

II.C.7. „Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Concilium 2/6 (1966): *Grenzfragen*, S. 430-435. Wiederabgedruckt in: Eckart Nase/Joachim Schafenberg (Hg.) *Psychoanalyse und Religion* (Wege der Forschung 275), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, S. 206-218.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„L’Athéisme de la psychoanalyse freudienne“, in: *Concilium* 2/6 (1966): *Problèmes frontières*, S. 59-71.

Die deutsche Übersetzung stammt von Franz Schmalz.

Die Zeitschrift *Concilium* wurde 1965 von katholischen Reformtheologen gegründet, um die theologischen Debatten im „Geist des II. Vatikanischen Konzils“ zu befördern. Darunter waren Yves Congar, Hans Küng, Johann Baptist Metz und Karl Rahner; aber auch Joseph Ratzinger gehörte von 1965 bis 1972 zur Redaktion der Zeitschrift. Sie erschien parallel in sieben Sprachen: Deutsch, Englisch, Französisch, Holländisch, Portugiesisch, Italienisch und Spanisch. Im Jahrgang 1966 wurde jedes Heft (der Jahrgang hatte zehn Hefte) einer besonderen Disziplin bzw. Fragestellung unter der Verantwortung zweier oder dreier Fachherausgeber gewidmet.

Das Heft 6 ist den *Theologischen Grenzfragen* gewidmet und behandelt den Atheismus; die Sektionsleitung lag in den Händen des katholischen Professors für Fundamentaltheologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster Johann Baptist Metz (1928-2019), der von einem Dr. W. Bröker (Lebensdaten unbekannt) sowie vom Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Paderborn, Willi Oelmüller (1930-1999), sekundiert wurde.

An dem Heft beteiligten sich neben Ricœur Bernhard Welte (1906-1983), Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg im Breisgau (1976 hielt er die Grabrede für Martin Heidegger); der Jesuit Gaston Fessard (1897-1978), Philosoph und Theologe; der protestantische Theologe Jürgen Moltmann (geb. 1926), Professor für systematische Theologie an der Eberhard-Karl-Universität zu Tübingen; der Dominikaner Joseph Arntz (1919-1981) aus Nijmegen; der Dominikaner Raymond J. Nogar (1919-1967) aus dem Institut Aquinas im Illinois; der Trapist John Bamberger (1926-2020) aus Kentucky; der methodistische Pfarrer und Theologieprofessor Schubert M. Ogden (1928-2019); der reformierte Theologe Gabriel Vahanian (1927-2012), damals Professor der Theologie an der Syracuse University (New York), ab 1985 dann an der Fakultät für protestantische Theologie der Universität Strasbourg sowie der Professor für Politikwissenschaft an der Goethe-Universität von Frankfurt am Main Iring Fetscher (1922-2014).

Der Beitrag „Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds“ wurde vermutlich von der Redaktion der Zeitschrift bei Ricœur angefragt. Er faßt synthetisch einige Aspekte von Ricœurs großer Freud-Monographie *De l'interprétation. Essai sur Freud* (I.A.8.), Paris, Seuil, 1965 zusammen. Das Buch erschien 1969 in deutscher Übersetzung: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* (I.C.1.), Frankfurt am Main, Suhrkamp; Wiederabdruck in der Reihe stw 1974, 1993 und 1999.

Zur Reihe „Wege der Forschung“ s. Notiz zu II.C.12..

Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds

I. FREUD, EIN MEISTER DES ZWEIFELS

Daß S. Freud einer der großen Atheisten unserer heutigen Kulturepoche ist, daran ist nicht zu zweifeln. Um dies zu erkennen, braucht man nur «Die Zukunft einer Illusion»¹, «Das Unbehagen in der Kultur»² und «Der Mann Moses und die monotheistische Religion»³ zu lesen. Wichtiger jedoch als dies ist, die *Art* des hier zum Ausdruck kommenden Atheismus zu bestimmen und vor allem seine tatsächliche *Beziehung zur eigentlichen Psychoanalyse*.

