scheine ihm dies schon kindisch; er betrachte es als analytisch schwach und als Selbstbekenntnis ungenügend.³ Zur Bestimmung der berechtigten Herausforderung, die Freuds Werk an die Theologie richtet, wollen wir unsere Aufmerksamkeit der Kritik des bitteren, unbegründeten Angriffs widmen, den er aus nichtwissenschaftlichen Gründen gegen die Religion unternahm. Abschließend hoffen wir dann in der Lage zu sein, seine Theorien für sich selber und im eigenen Namen sprechen zu lassen statt im Namen seiner mythologischen Götter, die er Logos und Eros nannte.

II. Der Angriff auf die Religion: Analyse der spezifischen Schriften

Es gibt in Freuds Denken über die Religion keine wirkliche Entwicklung, keinen Wechsel von einer Stellung zu einer andern. Gewiß widmet er diesem Gegenstand in den letzten Jahrzehnten seines Lebens größere Aufmerksamkeit; doch die Gedanken, die er hier zum Ausdruck bringt, sind bloße Ausarbeitungen von Ansichten, die schon viel früher ans Licht gekommen waren, wie die voll bewaffnete Minerva aus dem Kopfe des Zeus. Das Erstaunliche ist, daß er diese Ansichten im Namen der Wissenschaft aufstellt, ehe er irgendeine ausgedehnte oder strenge Untersuchung der darin eingeschlossenen Probleme unternommen hat. Überdies nahm er sie mit der Behauptung auch gleich als bewiesen an. Dieser Zug an seiner Methodik

tritt vor allem an seiner Behandlung des Themas Religion zutage, ist aber nicht nur auf dieses beschränkt. Psychologen, die strengere Forderungen stellten, haben auf die enorme Zahl von Annahmen hingewiesen, die er zuversichtlich aufstellte, ohne das Bedürfnis zu empfinden, sie zu beweisen. Viele davon beruhten zweifellos auf einer glänzenden Intuition, sind aber unbewiesene Hypothesen geblieben.

1904 schrieb Freud, die Religion sei nichts als die Projektion innerer seelischer Symbole und Gestaltungen auf die äußere Welt.⁴ Drei Jahre später schloß er in einer sehr skizzenhaften, kurzen Studie, die Religion sei eine allgemeine quälende Neurose.⁵ Obwohl seine Analyse der Quälsymptome in dieser Untersuchung nicht ohne Interesse ist, bietet er keine eingehende Beschreibung eines einzelnen Falles echter religiöser Erfahrung oder Praxis zum Beweis für diese weitreichende, absolute Behauptung über die Natur der Religion, sondern bewegt sich nur in allgemeinen Redensarten. Einige Jahre später hat er in seiner Abhandlung über Leonardo da Vinci entschieden, daß «der persönliche Gott psychologisch nichts anderes ist als ein erhöhter Vater».⁶

Mit diesen grundlegenden Ansichten hat der Praktiker von Wien in groben Umrissen eine Auffassung gezeichnet, die er später in seinen Werken über Natur, Ursprung und Zukunft der Religion nur weiter ausarbeitete. Es ist seltsam, daß er überzeugt war, er habe die Gültigkeit dieser Hypothesen bewiesen, indem er sie einfach formulierte.

Um 1913 war Freud bereit, seinen ersten größeren Schritt in der Anwendung seiner analytischen Wissenschaft auf die Themen Kultur und Religion zu unternehmen. In diesem Jahr schrieb er den Artikel «Das Interesse an der Psychoanalyse», der seine Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß die Analyse auf große Gebiete außerhalb der Medizin gültige und umfassende Anwendung findet. Er zählt als solche Gebiete die Soziologie, die Pädagogik, Ästhetik, Psychologie und Philologie auf. Noch ehe das Jahr um war, zeigte er in «Totem und Tabu», wie er sie im Studium der Anthropologie und der primitiven Religion anzuwenden gedachte.

