

Rudolf Siebert

Religion und Psychoanalyse: Situation in Europa

Im heutigen Europa sind unter den Psychoanalytikern sowohl solche, die für die Religion sind, wie auch solche, die gegen die Religion sind, zu finden. In verschiedenen europäischen Ländern gibt es Psychoanalytiker, die praktizierende Juden oder Christen sind, und andere, für die das Interesse an der Religion ein Symptom dafür ist, daß zwischen dem Ich und dem Überich, dem Ich und dem Es, dem Ich und der Umgebung Probleme bestehen, die noch nicht gelöst sind. Die Stellungnahme dieses Aufsatzes zur Beziehung zwischen dem religiösen Glauben und der weltlichen Psychoanalyse unterscheidet sich von diesen beiden Typen von Psychoanalytikern und ist repräsentativ für eine dritte Gruppe von philosophischen Psychoanalytikern in Europa, für die Vertreter der Kritischen Theorie des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt am Main. Die am meisten mit der Religion und der Psychoanalyse zugleich vertrauten und befaßten Vertreter der Kritischen Theorie sind M. Horkheimer, W. Benjamin, Th. W. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm und ihre Freunde und Schüler¹.

Die Vertreter der Kritischen Theorie unterscheiden scharf zwischen religiösen Denkbegriffen und der dahinterliegenden menschlichen Erfahrung. Für den religiös eingestellten Menschen, gleich ob er nun dogmengläubig ist oder nicht, bildet das Leben ein Problem. Es ist durch grundlegende Widersprüche gekennzeichnet. Schon allein daß man ins Leben getreten ist und zu leiden und zu sterben hat, ist ein Rätsel. Ein Rätsel, das nicht nur gedanklich, sondern auf dem ganzen Lebensweg, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis zu beantworten ist. Das Leben ist nicht einfach etwas Positivistisches und zufällig Gegebenes, das keinen weiteren Sinn hätte als den, daß man ißt, trinkt, überlebt, Kinder auf die Welt bringt, Vergnügen empfindet und einer ethischen Norm entsprechend an Geschehnissen beteiligt ist. Sex, Wagen und Karriere, in der fortgeschrittenen kapitalisti-

schen Gesellschaft Europas Lebenssymbol für viele, gewährleisten nicht genügend Sinn. Der religiöse Mensch verspürt die tiefe existentielle Lebensantagonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Einheit und Getrenntheit, Wissen und Unwissen, Subjekt und Objekt schmerzlich. Seine Bemühungen richten sich darauf, die absolute Lösung dieser Widersprüche herauszufinden: Versöhnung, Rechtfertigung, Glück, Erlösung. Im Leben des homo religiosus gibt es kein Ziel, das nicht diesem Streben nach einer vollen Lösung untergeordnet wäre. Hierin liegt denn auch der von Kierkegaard gemachte Unterschied zwischen dem ästhetischen oder hedonistischen oder ethischen Menschen auf der einen Seite und dem religiösen Menschen auf der anderen.

In Europa hat in den letzten Jahrzehnten eine humanistische Renaissance stattgefunden, zumal in der katholischen Kirche². Diese Bewegung hat zu einem neuen Diskurs nicht nur zwischen Katholiken und Protestanten über einen innerkirchlichen Ökumenismus geführt, sondern auch zu einem Diskurs zwischen theistischen und nichttheistischen Humanisten über einen Ökumenismus nach außen. Dieser Diskurs besteht in einer auf die Zukunft ausgerichteten Erinnerung an vergangenes Leiden in der praktischen Absicht, dieses zu vermindern. Er erfolgt nicht auf der Grundlage, daß die Beteiligten ihre jeweiligen theistischen oder nichttheistischen Denkweisen aufzugeben hätten. Sondern er erfordert, daß die Teilnehmer sich die psychoanalytische Einsicht zu eigen machen, daß unter dem, was der Mensch bewußt denkt, noch eine weitere Dimension liegt – die unseres Fühlens. Dieses innere Empfinden läßt sich nicht ganz treffend in Worten ausdrücken. Die an dieser Erfahrung Beteiligten wissen aber, daß das, was sie gemeinsam haben, mehr ist als das, was sie trennt, nämlich ihre verschiedenen theoretischen Positionen. Für die theistischen und die nichttheistischen Humanisten zählt eigentlich nicht der Unterschied zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, sondern der Unterschied zwischen denen, die sich der Leiden der Menschen annehmen, und denen, die dies nicht tun. Sie haben das Empfinden gemeinsam, daß es in allem Ernst keinen Krieg, keinen Hunger, keinen Unterdrücker, keine Zerstörung der inneren und der äußeren Natur, keine Entfremdung mehr geben dürfe. Katholiken, die diese Einstellung haben, sind in Europa und anderswo sehr offen für den Wahrheitsgehalt der Gesellschaftsanalyse