Was den *ersten* Punkt angeht, so ist die Freudsche Religionskritik, genau genommen, nicht positivistisch. Die Religion ist zwar in den Augen Freuds eine *Illusion*, an deren Stelle die Wissenschaft treten soll; doch diesen Positivismus teilt Freud mit den meisten Wissenschaftlern seiner Zeit. Viel interessanter ist es, ihn mit der Religionskritik von L. Feuerbach, F.W. Nietzsche und K. Marx zu konfrontieren: All diese Denker beabsichtigen, auf dem Umweg über eine Kulturkritik der Religion den Todesstoß zu versetzen; sie alle erforschen ihre Genese oder – um mit Nietzsche zu sprechen – ihre Genealogie, in der es darum geht, in verborgenen Bewußtseinsregungen den Ursprung einer «Illusion», einer erfinderischen Funktion zu entdecken. Zu dieser neuartigen Kritik gehört auch die Psychoanalyse der Religion: Die Illusion, die sie zu entlarven beabsichtigt, ähnelt weder dem Irrtum im erkenntnistheoretischen noch der bewußten und freiwilligen Lüge im moralischen Sinn; sie ist ein Produkt des Sinnlich-Triebhaften, dessen Sinn dem verschlossen bleibt, der es hegt und das einer speziellen Entzifferungs- und Entschlüsselungstechnik bedarf. Diese *Exegese* des «falschen Bewußtseins» setzt eine Interpretationstechnik voraus, die mit Philologie und Textkritik mehr Ähnlichkeit aufweist als mit Physik oder Biologie. Daher ruht der dadurch bedingte Atheismus nicht auf dem gleichen Fundament wie der Atheismus des szientistischen Materialismus oder des logischen, empirischen Positivismus. Es handelt sich hier viel eher um eine reduktionistische Hermeneu-

tik, angewandt auf Wirkungen des Sinnlich-Triebhaften, die dem Kulturbereich angehören. In dieser Hinsicht ähnelt die Freudsche Psychoanalyse der Religion viel mehr der Genealogie der Moral im Nietzsche'schen Sinn oder sogar der Theorie von den Ideologien marxistischer Prägung als der Kritik an Theologie und Metaphysik bei August Comte.

Die Ähnlichkeit mit Feuerbach, Marx und Nietzsche geht sogar noch tiefer: bei ihnen allen ist die Reduktion der Illusionen nur die Kehrseite eines positiven Befreiungsversuches und, gerade dadurch, einer Bejahung des Menschen als Menschen; auf verschiedene Weise und auf anscheinend entgegengesetzten Wegen beabsichtigen diese Meister des Zweifels, die ursprüngliche Stellung der in einer fremden Transzendenz verlorengegangenen Macht des Menschen ins Licht zu rücken; ob es sich nun um den marxistischen Sprung vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit mittels einer wissenschaftlich-umfassenden Erkenntnis der Gesetze der Geschichte handelt oder um die Betrachtung des Schicksals und der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche oder um den Übergang vom Lust zum Realitätsprinzip bei Freud⁴ – immer ist die Absicht die gleiche: dem Menschen sich selbst zu enthüllen: als bejahungsmächtig und sinnerschöpfend. Hinsichtlich dieser näheren oder entfernteren Absicht ist die Interpretation der Religion in ihren negativen Aspekten nur die Aszese, durch die das Triebhafte hindurch muß, bevor es wieder in den Besitz seiner eigenen Größe gelangt.

Mit diesem Fernziel, das den Zweifel und die Technik der Interpretation passiert, spricht Freud den heutigen Menschen in seiner Tiefe an. Freud hat nicht nur, ja nicht einmal hauptsächlich eine neue Therapeutik eingeführt, er gab eine allumfassende Interpretation der kulturellen Erscheinungen sowie der Religion als Teil der Kultur; durch Freud vollzieht unsere Kultur ihre eigene Selbstanalyse. Und dieses ungeheure Ereignis gilt es zu verstehen und zu beurteilen.

II. LEGITIMITÄT EINER PSYCHOANALYSE
DER RELIGION

In welcher Beziehung steht nun diese Religionskritik zur eigentlichen Psychoanalyse? Man könnte versucht sein, sich gegen diese Kritik abzusichern, indem man die Zuständigkeit der Psychoanalyse auf diesem Gebiet bestreitet: Ist sie nicht vor allem eine Erklärung und Therapeutik, die nur für den Traum und die Neurose gilt, d. h. für das «niedere Leben», für seine fehlerhaften und dunklen Seiten? Mit welchem Recht spricht die Psychoanalyse auch von Kunst, Moral und Religion? Angesichts dieses Einwands scheint es mir notwendig, *drei Dinge* mit gleichem Nachdruck zu betonen:

Zunächst ist zu sagen, daß sich die Zuständigkeit der Psychoanalyse auf die *gesamte* Wirklichkeit des Menschen ohne Einschränkung erstreckt. Damit berührt sie *zweitens* auch die Religion als *kulturelles* Phänomen; und *schließlich* stürzt sie als Psychoanalyse notwendig die *Wahnbilder* des Menschen.