Diese lange Abhandlung befaßt sich, wie ihr Titel angibt, mit zwei Hauptproblemen. Der erste Teil behandelt das Tabu und ist stellenweise eine glänzende Arbeit. Er bietet eine Analyse der sorgfältigen Bemühungen der primitiven Völker, schon die bloße Möglichkeit des Inzests zu vermeiden,

und vergleicht sie mit den nicht weniger außerordentlichen Vorsichtsmaßnahmen gewisser neurotischer Patienten gegen die gleichen Neigungen. Vielleicht werden nicht alle heutigen Anthropologen Freuds rein psychologische Art, an ein Kulturproblem heranzutreten, das zweifellos neben dem Inzest viele andere kennzeichnende Faktoren aufweist, gelten lassen. Aber seine Studie ist zum mindesten anregend und eröffnet eine Methode zum Studium primitiver Moral, die sicher einen bestimmten Grad von Gültigkeit besitzt und zum Nachvollzug der Vergangenheit neue Dimensionen hinzufügt. Der Teil, der von der Ambivalenz des Primitiven spricht, wie sie sich in seinen Ritualzeremonien offenbart, ist ebenfalls fesselnd, wird aber ebenso keine restlose Aufnahme finden. Er deutet die Probleme der Ritualpraktiken in der vereinfachten Weise, auf die er sie reduziert. Während nun seine Behandlung genau unter dieser Übervereinfachung des studierten Problems leidet, öffnet sie doch einen neuen Weg zum Studium des religiösen Rituals.

In den Abhandlungen, die das Problem des Totemismus behandeln, wird Freud viel kühner. Er wendet seine Ödipustheorie mit bedingungsloser Überzeugung auf das Studium der primitiven Religion an und zieht mit strenger Folgerichtigkeit weitreichende Konklusionen. Es überrascht keineswegs, daß schon bald bewiesen wurde, daß dieser Teil von «Totem und Tabu» eher eine phantasievolle Rekonstruktion des Ursprungs der Gesellschaft als eine wissenschaftliche Analyse derselben ist.⁷

Das Wesen der Theorie Freuds besteht darin, daß in der primitiven (und vormenschlichen) Gemeinschaft das Verbot des Vaters, mit den verschiedenen Frauen, die er für sich nahm, Geschlechtsverkehr zu haben, bei den Söhnen Groll hervorrief und sie dazu führte, gemeinsam den Vater zu verbannen, zu erschlagen und aufzuessen. Das brachte jedoch die Reaktion mit sich, daß sie tiefe Gewissensbisse empfanden und in der Folge das ursprüngliche Verbot der Inzestbeziehungen mit den Frauen wieder annahmen. Die Reue ergibt sich aus der angenommenen Ambivalenz dem Vater gegenüber, die überdies durch Rivalität und andere Spannungen unter den Brüdern gefördert wird. Die Erinnerung an diese ursprüngliche Tat wird in einem Opfermahl verewigt, in dem das Totem zeremoniell getötet und gegessen wird. Im Lauf der Zeit wird das Totem zu einer Gottheit erhoben. Freud zieht im Verlauf dieses Werkes den

Schluß, daß die Quellen der Religion, der Sittlichkeit und der Gesellschaft selbst Dinge sind, die sich letztlich aus dem Ödipuskomplex ergeben. Ernest Jones versichert uns, daß er in seinem ganzen späteren Werk diese grundlegende Folgerung beibehielt. Einige Jahre nach der Veröffentlichung von «Totem und Tabu» drückte er seine Ansichten noch kühner aus. «Unterzieht man das prähistorische und ethnologische Material darüber einer psychoanalytischen Bearbeitung, so stellt sich ein unerwartet präzises Ergebnis heraus: daß Gott Vater dereinst leibhaftig auf Erden gewandelt und als Häuptling der Urmenschenhorde seine Herrschermacht gebraucht hat, bis ihn seine Söhne im Vereine erschlugen. Ferner, daß durch die Wirkung dieser befreienden Untat und in der Reaktion auf dieselbe die ersten sozialen Bindungen entstanden, die grundlegenden moralischen Beschränkungen und die älteste Form einer Religion, der Totemismus. Daß aber auch die späteren Religionen von demselben Inhalt erfüllt... sind...»⁸ Diese kurze Behauptung enthält drei ernstliche Mängel, von denen jeder hinreicht, um die Aufstellungen hinfällig zu machen. Erstens ist die Urmenschenhorde von «Totem und Tabu», auf die Freud hinweist, kraft seiner eigenen Hypothese vormenschlich; Malinowski hat dies besonders betont. Hier aber betrachtet er sie bereits als menschlich. Damit widerspricht er seinen eigenen Ausführungen. Wenn die Horde schon menschlich war, ehe sie den Vater erschlug, so kann diese Tat mit allem, was sie in sich schließt, nicht die Quelle der menschlichen Gesellschaft und Religion sein. Zweitens – Dalbiez macht diese Bemerkung – geben die Tiere nicht das geringste Anzeichen, daß bei ihnen auf die Tat des Tötens ein Gefühl sittlicher Schuld folgt. Wenn dagegen der Mensch diese Reaktion aufweist, so stammt dies aus einer besonderen Fähigkeit für diese Art der Antwort; diese Fähigkeit aber zeigt deutlich, daß seine sittliche Natur eine absolute Gegebenheit ist.⁹ Gerade dies aber spricht Freud dem Menschen ab. Drittens setzt dieses Argument die Existenz einer Kollektivseele voraus; dies ist aber eine bloße Annahme.