von Marx, sondern auch für die auf Freud sich gründende Psychoanalyse in Europa und anderswo³.

Im heutigen Europa widerspiegelt sich die Beziehung zwischen Religion und Psychoanalyse sehr treffend in der nichttheistischen humanistischen Kritischen Theorie des Subjekts, der Gesellschaft und der Geschichte, kurz in der Frankfurter Schule. Die Vertreter der Kritischen Theorie bringen die Psychoanalyse und den historischen Materialismus miteinander in Verbindung⁴. Sie stehen auf der Linken der von Freud ausgelösten Bewegung; repräsentativ für sie sind die Frühschriften von W. Reich. Sie widersetzen sich leidenschaftlich dem rechten Flügel der psychoanalytischen Bewegung, der von der Jungschen, der kulturellen und der interpersonalen Schule repräsentiert wird. Sie sind auch unter den religiösen Menschen in der europäischen fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft heute höchst populär. Nebst dem ist die Kritische Theorie der negativen Theologie in der Tradition eines Maimonides, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues verpflichtet. Sie stützt sich auf das zweite Gebot: auf das Verbot, sich vom Absoluten Bilder zu machen. In ihr liegt ein mystisch-revolutionärer Atheismus um Gottes willen, ein Atheismus in Richtung auf das Absolute. Sie sehnt sich nach vollkommener Gerechtigkeit und absoluter Wahrheit, die nicht möglich sind, außer das Absolute gewährleistet sie. Sie hegt die Hoffnung, daß der Mörder nie über das unschuldige Opfer triumphieren wird. Diese negative Theologie wird herrlich zum Ausdruck gebracht in der von Horkheimer selbst gewählten Grabinsschrift:

Die Kritische Theorie ist wesentlich jüdisch. Die Versöhnung zwischen dem Christentum und der Freudschen Psychoanalyse kann nur vermittelt des Judentums erfolgen, aus dem sie beide hervorgegangen sind. Die Kritische Theorie kann zu dieser Vermittlung behilflich sein.

Im heutigen Europa vertritt die Psychoanalyse das christliche Prinzip der subjektiven Freiheit im Kampf gegen eine mehr und mehr positivistisch verwaltete Gesellschaft philosophisch am eindrücklichsten. Horkheimer und Adorno waren sich immer sehr bewußt, daß ihre Rede von Freud als einem Philosophen Leuten, für die die klinische Psychoanalyse oder die christliche Philosophie ein und alles ist, als höchst unorthodox vorkommen müsse⁵. Allein schon der Begriff

«Freudsche Philosophie» erscheint beinahe als Begriffswiderspruch. Für die orthodoxen Freudianer ist die Psychoanalyse eine positive Wissenschaft, die sich, wie heute alle Wissenschaften dies tun, scharf von der Philosophie und natürlich erst recht von der Theologie absetzt. Schon allein das Wort «Philosophie» oder «Theologie» besagt für den orthodoxen Freudianer die Rationalisierung unbewußter Wünsche, die Hypostasierung von Wunschträumen und Ideologien oder, noch schlimmer, Wahnsinn.