Die Psychoanalyse hat es mit der *gesamten* menschlichen Wirklichkeit zu tun: Man würde sich über ihre Bedeutung sehr täuschen, wenn man ihr als Gebiet und Objekt nur die Triebwünsche⁵ zuwiese; diese stehen nämlich bei Freud stets in einer antagonistischen Beziehung zu anderen Faktoren, die sie von vornherein in eine kulturelle Situation einordnen: Was ist die «Traumzensur» in der Traumtheorie anderes als ein kultureller Faktor, der im Hinblick auf die ältesten Triebwünsche die Rolle einer Hemmung übernimmt? Auf diese Weise entdeckt der Traum in seiner Dynamik die gleichen Faktoren, zu denen die Ethnologie im Verbot des Inzestes gelangt⁶; das Über-Ich⁷ stellt innerhalb des persönlichen Seelenlebens des Einzelnen die soziale Funktion des Verbots und des Vorbilds dar, die eine Trieberziehung ermöglicht; genauer gesagt steht der Vater als Träger von Sprache und Kultur im Mittelpunkt des Ödipusdramas, bei dem es darum geht, den Trieb in den Bereich der Kultur hineinzuversetzen. Somit zeichnet sich ein weiterer Bereich ab, den man mit Triebsemantik bezeichnen kann; in gewisser Weise gehört hierzu alles, und zwar in dem Maße, als die Kultur selbst eine komplexe Form dieser Triebsemantik darstellt.

Es zeigt sich hiermit, in welchem legitimen Sinn die Psychoanalyse als solche von der Religion sprechen kann: Sie hat mit ihr zu tun als einer der Dimensionen der Kultur.⁸ Die Kultur verhält sich nämlich, ökonomisch betrachtet, d. h. vom Gesichtspunkt ihrer affektiven Bilanz an Lust und

Unlust, an Befriedigung und Versagung her gesehen, auf vielfache Weise zum Trieb des Menschen: Sie verbietet und sie tröstet; sie untersagt den Inzest, den Kannibalismus und den Mord: In dieser Hinsicht fordert sie vom Einzelnen das Opfer des Instinktes; gleichzeitig besteht jedoch ihre eigentliche Existenzberechtigung darin, uns gegen die Natur zu schützen. Unter dieser Rücksicht bietet sich die Kultur an, die Last der den Menschen auferlegten Instinktopfer zu lindern, die Einzelnen mit den unvermeidlich geforderten Verzichten wieder auszusöhnen, ihnen für ihr Opfer Ersatzbefriedigung anzubieten. In diesem Sinne ist die Kultur ein Trost. Sieht man die Religion als einen der Gipfelpunkte der Kultur, so ist sie das erhabenste Werkzeug dieser Aszese und Aussöhnung. Und hier, unter dieser doppelten Rücksicht, stößt die Religion auf den Trieb und auf die Furcht: Die Furcht vor Strafe und das triebhafte Verlangen nach Trost. Ja, ihr eigentliches Antlitz ist das des Trostes. Die Religion ist die letzte Antwort auf die *Härte* des Lebens, die der Mensch in seiner Kultur findet. Diese Härte besteht in der Ohnmacht des Menschen gegenüber den zermalmenden Naturkräften, gegenüber Krankheit und Tod, in der Ohnmacht, die Ich-Du-Beziehung zu bewältigen, die zu Haß und Krieg verurteilt bleibt, in der Ohnmacht, die Kräfte seines Instinktes zu beherrschen, die ihn von innen her bedrohen, und gleichzeitig den unerbittlichen Herrn in Gestalt des Über-Ich zufrieden zu stellen: Auf diese Härte des Lebens antwortet der Trost, den die Religion spendet.