Die Hauptstudie Freuds über die Religion war «Die Zukunft einer Illusion»; sie wurde 1927 veröffentlicht. Die Methoden sind im wesentlichen die gleichen wie in «Totem und Tabu». Dagegen liegt im Ton ein entschiedener Unterschied vor. Denn in diesem Werk spricht Freud als der Prophet seines Gottes Logos, erklärt den Tod der alten Religionsordnung und beschleunigt deren Fall durch

seine prophetischen Äußerungen. «Unser Gott Logos wird von diesen Wünschen verwirklichen, was die Natur außer uns gestattet... Auf dem Wege zu diesem fernen Ziel müssen Ihre religiösen Ideen fallen gelassen werden... Sie wissen warum; auf die Dauer kann der Vernunft und der Erfahrung nichts widerstehen, und der Widerspruch der Religion gegen beide ist allzu greifbar.»¹⁰ – Und weiter: «Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann. Es ist wiederum nur Illusion, wenn man von der Intuition und der Selbstversenkung etwas erwartet; sie kann nichts geben als – schwer deutbare – Aufschlüsse über unser eigenes Seelenleben, niemals Auskunft über die Fragen, deren Beantwortung der religiösen Lehre so leicht wird.»¹¹ Und das Werk schließt mit der Behauptung: «Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.»¹²

Die These dieses Buches lautet, die Religion sei eine Illusion und habe daher kein Recht, vom Menschen Glauben zu verlangen. Freilich definiert Freud die Illusion auf eine seltsame Weise. «Eine Illusion ist nicht dasselbe wie Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum... Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt.»¹³ «Es ist möglich» – so fügt er hinzu –, «daß die Illusion tatsächlich wahr ist oder wird; es besteht aber kein vernünftiger Grund anzunehmen, sie sei oder werde wahr werden». Er bringt dafür das Beispiel eines bürgerlichen Mädchens, das sich einbildet, es werde ein Prinz kommen und es heiraten. Das wäre möglich; doch ist kein Grund vorhanden, der den Glauben stützt, es werde tatsächlich geschehen.

Und nun findet Freud, die Religion sei offensichtlich solch ein Wunsch. «... es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, daß dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen. Und es wäre noch sonderbarer, daß unsern armen, unwissenden, unfreien Vorvätern die Lösung all dieser schwierigen Welträtsel geglückt sein sollte.»¹⁴

Dies ist im wesentlichen sein Beweis, mit dem er dartun will, daß die Religion keinen Anspruch auf unsern Glauben erheben kann. Freud selber erklärt, er finde diese Argumentation zwingend und sie be-

weise evident, daß die Religion dem Menschen nichts zu sagen habe und eine Illusion sei. Wir sind der Religion nichts schuldig; denn selbst wenn sie wahr wäre, zeigt sie sich psychologisch nicht so.¹⁵ Sie kann nicht fordern, daß wir sie als Wahrheit annehmen. Nur die Schwachen und Unwissenden werden an ihr festhalten. «Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, daß es... schmerzlich wird zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über diese Auffassung des Lebens erheben können.»¹⁶