All dies ist ja gerade Gegenstand der analytischen Aufklärung Freuds. Ohne die in der europäischen bürgerlichen Gesellschaft geltenden Tabus zu respektieren, erküht sich Freud, in die biologische Grundlage der Seele und ihrer libidinösen und aggressiven Triebe und hinter die Fassaden erhabener philosophischer und zumal theologischer Ideale zu blicken. Er macht es sich speziell zur Aufgabe, gesellschaftliche und religiöse Bräuche und Haltungen auf die biologischen Triebe der Sexualität und der Aggression zurückzuführen. Der Konflikt zwischen diesen Trieben und den herrschenden Familien- und Wirtschaftsstrukturen sowie den politischen, internationalen und kulturellen Strukturen der europäischen bürgerlichen Gesellschaften dient Freud als Erklärungsprinzip bei der Desillusionierung philosophischer und religiöser «Wesenheiten», auf die die Menschen ihre Motivationen gerne zurückführen. Freud weiß, daß die Juden schlecht beschnitten und die Christen schlecht getauft sind. Freud war ein unerbittlicher Feind intellektueller Überbauten sowie metaphysischer und theologischer Verstecke und Bewußtseinsschlupfwinkel. Freuds Credo war, daß es keine andere Quelle des Wissens über die Welt gibt als die analytische Arbeit durch sorgfältig getestete Feststellungen.

Wie Horkheimer und Adorno jedoch mit Recht sagen, ist Freuds negative Einstellung zu philosophischen und theologischen Illusionen und Einbildungen selbst ein Ausdruck der besonderen Art und Weise, sich mit den entscheidenden Lebensproblemen (z. B. Eros und Thanatos) zu befassen, die von den Vertretern der Kritischen Theorie als Philosophie und Theologie bezeichnet wird. Natürlich müssen sie dabei die Begriffe «Philosophie» und «Theologie» unkonventionell fassen, d. h. ohne den Beiklang einer Idealisierung des Horrors und Terrors dieser Welt zu Natur und insbesondere zu Geschichte. Im Gegensatz zu solchen problemati-

schen ideologischen Bemühungen gab es in Europa stets einen anderen Typus von Philosophie und Theologie. Diese kritische Philosophie und negative Theologie ist durch die unbezähmbare Überzeugung gekennzeichnet, daß ohne absolute Wahrheit kein wirklich menschliches Leben möglich ist. Sie wird durch den Willen geprägt, diese Wahrheit kompromißlos zum Leitprinzip des Lebens zu machen und sämtliche persönlichen Interessen diesem Ziel unterzuordnen. Zudem bedeuten Philosophie und Theologie für die Vertreter der Kritischen Theorie die Befähigung, wirklich neue Erfahrungen zu machen, die Energie, die hypnotisierende Magie von Ideologien, Mythologien und Idololatrien, die in spätbürgerlichen und frühsozialistischen europäischen Gemeinschaften dominieren, zu durchbrechen. Philosophie und Theologie besagen die Fähigkeit, neue Horizonte für unser Verständnis der Natur und der Menschheit zu gewahren und zu eröffnen. Beide Motive, die Passion für theoretische und praktische Wahrheit und andererseits die Befähigung, den menschlichen Geist auf neue Höhen des Verstehens statt der Herrschaft zu führen, gehören zur Definition der kritischen Philosophie und der negativen Theologie. Wenn man das Werk des Denkers Freud richtig verstehen will, dann ist es wesentlich, dessen Aspekt als kritische Philosophie und negative Theologie zu betonen, der über alle eng vorgeschriebene Arbeitsteilung im Bereich der positiven Wissenschaften sowie über alle schmerzlichen Spaltungen im Christentum und zwischen dem Christentum und den anderen Weltreligionen hinausgeht. Freud, der kritische Philosoph und negative Theologe, kann mehr als der Mann der positiven Wissenschaft behilflich sein zu einem Brückenbau zwischen Psychoanalyse und richtiger Religion, die sich nach vollkommener Gerechtigkeit und absoluter Wahrheit sehnt⁶.

Freud folgend entdeckt Marcuse in der Entwicklung des Christentums eine grundlegende Ambivalenz zwischen einem Bild der Herrschaft und einem Bild der Emanzipation⁷. Deswegen fühlt er sich gedrängt, die Theorie wiederaufzuwerten, die Freud in «Die Zukunft einer Illusion» vorgetragen hat, daß nämlich der religiöse Kerngedanke der göttlichen Vorsehung eine kindliche Illusion sei. Der kritische und äußerst realistische Philosoph und Theologe Hegel dachte sich die Vorsehung als einen sehr revolutionären Begriff⁸. Im Gegensatz dazu betont Freud die Rolle, die diese Idee bei der Ablenkung der

Energie von der Verbesserung der menschlichen Verhältnisse auf eine imaginäre Welt ewiger Erlösung geschichtlich spielte. Seiner Meinung nach beschleunigt das Verschwinden dieser illusionären Idee den materiellen und intellektuellen Fortschritt der Menschheit beträchtlich. Freud sieht die positive Wissenschaft als die große Befreierin von der oft schlimmen, ideologischen herkömmlichen Religion an.