Begegnet aber die Psychoanalyse der Religion als einem Faktor der Kultur, so nimmt sie, unabhängig vom Glauben oder Unglauben des Psychoanalytikers, notwendig eine Haltung an, die die Wahnbilder des Menschen stürzt. Die Psychoanalyse spricht nicht von Gott, sondern von *dem* Gott des Menschen; für sie ist Religion eine in den Bereich der Triebstrategie fallende Illusion. Die Psychoanalyse verfügt über das Rüstzeug, um die kulturellen Erscheinungen in ihrer Gesamtheit sowie das Phänomen der Religion insbesondere unter dem Blickwinkel der Triebsemantik anzugehen: sie verfügt über ein Ausgangsmodell und forscht nach dessen Entsprechungen in den übrigen Bereichen der menschlichen Existenz. Dieses Modell ist der Traum, oder genauer, die Koppelung Traum-Symptom; in seiner elementarsten Form stellt der Traum den Prozeß der «Wunscherfüllung» dar.⁹ Dieser Prozeß umfaßt alle kulturellen Phänomene, sofern man diese als analoge Ausweitungen einer

getarnten Erfüllung verdrängter Triebe ansehen kann, nach Art einer Ersatzerfüllung.

III. DIE HAUPTTHEMEN DER FREUDSCHEN RELIGIONSKRITIK

Versuchen wir nun im einzelnen zu erkennen, an welchen Punkten der psychoanalytischen Praxis und Theorie diese Kritik ansetzt.

Es lassen sich in der Interpretation der Religion mehrere Schichten unterscheiden: Auf einer ersten Ebene beruht die Religionskritik auf einer Reihe mehr oder weniger weit gefaßter Analogien mit Phänomenen, die in den Bereich der klinischen Psychoanalyse gehören. In einer zweiten Schicht bedient sie sich einer kulturgeschichtlichen Genese und einer Rekonstruktion der Ursprünge der Menschheit. Auf einer dritten Ebene, auf der die Religion als aktueller Vollzug ihren Ort hat, versucht man, aus der Gesamtheit dieser Phänomene, die man einmal im Hinblick auf den Einzelnen, einmal im Hinblick auf die Gemeinschaft betrachtet hat, die ökonomische Bilanz zu ziehen.

Der erste Angriff Freuds steht in seinem Essay aus dem Jahre 1907 «Zwangshandlungen und Religionsübungen».¹⁰ Die religiöse Praxis, genauer, die Befolgung eines Ritus, wird Wort für Wort mit dem neurotischen Zeremoniell verglichen: auf beiden Seiten die gleiche Sorge, alle Einzelheiten des Ritus zu beachten, die gleiche Achtsamkeit, ja nichts auszulassen, die gleiche Tendenz, seine Vorschriften zu komplizieren, die gleiche Gewissensqual, wenn irgendein Teil ausgelassen wurde, und schließlich der gleiche auf Schutz und Abwehr eingestellte Charakter des Zeremoniells hinsichtlich einer von anderswoher kommenden Strafandrohung. Diese Parallele ist gut zu begreifen: Man darf nämlich nicht vergessen, daß Freud auch derjenige war, der den *Sinn* dieses Zwangszeremoniells entdeckte. Es wird also Sinn mit Sinn verglichen. Dieser Vergleich besagt zunächst, daß der Mensch in gleicher Weise für die Religion wie für die Neurose empfänglich bzw. anfällig ist, so daß die Analogie zwischen beiden wirklich eine wechselseitige Nachahmung sein könnte: «Nach diesen Übereinstimmungen und Analogien», schreibt Freud, «könnte man sich getrauen, die Zwangneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangneurose zu bezeichnen».¹¹ Diese Formel hat, wie man sieht, mehr als einen Sinn: Religion ist das, was sich

in ein neurotisches Zeremoniell verzerren kann: «Die Zwangneurose liefert hier ein halb komisches, halb trauriges Zerrbild einer Privatreligion».¹² Die Frage bleibt jedoch bestehen, ob dieses Zerrbild den tiefen Zweck der Religion verwirklicht oder nur ihre Entartung und rückschrittliche Form, wenn sie anfängt, den Sinn für ihre eigene Symbolik einzubüßen. Diese Frage vermag jedoch die Psychoanalyse als solche nicht zu entscheiden.