Nicht jedermann wird den Beweis so zwingend finden wie Freud. Denn in Wirklichkeit beweist er nichts als die Tatsache, daß gewisse Glaubenssätze der Religion tief im Herzen der Menschen verwurzelten Wünschen entsprechen. Das erbringt keinen Beweis, weder für noch gegen die Wahrheit der Religion. Man hat schon lange betont, daß das Vorhandensein des unausrottbaren, allgemeinen Wunsches nach Unsterblichkeit und einem persönlichen Schicksal nicht beweist, daß der Glaube an das ewige Leben eine Illusion ist, sondern daß es eine Ewigkeit und ein persönliches, absolutes Wesen gibt. Dieses elementare Bedürfnis, mit dem Göttlichen verbunden zu sein, ist kein bloß kindlicher Wunsch wie etwa der des Mädchens, das auf den Zauberprinzen wartet; er steigt vielmehr aus tiefstem Sehnen des Menschengestes empor und bestimmt den Menschen ganz eigentlich als Person. Der Inhalt des Begriffes Person schließt ein Element der Transzendenz und eine Beziehung zum Absoluten in sich. Heidegger hat unterstrichen, daß in jeder wissenschaftlichen Selbstanalyse etwas Transzendentes zu entdecken sein muß, sonst bleibt sie mangelhaft. Wer nicht zu dieser Entdeckung des Absoluten, das sich als das ganz Andere, das erhaben Waltende offenbart, voranzuschreiten vermag, muß als ein Mensch gelten, der den falschen Weg gegangen ist oder seine Suche vorzeitig abgebrochen hat, was immer die Ursache seines Versagens sein mag.

Eine weitere Schwäche in diesem Argument liegt in der irreführenden Definition, die Freud von dem Worte «Illusion» bietet. Er behauptet, eine Illusion liege dann vor, wenn eine Wunscherfüllung in der Erhaltung des Glaubens eine hervorragende Rolle spielt, und wenn sie «die Wirklichkeit nicht beachtet». Offenbar versteht Freud hier unter Wirklichkeit die weltliche, konkrete, materielle Wirklichkeit. Diese Definition bildet ein klassisches Beispiel einer «petitio principii»: sie bietet eine derartige Begriffsbestimmung der Illusion, daß die Religion,

sobald wir diese Sonderdefinition annehmen, un-
ausweichlich unter die Illusionen fällt.

Diese Widerlegung der These Freuds ist entscheidend. Aber sie bildet bei weitem nicht den Haupteinwand gegen «Die Zukunft einer Illusion». Romain Rolland, der mit Freud befreundet war, bemerkte in einem Brief, seine Untersuchung vermeide es, das «ozeanische Gefühl» in Betracht zu ziehen. Rolland scheint die Natur dieses Erlebnisses nicht weiter ausgeführt zu haben; nur soviel ist zu ersehen, daß er es als gültige religiöse Erfahrung ersten Ranges betrachtete. Es ist überraschend, von Freud nach seiner Behauptung, er habe mit seiner wissenschaftlichen Analyse der Religion die Gültigkeit der religiösen Erfahrung widerlegt, zu vernehmen, daß er selber diese Form der Begegnung mit dem Göttlichen nie erlebt noch sie bei andern gefunden hat. Er hatte also gar nicht gehaut, daß solch eine Erfahrung überhaupt existiert. Er kann daher bloß schwach zugeben: «Ich habe nichts vorzubringen, was die Lösung dieses Problems entscheidend beeinflussen würde».¹⁷ Trotzdem bringt ihn dies nicht dazu, seine Forschung neu aufzunehmen. Ebensovienig unternimmt er nun eine Analyse ähnlicher Erlebnisse bei andern Menschen oder eine Suche nach dem Vorkommen ähnlicher Formen religiösen Erlebens, auf die er vielleicht auch noch nie gestoßen ist. Er nimmt vielmehr an, es sei «ein Gefühl der unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt». ^{17a} Von dieser Annahme aus erklärt er sich geneigt, es auf eine frühe Phase des Ich-Gefühls zurückzuführen; ein Überbleibsel, das neben dem später entwickelten sekundären Ego fort dauert. Damit ist der Fall für ihn erledigt.

Diese Vernachlässigung offensichtlicher Tatsachen, dieser Mangel an Interesse, der über Erfahrungsgegebenheiten hinweggleitet, ohne sie näher zu prüfen, ist die Verneinung der wissenschaftlichen Methode. Der besondere hier vorliegende Fall bringt zum Vorschein, daß Freud echten religiösen Glauben und seine Erfahrung nie wahrhaft studiert hat. Das gibt er selber zu, wenn er von der «Zukunft einer Illusion» schreibt: «In diesem Werk ... handelte es sich weit weniger um die tiefsten Quellen des religiösen Gefühls, als vielmehr um das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht». ¹⁸ Daß der gemeine Mann in Wirklichkeit vielleicht keineswegs echten oder auch nur gewöhnlichen religiösen Glauben und seine Übung darstellt, scheint ihm nicht zum Bewußtsein ge-

kommen zu sein oder ihn beschäftigt zu haben. Das Problem besteht darin, daß Freud selbst sich nie wirklich darum bekümmerte, was Religion ist, wie Zilboorg bemerkt hat.¹⁹