Der Kritischen Theorie zufolge haben sich die Funktion der Wissenschaft und die der Religion sowie ihre gegenseitige Beziehung in den Jahrzehnten seit Freuds Tod geändert. Innerhalb der totalen Mobilmachung des Menschen und der Natur in der organisierten kapitalistischen Gesellschaft Europas ist die Naturwissenschaft zu einem Hauptinstrument für die Zerstörung der modernen Zivilisation geworden, das gerade die Vernunft und Freiheit zerstört, die sie einst bei ihrem Angriff auf die positive Religion verhielt. So wie die ursprüngliche Verheißung der wissenschaftlichen Aufklärung, die Menschen von ihren Ängsten zu befreien und sie zu Herren ihres Schicksals zu machen, zu einer immer abstrakteren Utopie umgeschlagen war, so wurde «wissenschaftlich» beinahe zu einer Ankündigung der irdischen und der himmlischen Erfüllung. Dies eben bildet den Kern des jetzigen Positivismus (der sich nicht einmal mehr so nennt, sondern sich als kritischen Rationalismus bezeichnet) als der Metaphysik des Zustandes, worin sich die spätbürgerliche europäische Gesellschaft befindet. Die szientistische Haltung ist schon lange nicht mehr die militante Kämpferin gegen die positive Religion (die ihrerseits ebenfalls ihre explosive, prophetische apokalyptisch-eschatologische Erinnerung aufgegeben hat und oft den Menschen lediglich ein gutes Gewissen gegenüber dem massiven menschlichen Leiden und gegenüber Tod, Schuld und Sinnlosigkeit beibringt).

Wie Adorno bemerkt, läßt sich die bürgerliche Religion seltsamerweise und doch auch wieder nicht so verwunderlich mit dem in Europa herrschenden Positivismus gut vereinbaren. Benjamin konnte mit einem abgrundtiefen Lächeln die messianische Theologie als einen kleinen, häßlichen Buckel bezeichnen, der sich auf jeden Fall nicht mehr in der Öffentlichkeit blicken lassen darf. Marcuse zufolge sind im Haushalt der modernen europäischen Kultur die Funktion der Wissenschaft und die der Religion komplementär geworden. So wie sie jetzt verwendet werden,

leugnen sie beide in gleicher Weise die große Sehnsucht nach vollkommener Gerechtigkeit und absoluter Wahrheit und die Hoffnung auf sie, die sie einst in ganzen Massen von Europäern entfacht hatten. Statt dessen bringen sie den Menschen bei, eine Welt der Entfremdung hochzuschätzen, sich ihr anzupassen und sich nach ihr zu richten, wie sehr sie auch das kalte Gefühl der Sinnlosigkeit, Langeweile und Verzweiflung haben mögen; es gebe einfach nichts Besseres als diese ungerechte, entfremdete Wirklichkeit.

In diesem Sinn ist die herkömmliche positive Religion für den Vertreter der Kritischen Theorie nicht mehr die Illusion, die sie für Marx und Freud einst war. Die akademische Förderung der herkömmlichen Religion in europäischen Schulen und Universitäten liegt ganz in der Richtung des vorwiegend positivistischen Trends, trägt ihn und wird von ihm getragen und dient zusammen mit ihm der Stabilität des Status quo. Marcuse gibt jedoch zu, daß dort, wo die Religion das unbeugsame Verlangen nach Freiheit, Frieden und Glück immer noch beibehält, wie dies heute außerhalb Europas in der Befreiungstheologie von Nicaragua, El Salvador, Guatemala usw. und in Europa in der kritischen politischen Theologie der Fall ist, die sogenannten «Illusionen» der Religion immer noch einen höheren Wahrheitswert haben als die positivistische Wissenschaft, die an der Austilgung der Religion arbeitet⁹. Der verdrängte utopische, apokalyptisch-eschatologische revolutionäre Inhalt der Religion, ihre Exodusmotive, lassen sich zwar nicht freisetzen, indem man sich einer positivistischen wissenschaftlichen Haltung hingibt, wie sie in einigen liberalen Theologien zum Ausdruck kommt. Aber gute Religion – die Identifikation mit dem unschuldigen Opfer gegenüber dem Mörder – und kritische Psychoanalyse als Emanzipations- statt als Adaptationsinstrument können ganz gut zusammen auf eine rationalere und freiere europäische Gesellschaft hinarbeiten, auf eine Gesellschaft hin, worin die jetzigen apokalyptischen Widersprüche zwischen dem Religiösen und dem Säkularen, dem Individuellen und dem Kollektiven, dem Menschen und der Natur, dem Mann und der Frau, dem Produzenten und dem Konsumenten, dem Eigentümer und dem Arbeiter, zwischen reichen und armen Klassen und Ländern, zwischen Elend und Luxus überwunden werden.