Von diesem Essay an (1908) bis zu seinem Werk «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» (1939) vollzieht sich die Suche nach *Analogien in vielfachen Richtungen*. So projiziert z. B. «Totem und Tabu»¹³ nach dem Modell der Paranoia die Allmacht des Triebes in die göttlichen Personen: Diese archaische Religion entspricht der narzistischen Phase der libido. Dieses Problem der Projektionen steht im Mittelpunkt der Freudschen Illusionstheorie. Zur gleichen Zeit nämlich, zu der jene Vorbilder verinnerlicht werden, die von der elterlichen Autorität sowie von den später an ihre Stelle tretenden Autoritäten aufgezwungen sind – zur gleichen Zeit projiziert der Trieb den Ursprung des Verbots und mehr vielleicht noch den Ursprung des Trostes in einen transzendenten Bereich. Alles gruppiert sich hier um jenen Kern, den das Väterliche bildet, um die Vatersehnsucht. Der Gott des Menschen, Idol seines Triebes, ist die übersteigerte Gestalt eines Vaters, der droht, der verbietet, der Gesetz und Namen gibt, der die Ordnung der Dinge und der Gesellschaft begründet, der ausgleicht und tröstet und den Menschen mit der Härte des Lebens wieder aussöhnt.

Die Deutung der Religion darf jedoch auf dieser Ebene nicht stehenbleiben. Zunächst einmal deshalb, weil die Analogie noch unbestimmt bleibt und nach Freud ja als Identität angesehen werden muß. Nun kann aber die klinische Praxis dies nicht beweisen; vor allem aber bleibt noch ein Unterschied zwischen dem privaten Charakter der Religion des Neurotikers und dem universellen Charakter der Neurose des religiösen Menschen. Hier setzt nun die Aufgabe der *Phylogenese* ein: sie hat die Analogie nicht nur in *Identität* zu verdichten, sondern diesen Unterschied an Hand offensichtlicher Gegebenheiten festzulegen. Deshalb hat sich Freud sein Leben lang, von «Totem und Tabu» (1912) bis zu «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» (1937–39), einer *ethnologischen* Erklärung bedient, deren Aufgabe es ist, auf der Ebene der *Gesamtmenschheit* das Äquivalent des Ödipuskomplexes zu entdecken, auf dessen Bedeutung in der

persönlichen Mythologie seiner Patienten die klinische Praxis hinweist. Auf diese Weise gelangt Freud dazu, das zu rekonstruieren, was man einen Mythos der Ursprünge nennen könnte, indem er sich zunächst auf die Ethnologie seiner Zeit und die klassischen Arbeiten über den Totemismus zu Beginn dieses Jahrhunderts stützte, später auf gewisse Arbeiten über die Ursprünge des jüdischen Monotheismus. Von diesen verschiedenen Arbeiten verlangt Freud nur eines: die mehr oder weniger wahrscheinliche Bestätigung, daß die Menschheit in ihrem Ursprung ein tragisches Ereignis durchgemacht, genauer, eine verbrecherische Tat begangen hat, die den Kern des Ödipuskomplexes der Menschheit darstellt. Am Anfang der Geschichte sei ein sehr grausamer Vater von seinen verbündeten Söhnen ermordet worden. Aus diesem Pakt der Brüder sei die eigentliche Institution der Gesellschaft hervorgegangen, dieser Vatermord habe jedoch ein Trauma hinterlassen, das eine Aussöhnung mit dem verletzten Vaterbild fordere; der rückwirkende Gehorsam gegenüber dem Gesetz des Vaters sei eins der Elemente dieser Wieder-versöhnung, das andere vollziehe sich in einer Reuegedächtnisfeier, in einem totemistischen Mahl, wo in verhüllter Form der Vatermord wiederholt, die Wiederversöhnung mit dem verinnerlichten und sublimierten Vaterbild¹⁴ eingeleitet wird.

In «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» ist Freud auf der Suche nach einem anderen Mord, dem Mord des Propheten, der in den monotheistischen Religionen jenen Platz einnimmt, den der Mord des Urvaters im Totemismus innehatte. Die jüdischen Propheten seien somit die Anstifter für ein Wiedererstehen des mosaischen Gottes gewesen. In den Zügen eines ethischen Gottes sei das traumatische Ereignis selbst wieder zum Vorschein gekommen. Die Rückkehr des mosaischen Gottes sei somit gleichzeitig die Wiederkehr des verdrängten Traumas. Wir würden also den Punkt erkennen, wo eine Wiederholung des traumatischen Ereignisses auf der Ebene der Vorstellungen und eine Wiederkehr des Verdrängten auf der Ebene des Gefühls zusammenfallen; die Ermordung Christi sei ihrerseits eine weitere, bewußtere Erinnerung an die Ursprünge; gleichzeitig greift Freud seine alte Hypothese von der Revolte der Söhne wieder auf: Der Erlöser muß wahrscheinlich der Hauptschuldige gewesen sein, der Anführer der Horde der Brüder, der gleiche, wie der rebellische Held in der griechischen Tragödie: «... denn er war der wiedergekehrte Urvater