«Das Unbehagen in der Kultur», dem schon die letzten Zitate entnommen sind, folgte auf «Die Zukunft einer Illusion». Die Antwort auf Rollands Problem über das «ozeanische Gefühl» bildet die Anfangsseiten dieses Werkes und bestimmt seinen Ton. Es ist ein etwas bitteres Werk, das sich gegen die sittlichen Einschränkungen aufbäumt, welche die Kultur vor allem auf dem Gebiet der sexuellen Freiheit dem Einzelmenschen aufzwingt.

Einige interessante Bemerkungen macht er auch über die Beziehungen zwischen dem Angriffstrieb der Menschen, den er als Instinkt betrachtet, und dem Schuldgefühl. Nach ihm stammt dieses Schuldgefühl nicht aus einer angeborenen Sündhaftigkeit, sondern aus der Furcht, die Liebe zu verlieren; es ist die typische Antwort auf zurückgedrängte Angriffslust, und da es weithin unbewußt ist, zeigt es sich in einem allgemeinen Gefühl von Unzufriedenheit und Unglück. Er ist überzeugt und gewillt, «das Schuldgefühl als das wichtigste Problem der Kulturentwicklung hinzustellen und darzutun, daß der Preis für den Kulturfortschritt in der Gluckseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt wird». ²⁰

Einer der bitterern Abschnitte dieses Werkes besteht in seinem Angriff auf das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. «Das Gebot ist undurchführbar; eine so große Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen». ²¹ Diese Ansicht ist mit der Behauptung verknüpft, es müsse außerhalb der Religion eine neue Grundlage für die Sittlichkeit gefunden werden; denn die Religion sei unfähig, ihr Ziel zu verwirklichen: «Solange sich die Tugend nicht schon auf Erden lohnt, wird die Ethik vergeblich predigen.» ²²

Sein Angriff auf die Religion ist in diesem Werk schärfer als im vorherigen. Er beabsichtigt nicht bloß zu beweisen, daß die Religion eine Illusion ist; er bestreitet offen, daß sie überhaupt in irgendeinem Sinne wahr sei. «Um diesen Preis, durch gewaltsame Fixierung eines psychischen Infantilismus und Einbeziehung in einen Massenwahn gelingt es der Religion, vielen Menschen die individuelle Neurose zu ersparen. Aber kaum mehr; ... Auch die Religion kann ihr Versprechen nicht halten.» ²³

Eines der Spätwerke, das seine Ansichten über

Glauben und Religion darstellt, greift dieses Thema mit gleicher Glut und gleicher Unbekümmertheit um die Forderungen wissenschaftlicher Methode wieder auf. Er verzichtet nunmehr selbst auf den Schein einer objektiven Suche nach der Wahrheit. Sein Stil ist die zwanglose Abhandlung, die er mit der eindrucksvollen Kraft verwendet, die seine Werke im allgemeinen kennzeichnet und einen guten Teil des Einflusses seiner spätern Schriften erklärt. Im Kapitel über «Weltanschauung» schreibt er in der «Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse»: «Woher... meinen wir, daß der Wahrheitsgehalt der Religion überhaupt vernachlässigt werden darf. Religion ist ein Versuch, die Sinneswelt... mittels der Wunschwelt zu bewältigen... Aber sie kann es nicht leisten. Ihre Lehren tragen das Gepräge der Zeiten, in denen sie entstanden sind, der unwissenden Kinderzeiten der Menschheit... Versucht man, die Religion in den Entwicklungsgang der Menschheit einzureihen, so erscheint sie nicht als ein Dauererwerb, sondern als ein Gegenstück der Neurose, die der einzelne Kulturmensch auf seinem Wege von der Kindheit zur Reife durchzumachen hat.»²⁴

Dies ist beinahe sein letztes Wort zum Thema Religion. Ein abschließendes Werk schuf er noch auf diesem Gebiet. Das Thema dazu hatte ihn lange gefesselt; Moses war für Freud seit einem frühen Besuch in Rom, wo er vor Michelangelos großer Statue des jüdischen Propheten gesessen, eine faszinierende Gestalt gewesen. «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» interessiert weitgehend durch die Klarheit, mit der dieses Werk (G.W. XVI) zeigt, wie Freud bei der Anwendung seiner analytischen Theorien auf das Studium einer geschichtlichen und religiösen Gestalt vorgeht. Es bietet auch eine bezeichnende Illustration, wie weit er bei der Verwertung seiner psychologisierenden Methode im Studium soziologischer, religiöser und geschichtlicher Gegebenheiten geht. Eine bloße Aufzählung der Ergebnisse, zu denen er gelangte, tut zur Genüge dar, daß er nunmehr seinen Theorien einen größeren Wirklichkeitswert zuschreibt als den geschichtlichen Gegebenheiten selbst.