Nach Ansicht Adornos muß die theoretische Konstruktion der Trennung zwischen Psycho-

analyse und Soziologie, die dem maßgebenden Wirklichkeitsprinzip in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft Europas entspricht, korrigiert werden, da sie die kritische Zone unbeachtet läßt, wo das, was voneinander getrennt wird – das Individuelle und das Kollektive –, dennoch ernsthaft miteinander in Kontakt kommt¹⁰. Die abstrakte, mechanische Einheit des kapitalistischen Wirklichkeitsprinzips bringt die Person und die Gesellschaft und ihre wissenschaftlichen Reflexionsformen – die Psychoanalyse und die Soziologie – miteinander in Verbindung, und keines dieser Elemente kann in absoluter Trennung überhaupt existieren. Darum gehen für den Vertreter der Kritischen Theorie die wichtigsten, gefährlichsten und deshalb auch am meisten verdrängten Momente der gesellschaftlichen Wirklichkeit – gewisse Sexual- oder Aggressionstribe – in die Psychoanalyse, d. h. in das subjektive Bewußtsein ein, nachdem sie zu kollektiven Bildern umgestaltet worden sind. Für Freud gehört z. B. der Zeppelin als Phallussymbol zu den archaischen Bildern.

Erst später übernahm C. G. Jung diese Freudsche Entdeckung von Archetypen in seine Individuationspsychologie, um sie vollständig aus der psychoanalytischen Dynamik herauszunehmen, sie maßgebend zu machen und so letzten Endes in Pseudo-Mythologien zu verwandeln, die in den Wolken schweben¹¹. Diese Jungsche Bilderwelt ist die jetzige Form des Mythos in der europäischen Gesellschaft, wird aber von konservativen religiösen Menschen eifrig übernommen. Europa hat den ganzen Zyklus vom Mythos über die Aufklärung zurück zum Mythos durchwandert¹². Diese Form des Jungschen Mythos verschlüsselt die gesellschaftliche Wirklichkeit der organisierten kapitalistischen Gesellschaft Europas. Die Auffassungen Benjamins über die dialektischen Bilder wollten diese moderne Form des europäischen Mythos theoretisch durchdringen¹³.

Für Adorno, wie schon zuvor für Benjamin, besteht kein Zweifel, daß die Jungschen Mythen wirklich Mythen im eigentlichen Sinn des Wortes sind. Deswegen brachten die Vertreter der Kritischen Theorie für den europäischen Faschismus nicht die Sympathie auf, die Jung vor und während dem Zweiten Weltkrieg mit Heidegger teilte. Die Jungschen Mythen sind tatsächlich Mythen, da die Umwandlung der europäischen gesellschaftlichen Wirklichkeit in die Innerlichkeit des individuell und kollektiv Unbe-

wußten und damit in etwas Zeitloses sie unwahr macht. Die mythische Bilderwelt, die von der europäischen Gesellschaft wörtlich verstanden und akzeptiert wird, ist zwangsläufig eine Scheinwelt und ein falsches Bewußtsein, d. h. Ideologie. Die Schläge, welche die moderne kritische Kunst sowie die kritische Religion und Theologie dieser Bilderwelt versetzen, wollen nicht zuletzt diese mythische Unwahrheit zum Platzen bringen¹⁴. Andererseits muß Adorno zugeben, daß die Mythen der Neuzeit insofern wahr sind, als die spätkapitalistische europäische Gesellschaft selbst ein Mythos, d. h. das alte System von Illusionen und Selbsttäuschungen ist. Dieses Wahrheitselement in der Jungschen mythischen Bilderwelt läßt sich aus den Träumen der modernen Europäer herauslesen. Selbst in ihren abstrusesten Träumen erkennen diese Menschen manchmal mehr Wahrheit, nämlich Negatives, Ideologiefreies über ihre Mitmenschen als unter der Kontrolle und Zensur ihres wachen Zustandes. Die Mitmenschen sind in Wirklichkeit so, wie sie in den Träumen sind. So sieht die moderne europäische Welt aus!