der primitiven Horde, verklärt und als Sohn an die Stelle des Vaters gerückt».¹⁵

Mit diesem Begriff der «Wiederkehr des Verdrängten» erreichen wir die *dritte* Ebene der Freudschen Religionsdeutung: die eigentlich *ökonomische* Ebene. In «Die Zukunft einer Illusion» und in «Das Unbehagen in der Kultur» versucht Freud, die Genese der Illusion, auf der Ebene des Individuums wie auf der des Historischen, in die Kulturkritik zurückzuverlegen, so wie wir sie oben beschrieben haben: Verringerung der Last der den Menschen auferlegten Instinktopfer; Wiederaus-söhnung der Einzelnen mit jenen Verzichten, die unvermeidlich sind; Anbieten von Ersatzbefriedigungen für diese Opfer; die Vatergestalt, so wie sie durch den Mechanismus der Wiederkehr des Verdrängten wiederholt wird, wird zum Mittelpunkt des «Trostes»; weil der Mensch für alle Zeiten schwach wie ein Kind ist, bleibt er auch eine Beute der Vatersehnsucht. Wenn aber nun jede Not Vatersehnsucht ist, ist jeder Trost eine Neubelebung des Vaters. Der Mensch – als Kind – formt angesichts der Natur seine Götter nach dem Vaterbild. So wird die genetische Erklärung in eine ökonomische eingegliedert: Die auf der Ebene der klinischen Praxis aufgestellte Analogie zwischen der traumatischen Neurose, die von der Entwicklungsgeschichte des Kindes an den Tag gebracht wird, und dem, was Freud die universelle Zwangsneurose der Menschheit genannt hat, wird auf die Ebene der ökonomischen Bilanz übertragen: frühzeitiges Trauma, Verteidigung, Latenz, Ausbruch der Neurose, teilweise Wiederkehr des Verdrängten – all dies stellt die Analogie dar, jedoch nicht mehr allein eine beschreibende und klinische, sondern eine funktionelle und ökonomische. Und dies ist die spezifisch psychoanalytische Religionsdeutung: ihr verborgener Sinn ist die Vatersehnsucht.¹⁶

IV. BEDEUTUNG UND GRENZEN EINER PSYCHOANALYSE DER RELIGION

Ich möchte zum Schluß die großen Linien einer Diskussion umreißen, die Psychoanalytiker, Philosophen und Theologen miteinander führen könnten. In dieser Diskussion gäbe es zunächst eine Vor-erörterung über die prinzipiellen Grenzen einer Psychoanalyse der Kultur. So wichtig diese Vor-erörterung auch sein mag, so darf sie doch nicht eine wechselseitige Infragestellung der oben genannten Fachgebiete ersetzen, die auf den Grund der Dinge führt.

Um mit der Vorerörterung über die Methode zu beginnen, so ist erst einmal gut zu begreifen, daß die psychoanalytische Deutung nicht so aufzufassen ist, als schloße sie andere Deutungen aus, die weniger auf Reduktion und Destruktion als auf ein Verstehen bedacht sind, sowie darauf, den mythisch-poetischen Symbolgehalten ihre ursprüngliche Echtheit wiederzugeben. Die Grenzen der Freudschen Deutung sind nicht auf seiten des Objektes zu suchen; denn nichts ist ihr unzugänglich noch, wie sich versteht, verboten. Die Grenze liegt auf seiten des *Aspektes* und des *Modells*. Auf seiten des Aspektes: Jede menschliche Wirklichkeit, jedes Zeichen, jeder Sinn wird vom Analytiker unter dem Blickwinkel der Triebsemantik erfaßt, d. h. der ökonomischen Bilanz von Lust und Unlust, von Befriedigung und Frustration. Hier liegt seine Ausgangsentscheidung, hier liegt aber auch seine Zuständigkeit. Was das *Modell* angeht, so steht es von vornherein fest: Es ist das Modell der *Wunsch-erfüllung*, das zuerst am Traum und am neurotischen Symptom veranschaulicht wird. Die gesamte menschliche Wirklichkeit müsse dann von der Psychoanalyse gedeutet werden, sofern sie Entsprechungen zu dieser ursprünglichen Erfüllung aufweise. Darauf beruht zugleich die Gültigkeit einer Religionskritik und deren Grenze.