Nach ihm ist Moses ein Ägypter, kein Jude. Er schöpfte seinen Glauben an das Dasein eines einzigen Gottes aus der ägyptischen Überlieferung und bekehrte seine Anhänger, die jüdische Gruppe in Ägypten, zu diesem Glauben. In der Folge wurde er von diesen Anhängern getötet; dieser Mord aber führte dazu, daß sie ein ausgeprägteres Schuldgefühl entwickelten. Dieses tiefe Schuldgefühl hat zu-

sammen mit dem Monotheismus ägyptischer Herkunft den entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des Charakters der hebräischen Religion ausgeübt.

Diese Darlegung der Ereignisse erschien ihm anfänglich nur als plausibler Geschichtsroman. Je länger er aber darüber nachdachte, um so mehr machte er ihm den Eindruck der Wahrscheinlichkeit. Eine abschließende Bemerkung ist für jeden, der die persönlichen Motive eingehender studieren möchte, die Freud zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema Religion drängten, sehr bezeichnend: «Es genügt, daß ich selber an die Lösung des Problems glauben kann. Es hat mich mein ganzes Leben hindurch verfolgt.»²⁵

III. Feststellung der eigentlichen Kampfansage: *Die theologische Dimension*

Es ließe sich noch Vieles über die Voraussetzungen der Stellung Freuds zur Religion sagen, und es würde daraus noch klarer deren grundlegende Unstichhaltigkeit hervorgehen. Die treffliche Kritik, die Dalbiez²⁶ und Maritain²⁷ an der stillschweigend eingeschlossenen, nicht zugegebenen Philosophie geübt haben, die für Freuds Denken so wesentlich ist, dürfte entscheidend sein. G. Zilboorg²⁸ hat die persönlichen und gefühlsbedingten Elemente überzeugend dargelegt, die in seinen Angriffen auf die Religion stecken. Das Ungenügen seiner grundlegenden Annahme, der Ödipuskomplex sei ganz allgemein, und der zu engen Auffassung, die er von der Natur des Unbewußten hatte, in dem er nur zurückgedrängte Gefühle und gefühlsgeladene Bilder sehen wollte, ist wohlbekannt. Diese Punkte sind beide von Psychoanalytikern, angefangen von Adler und Jung, weitgehend angefochten worden. Daraus ergibt sich, daß Folgerungen, die Freud aus der Anwendung dieser Themen auf das religiöse Gefühl gezogen hat, von sehr anfechtbarem Wert sind; sein Angriff bricht unter seinem eigenen Gewicht zusammen. Dieses Urteil bezieht sich jedoch nicht auf seine Theorie der psychischen Dynamismen, deren Gültigkeit unbestritten bleibt.

1. Damit stellt sich für die Theologie unmittelbar die sehr fesselnde Frage: Ist diese Theorie für Religion und Theologie irgendwie bedeutsam? Gibt es in der menschlichen Seele einen angeborenen, typisch religiösen Dynamismus? Wenn ja: welches sind seine Beziehungen zu andern seelischen Dynamismen, z. B. zum Sexualinstinkt? Welches sind seine genauen Beziehungen zum Wirken der

Gnade? Wie wirft er weiteres Licht auf das übernatürliche Ziel des Menschen?