Der Psychoanalytiker Fromm sagt voraus, daß heute für die Menschen in der europäischen Zivilisation die einzige Hoffnung in der kräftigenden Anziehung liegt, die eine neue Sicht ausübt¹⁵. Diese oder jene Reform vorzuschlagen, die das System der europäischen Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit in Wirklichkeit nicht ändert, hilft nicht auf die Dauer, da damit nicht auch schon die anfordernde Kraft einer starken Motivierung gegeben ist. Das konkrete utopische Ziel, die versöhnte Gesellschaft, ist sicherlich realistischer als der Realismus der heutigen konservativen oder sozialdemokratischen führenden Schicht Europas. Aber die rationalere und freiere neue Gesellschaft und Menschheit läßt sich nur dann verwirklichen, wenn die alten kapitalistischen Motivierungen – Profit, Macht, Herrschaft – und das instrumentale Denken durch neue ersetzt werden: Sein, Teilen, Zärtlichkeit, Dankbarkeit. Der bürgerliche Marktcharakter muß durch einen nachbürgerlichen schöpferischen und liebenden Charakter ersetzt werden. Die kybernetische bürgerliche Religion ist durch eine nachbürgerliche messianische Religion oder eine radikal humanistische Einstellung oder durch beides zu ersetzen. Der kritische Theoretiker verlangt – wie der kritische politische Theologe – nicht weniger als eine anthropologische Revolution, welche die Grundlage zu

einer Gesellschafts- und Kulturrevolution in der europäischen spätkapitalistischen Gesellschaft abgeben wird.

Wie Horkheimer und Adorno versteht Fromm seine Forderung nach einer nichttheistischen Religiosität – Befolgung des zweiten Gebots, negative Theologie, Vertrauen auf den Theòs ágnotos – nicht als Angriff auf die positiven Religionen, die heute in Europa existieren. Doch Fromm ist mit H. Küng und J. B. Metz der Ansicht, daß die katholische Kirche – angefangen bei ihrer Kurie und Bürokratie, zumal bei der Kongregation für die Glaubenslehre, der früheren Inquisition – sich zum Geiste Jesu bekehren muß, wie er in den Evangelien geschildert wird¹⁶. Wie für Horkheimer ist für Fromm Jesus der große jüdische Prophet, der für alle Menschen gestorben ist, der sich nicht schonen und sein Leben nicht bewahren wollte, sondern allen gehört, die an der Natur leiden, und allen, die an der Gesellschaft und Geschichte leiden¹⁷. Doch wie Horkheimer und Marcuse übersieht Fromm, daß Jesus auch der Mensch ist, der Gott gehorsam blieb, als dieser sich machtlos zeigte und ihn der tiefsten Not überließ.

Und doch gelangte nach Ansicht Fromms die europäische Kultur im Mittelalter deshalb zu solcher Blüte, weil sie die Gottesstadt anstrebte, die Augustinus vor Augen schwebte. Und die moderne europäische Gesellschaft stand vier Jahrhunderte hindurch deshalb in Blüte, weil die Menschen durch die Vision des Wachstums der irdischen Stadt des Fortschritts angespornt wurden. Die Freudsche Psychoanalyse und die Gesellschaftsanalyse Marxens gehören zu den letzten großen Früchten dieser Stadt des Fortschritts. Im späten zwanzigsten Jahrhundert hingegen sinkt diese Vision der Stadt des Fortschritts zu der des Turmes von Babel ab. Der Voraussage des Psychoanalytikers Fromm entsprechend beginnt sie nun einzustürzen und wird, wenn nicht Hilfe eintrifft, am Ende nicht nur die Europäer, sondern alle unter ihren Ruinen begraben. Falls die Stadt Gottes und die irdische Stadt des Fortschritts gemäß Hegels dialektischer Logik der Weltgeschichte These und Antithese sind, ist eine neue Synthese die einzige Alternative zum Barbarentum und Chaos in Europa wie allüberall: die Synthese zwischen dem geistlichen Kern der europäischen Welt des Mittelalters und der Entwicklung des rationalen Denkens und der Wissenschaft, die seit der Renaissance in der europäischen Welt der Neuzeit