Wendet man nun dieses Gültigkeitskriterium auf die einzelnen Analysen an, die Freud mit der Religion vornimmt, so läßt sich folgendes sagen:

1. Hinsichtlich der klinischen Psychoanalyse: die Analogie zwischen den religiösen und pathologischen Erscheinungen muß bleiben, was sie ist: eine einfache Analogie, deren letzter Sinn offen bleibt. Der Mensch ist aufnahmefähig für die Neurose, wie er empfänglich für die Religion ist und umgekehrt. Doch was bedeutet Analogie? Die Psychoanalyse als Analyse vermag darüber nichts auszusagen. Sie hat keinerlei Möglichkeit, zu entscheiden, ob der Glaube nur Glaube, der Ritus in seiner ursprünglichen Funktion ein Zwangsritus ist und ob der Glaube lediglich Trost nach Art des kindlichen Trostes darstellt. Sie vermag dem religiösen Menschen zwar sein Zerrbild vorzuhalten; doch die Pflicht, darüber nachzusinnen, wie sich die Ähnlichkeit mit diesem Zerrbild vermeiden läßt, bleibt ihm überlassen. Für den Geltungsbereich der Analogie und somit für ihre Grenzen scheint mir ein Punkt ausschlaggebend zu sein: Gibt es innerhalb der affektiven Dynamik des religiösen Glaubens eine Möglichkeit, den eigenen Archaismus zu überwinden?

2. Eine weitere Unklarheit zeigt sich im Hinblick auf die Genealogie der Religion mittels der Ethnologie: Ist die Vorstellung vom Vätermord, die Freud als Ursprung der Götter wieder aufdeckt, nur der Überrest einer traumatischen Erinnerung, oder ist sie eine wirkliche «Urszene», ein Symbol, das imstande ist, die erste Sinnschicht einer Ursprungsvorstellung bloßzulegen, die sich von ihrer infantilen und quasi-neurotischen Wiederholungsfunktion immer mehr gelöst hat und für die Erforschung der wesentlichen Sinnbedeutungen des menschlichen Schicksals immer mehr zur Verfügung steht? Nun hat aber Freud diese Vorstellung, die nichts mit Überresten zu tun hat und Träger eines neuen Sinngehaltes ist, mehrmals vorgefunden, freilich nicht, wenn er von Religion, sondern wenn er von der Kunst spricht. Ein Künstler wie Leonardo da Vinci hat sich als fähig erwiesen, die Überreste der Vergangenheit umzugestalten und mit einer traumatischen Erinnerung ein neues Werk zu schaffen, in dem seine Vergangenheit «verleugnet und künstlerisch überwunden wird».¹⁷ Warum bringt aber die «Transfiguration» der Urgestalt des Vaters nicht die gleiche Zweideutigkeit mit sich, die gleiche Ambivalenz von Wiederauftauchen im Traum und kulturellem Schaffen? Vermag nicht die gleiche Vorstellung zwei entgegengesetzte Bewegungsrichtungen hervorzubringen: die regressive Richtung, die sie an die Vergangenheit bindet, und eine progressive, die sie in eine sinnentdeckende Kraft umwandelt? Die Spur, der man nachgehen müßte, wäre diese: Besteht nicht die Kraft eines religiösen Symbols gerade darin, die Vorstellung von einer Urszene wieder aufzugreifen und sie in ein Werkzeug zur Entdeckung und Erforschung der Ursprünge umzuwandeln? In seinen Symbolvorstellungen spricht der Mensch die Gründung des Menschengeschlechtes aus. Indem es auf Überreste hinweist, zeigt das Symbol, wie eine Ursprungsvorstellung arbeitet, die man zwar *geschichtlich* nennen kann, weil sie ein Ereignis meint, ein Eintreten ins Sein, nicht aber *historisch*, da sie keinerlei chronologische Bedeutung hat.