Eingehende Studien über spezifischere Formen religiöser Erfahrung könnten sich sehr wohl als fruchtbarer Weg zur Lösung dieser Fragen erweisen. Insbesondere wird die Erforschung des Glaubensaktes zur Feststellung, ob er einem eigenen innerpsychischen Dynamismus entspricht – gewisse Zeichen deuten stark in diese Richtung –, eine notwendige Vorstufe für den Erweis des allgemeineren religiösen Dynamismus sein können. Andere Forschungen dieser Art würden sich mit dem Studium des Transzendentalen als Element der religiösen Erfahrung und mit der Untersuchung der Freiheit in ihrer Beziehung zur Transzendenz und zum Gefühl für das Heilige befassen. Obwohl für mehrere dieser Probleme schon ziemlich viel Arbeit geleistet worden ist, haben sich noch keine endgültigen Resultate hinsichtlich des tatsächlichen Bestehens eines spezifisch religiösen Dynamismus ergeben.²⁹

Es ist richtig: gewisse dieser Probleme gehören mehr zum Gebiet der Tiefenpsychologie als zur Theologie. Dennoch könnten Theologen, die von der Psychoanalyse gesammeltes Material bearbeiten würden, für die Auswertung vieler Gegebenheiten eine große Rolle spielen. Vielleicht ist nur eine solche Zusammenarbeit imstande, eine der Vielschichtigkeit des Themas angemessene Erforschung zu erreichen. Die Literatur der asketischen und mystischen Theologie enthält Gegebenheiten, welche Beträchtliches zu einem solchen Studium beitragen könnten, wenn man sie der angemessenen Auswertung sowohl durch die Analytiker als auch durch die Theologen unterziehen wollte.³⁰

2. Ein weiteres Gebiet, auf dem die Theologie eine Herausforderung durch Freuds Werk findet, ist die Bedeutung der Übertragungstheorie, besonders in der Form, wie sie in den Jahren seit Freuds Tod durch intensive und breit angelegte Experimente weiter ausgearbeitet und vervollständigt worden ist, für das geistliche Leben. Es sind darin nicht nur die Moralprobleme inbegriffen, die sich aus den sehr spezifischen Situationen ergeben, welche durch Übertragungsphänomene hervorgerufen werden, sondern auch die viel weitere Frage, was für ein Licht sie auf das innere Leben des Menschen wirft.

Es kommt nicht nur vor, daß Transferenzreaktionen die Haltung von Menschen gegenüber Gott in ihrem religiösen Leben beeinflussen, sondern als notwendige Folge davon ist es eine der Aufgaben

des Gebetes, durch die Übertragung eine wahrere, wirklichkeitsnahe Haltung Gott gegenüber zu erreichen. Das Verständnis für diesen Prozeß kann besonders in der Anwendung auf die asketische und mystische Tradition eine sehr gute Hilfe sein, um die Bedeutung so häufiger Probleme zu erläutern, wie es z. B. die Frage ist, warum Gott unsere Gebete nicht erhört. In einem besondern Fall könnte dadurch, z. B. klar werden, daß ein solches Schweigen Gottes keine Abweisung ist, sondern eine positive Stellungnahme, ein Aufruf zu weiterer Selbsterkenntnis und zum Verzicht auf unechte Forderungen. Darin läßt sich also eine positive Antwort auf unreife Haltungen unsererseits sehen.³¹ Die weitere Untersuchung dieses Phänomens kann von großem Wert sein, um ein tieferes Verständnis für die Reinigungswege des geistlichen Lebens auch auf seinen höheren Stufen zu vermitteln.

3. Die Auffassung, der Mensch sei ein Abbild Gottes, hat im theologischen Denken immer eine große Rolle gespielt. Es ist daher nicht die geringste Aufgabe, die Freud der Theologie unserer Tage stellt, wenn er die Züge des modernen Menschen in einer neuen, dynamischen Zusammenstellung vorlegt.

Diese Sicht vom Menschen empfiehlt sich um so mehr, als sie der nicht weniger dynamischen Auffassung vom Kosmos als einem sich stets ausweitenden System entspricht, in dem es nichts Statisches oder Solides gibt, und wo selbst die Materie nichts anderes mehr ist als Licht und Energieladung.

Dieses Bild vom Menschen verlangt aber eine Ergänzung durch die Anerkennung der Gegenwart des Geistes.

Was für eine Aufgabe könnte aber der Theologie würdiger sein als diese Ergänzung des dynamischen Menschenbildes durch die Darlegung und Beschreibung der geistigen Dimension, die in den spezifischen psychischen Dynamismen vorhanden ist. Wenn die Theologen imstande wären, den Punkt genauer zu bestimmen, in dem der Prozeß der Heiligung und Vergöttlichung (im patristischen Sinne des Begriffs) in seiner ganzen gott-menschlichen Wirklichkeit sich vollzieht, welch ein Dienst wäre das für das Werk der Erneuerung des geistigen Bildes des Menschen! Diese Leistung würde im Kulturklima unserer Zeiten ein Feld für die Freiheit schaffen, wo der Glaube und die religiöse Erfahrung tiefe Wurzeln schlagen und von innen heraus den Reichtum des Lebens in Christus offenbaren könnten.