vor sich gegangen ist. Der Psychoanalytiker nennt diese neue Synthese die Stadt des Seins. In dieser Stadt des Seins können – so verschieden sie auch sind – der religiöse Glaube und die Psycho-

analyse, die Erlösung und das Glückliche nebeneinander bestehen, einander stützen und einander hervorbringen. Man kann dann ein unbeeinträchtigt Leben leben.

¹ A. Schmidt, Zur Idee der Kritischen Theorie (Frankfurt a.M. 1979) I–IV. 36–126; ders., Drei Studien über Materialismus (Frankfurt a.M. 1979) 81–134; B. Görlich u.a. (Hg.), Der Stachel Freud (Frankfurt a.M. 1980), zweiter Teil; G. Brandt/Chr. Deutschmann (Hg.), Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung (Opladen 1981) 6–8. 8–56; R.J. Siebert, Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (Washington D.C. 1979) Kap. III–VIII; ders., From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis (Washington D.C. 1979) Kap. I–VIII; E. Fromm, Psychoanalysis and Religion (New Haven 1971) VI–VIII, Kap. III–V; ders., Jenseits der Illusionen (Hamburg 1981) Kap. 1. 2. 10–12; ders., Man for Himself (Greenwich, Conn. 1966) V–VIII, Kap. 1.2. 4. 5; W. Schmidt, Die Religion der Religionskritik (München 1972) Kap. I. III.

² H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich/Einsiedeln/Köln 1974); Th. W. Adorno/E. Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft: Frankfurter Hefte 13/5 (Juli 1958) 498.

³ H. Küng, Existiert Gott? (München 1978) Kap. II u. III.

⁴ A. Schmidt, Drei Studien, aaO. 81–134; E. Fromm, Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches (Stuttgart 1980) 7–46, Kap. I; A. Schmidt, Zur Idee..., aaO. 7–35. 125–142; E. Fromm, Jenseits der Illusionen (Hamburg 1981) Kap. 2 u. 10; H. Marcuse, Kultur und Gesellschaft (Frankfurt a.M. 1979) Kap. III; A. Schmidt, Die Religion..., aaO. Kap. 1 u. 2; B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 139–148. 149–178; M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 40–47. 56–62. 67–70; S. Freud, Moses and Monotheism (New York 1939) 144–147; M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt a.M. 1969) 29–30; E. Fromm, Haben oder Sein (Stuttgart 1976) Kap. III; Nicolaus von Cusa, Wichtigste Schriften (Frankfurt a.M. 1966) 27–29. 31–33; Meister Eckhart, Traktate (Stuttgart 1968) 400–437; G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) 131–132; K. Bloch, Denken heißt Überschreiten (Frankfurt a.M. 1979) 317; J. Moltmann, Theology of Mystical Experience: Scottish Journal of Theology, Bd. 32, 12; G. W. F. Hegel, System der Philosophie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) 148–234; A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Kap. XXXII.

⁵ B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 139–148.

⁶ M. Horkheimer, Notizen 1950–1969 und Dämmerung (Frankfurt a.M. 1974) 92–93; S. Freud, Moses and Monotheism, aaO. 142–160.

⁷ H. Marcuse, Eros and Civilization (New York 1962) 65–66; B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 149–178. 186–192; S. Freud, The Future of an Illusion (Die Zukunft einer Illusion) (Garden City, New York 1964) 26. 27. 41. 47. 52. 53. 69.

⁸ G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte (Hamburg 1963) 46; ders., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Frankfurt a.M. 1970) 396; ders., Frühe Schriften (Frankfurt a.M. 1971) 203–208; ders., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Frankfurt a.M. 1971) 404–498;

H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg i.Br. 1970) 68–70; Th. W. Adorno/E. Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft, aaO. 397; W. Benjamin, Schriften I (Frankfurt a.M. 1950) 494; ders., Reflections (New York 1978) 312–313; ders., Illuminations (New York 1976) 253–264, vor allem 253; G.W.F. Hegel, Grundlinien, aaO. 36; K. Marx, Early Writings (New York 1964) 43–44; S. Freud, Civilization and its Discontent (Das Unbehagen in der Kultur) (New York 1962) 11–20. 21–32.