Wenn wir die Psychologie Freuds so in ihrer letzten Tiefe sehen, so verlangt sie die Ausarbeitung dieser letzten Synthese des neuen geistigen Bildes

des Menschen. Das ist Freuds wahre Forderung an die Theologie.

¹ I. Hausheer, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in: *Orient. christ. period.* I (1935), 116. (Die großen Strömungen der orientalischen Geistigkeit.)

² S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*. Gesammelte Werke, London, Imago 1940-1952, XIV, 378 (zit. G.W.).

³ Cf. E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York 1957, III, 138.

⁴ S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. G. W. IV, 287.

⁵ S. Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. G. W. VII, 138 f.

⁶ S. Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. G. W. VIII, 195.

⁷ Cf. R. Dalbiez, *El Método Psicoanalítico y la Doctrina Freudiana*, übers. von H. Meyer, Buenos Aires 1. J., 339 (*La Méthode Psychoanalytique et la Doctrine Freudienne*, Paris 1936), wo er die Kritik B. Malinowski's an der Schwäche der Rekonstruktion, die Freud von der Urmenschenhorde gibt, darlegt.

⁸ S. Freud, *Vorrede zu «Probleme der Religionspsychologie»* von Dr. Theodor Reik. G. W. XII, 328.

⁹ R. Dalbiez, *op. cit.*, 339.

¹⁰ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*. G. W. XIV, 378.

¹¹ *Ib.*, G. W. XIV, 354.

¹² *Ib.*, G. W. XIV, 380.

¹³ *Ib.*, G. W. XIV, 353 f.

¹⁴ *Ib.*, G. W. XIV, 356.

¹⁵ Cf. E. Jones, *op. cit.*, 358.

¹⁶ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W. XIV, 431.

¹⁷ *Ib.*, G. W. XIV, 423.

^{17a} *Ib.*, G. W. XIV, 422.

¹⁸ *Ib.*, G. W. XIV, 431.

¹⁹ G. Zilboorg, *Psychoanalysis and Religion*, New York 1962, 221.

²⁰ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. G. W. XIV, 493 f.

²¹ *Ib.*, G. W. XIV, 503.

²² *Ib.*, G. W. XIV, 504.

²³ *Ib.*, G. W. XIV, 443 f.

²⁴ S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. G. W. XV, 181.

²⁵ Aus einem Brief an Lou Andreas-Salomé, cf. E. Jones, *op. cit.* 194.

²⁶ *op. cit.*

²⁷ J. Maritain, *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition Charnelle*, Paris 1939 (Vier Abhandlungen über den Geist in seinem Körperdasein).

²⁸ *op. cit.*, *passim*.

²⁹ Cf. z. B. R. Guardini, *La fenomenologia dell'esperienza religiosa* (Die Phänomenologie der religiösen Erfahrung) in: *Il Problema dell'Esperienza Religiosa*. Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari. Brescia 1961, 21-26.

³⁰ Der Verfasser dieses Art. hat in einer noch unveröffentlichten Dissertation gezeigt, daß der Begriff des dynamischen Unbewußten, der in seinem Gebrauch dieser zwei Ausdrücke liegt, nicht nur dem hl. Basilius schon bekannt war, sondern auch in seiner asketischen Theologie eine entscheidende Rolle spielte.

³¹ Cf. A. Godin, *Revelation and Psychotherapy*, in: *Continuum II* (1965), 215-219.

JOHN BAMBERGER

Geboren am 24. August 1926, Trappist, zum Priester geweiht 1956 in Kentucky, USA. Er studierte Medizin an der Universität Cincinnati, Theologie am Collegio S. Anselmo, Rom, und Psychiatrie an der Universitätsklinik Georgetown, dabei erwarb er sich 1949 den medizinischen Doktor. Pater Bamberger ist in der Trappistenabtei Gethsemani (Kentucky) Berater in Berufungsfragen und Studienpräfekt, außerdem übt er seinen Arztberuf aus und ist zudem Mitredakteur von: *Moral Values in Psychoanalysis*, 1965. Gegenwärtig arbeitet er an einem Buch über Evagrius Ponticus, das in der Reihe: *Anciens auteurs chrétiens* erscheinen soll.