⁹ J.C. Raines and Th. Dean, Marxism and Radical Religion (Philadelphia 1970) 9–10.

¹⁰ B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 179–185.

¹¹ Ebd. 149–178; E. Fromm, Psychoanalyse und Religion (Konstanz 1966) Kap. II.

¹² M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt a.M. 1969) 29–30.

¹³ W. Benjamin, Briefe (Frankfurt a.M. 1978) II, 671–683.

¹⁴ J.C. Raines, Marxism..., aaO. 3–10; H. Marcuse, The Aesthetic Dimension (Boston 1978) IX–XIII, Kap. I–V, 71–73; B. Görlich, Der Stachel..., aaO. 119–139. 186–192; J. Habermas, Legitimation Crisis (Boston 1975) 117–130; M. Horkheimer, Eclipse of Reason (New York 1974) Kap. IV; E. Fromm, Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie, in: M. Horkheimer, Zeitschrift für Sozialforschung (München 1970) 28–54; E. Fromm, Arbeiter..., aaO. 51–79; J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 29–43; ders., Jenseits bürgerlicher Religion (Mainz 1980) Kap. I, III. 15; E. Fromm, Haben oder Sein, aaO. Kap. IX.

¹⁵ E. Fromm, Haben oder Sein, aaO., Kap. IX; J.B. Metz, Jenseits..., aaO. Kap. III.

¹⁶ R. J. Siebert, The Church of the Future – The Church From Below: Küng and Metz: Cross Currents Bd. XXXI, No. One (Spring 1981) 62–84.

¹⁷ E. Fromm, The Dogma of Christ (New York 1963) Kap. I–III; M. Horkheimer, Notizen, aaO. 96–97; G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, aaO. 286–308; ders., Wissenschaft der Logik (Hamburg 1963) I, 6. 20–21. 35–37. 87. 90; ders., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, aaO. 43–47. 568–569.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

RUDOLF SIEBERT

1927 in Frankfurt am Main geboren. Studium der Theologie, der Philosophie, der Philologie und der Geschichtswissenschaft an den Universitäten Mainz und Münster in Westfalen sowie an der Catholic University of America in Washington, D.C., USA. Ausgedehnte Lehr- und Vortragstätigkeit in Europa, den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada. 1962–1965 Dozent für Soziologie, Wirtschaftswissenschaften und Theologie am St. Agnes and Loyola College in Baltimore, Maryland. Seit 1965 Professor für Religion und Gesellschaft an der Religionswissenschaftlichen Abteilung der We-

stern Michigan University in Kalamazoo, Michigan. 1978–1979 Gastprofessor am Kings College der Western Ontario University in London, Ontario (Kanada). In den letzten drei Jahrzehnten konzentrierte er sich in seiner Lehr- und Forschungstätigkeit und in seinem publizistischen Wirken auf die Philosophie G. W. F. Hegels, auf die Frankfurter philosophische und soziologische Schule und auf Probleme der kritischen politischen Theologie. 1977 wurden auf seine Initiative hin die internationalen Kurse über «Die Zukunft der Religion: Quelle, Produkt oder Verneinung von Entfremdung?» im Interuniversitären Zentrum für fortgeschrittene Studien in Dubrovnik, Jugoslawien, organisiert, die bis heute unter seiner Leitung fortgeführt werden. Siebert ist Gründer des Center for Humanistic Future Studies an der

Western Michigan University. Hauptsächliche Veröffentlichungen: *From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis*; *Hegel's Philosophy of History: Theological, Humanistic, Scientific Elements*; *Hegel's Concept of Marriage and Family: Subjective Freedom*; *Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent*; *Reason, Freedom and Change: A Christian Encounter with Hegel* (alle vorausgehenden Titel sind erschienen bei: University Press of America, Washington, D. C., 1979–1982); *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School* (Mouton Press, Berlin 1982); *Dialectical Sociology of Religion. A Reader* (Seabury Press, New York 1982). Anschrift: Western Michigan University, Center for Humanistic Future Studies, Kalamazoo, Michigan 49008, USA.