3. Die eigentlich ökonomische Bedeutung des Phänomens der Religion als «Wiederkehr des Verdrängten» wirft die letzte Frage auf: Ist die Religion die eintönige Wiederholung ihres eigenen Ursprungs, ein Nichthinauskommen über ihren eigenen Archaismus? Für Freud gibt es keine Geschichte der Religion. Es gilt hier zu zeigen, durch welche Erziehung der Triebwünsche und der Furcht die Religion ihren eigenen Archaismus

überwindet. Diese aufsteigende Dialektik des Affektes ist durch eine parallele Dialektik der Vorstellung zu kennzeichnen. Dazu muß man jedoch die *Texte* in Erwägung ziehen, in denen und durch die der Gläubige seinen Glauben «geformt» und «erzogen» hat. Man kann keine Psychoanalyse des Glaubens treiben ohne vorherige Interpretation jener «Schriften», in denen das Objekt dieses Glaubens verkündet wird. Nun braucht aber kaum gesagt zu werden, daß «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» in keiner Weise eine Exegese des Alten Testaments darstellt. Daher besteht auch keinerlei Möglichkeit, daß Freud in seinem Buch jene Sinn-Neuschöpfungen auffinden könnte, durch welche sich die Religion von ihrem Urbild entfernt hat.

Ich möchte jedoch nicht mit diesen Einwänden schließen, da dadurch die Gefahr besteht, daß dem Leser die *Schulung* und das *harte Lebergeld* erspart bleibt, das sein Glaube unter der Führung Freuds und der Psychoanalyse zu zahlen hätte. Wir sind noch weit davon entfernt, uns die *Wahrheit* des Freudismus über die Religion angeeignet zu haben. Der Freudismus hat zwar den Glauben der Ungläubigen bereits gestärkt, jedoch kaum begonnen, den Glauben der Gläubigen zu läutern.

In *zwei* Punkten haben wir von Freud noch zu *lernen*: in der Beziehung der Religion zum *Verbot* und in ihrer Beziehung zum *Trost*. Wir werden die eigentlich biblische Dimension der Sünde erst dann zurückgewinnen, wenn wir in uns selbst alles Archaische, Infantile und Neurotische, das im «Schuldgefühl» noch drinsteckt, «liquidiert» haben. Die Schuld ist eine Falle, eine Gelegenheit, zurück- und auf einem vormoralischen Standpunkt

stehenzubleiben, im Archaismus zu erstarren. Nirgendwo ist es notwendiger, durch eine «Destruction» hindurchzugehen, um den authentischen Sinn von Sünde wieder zu erlangen. Könnte uns nicht die Freudsche Kritik am Über-Ich zur paulinischen Kritik am Gesetz und an seinen Werken führen? Daraus ergibt sich, daß die Zentralgestalt der Religion, die nach der Psychoanalyse aus dem Prototyp des Vaters hervorgehen soll, ihre eigene Bekehrung in Richtung auf den wahren Vater Jesu Christi nicht vollenden kann, solange sie nicht selbst alle Grade durchlaufen hat, die den Graden der Schuldhaftigkeit entsprechen: angefangen von der tabuhafte Furcht bis zur Sünde der Ungerechtigkeit im Sinne der jüdischen Propheten, ja bis zur Sünde des Gerechten, d. h. der Selbstgerechtigkeit im paulinischen Sinn.

Doch vielleicht ist es im Bereich des *Trostes*, daß man die Lehre der Psychoanalyse überhaupt noch nicht wahrgenommen hat. Es gibt nämlich zwei Arten von unentwirrbar miteinander verflochtenen Tröstungen: den kindlichen und götzdienerischen Trost, den gleichen, den auch die Freunde Jobs bekannten – und den Trost dem Geiste nach, der nichts Narzistisches und Eigennütziges mehr an sich trägt, der gegen die Widerwärtigkeiten des Daseins keinen Schutz und vor der Härte des Lebens keine Zuflucht mehr bietet. Dieser Trost steht nur dem höchsten Grad von Gehorsam gegenüber der Wirklichkeit offen, und er muß durch die Trauer des ersten Trostes hindurch. Derjenige jedoch, der diesen Weg bis zum Ende gegangen wäre, hätte wahrhaft den Freudschen Ikonoklasmus in die Bewegung des Glaubens selbst hineingenommen.

Übersetzt von Franz Schmalz

¹ S. Freud, Die Zukunft einer Illusion (1927), Gesammelte Werke, XIV, 325–380.

² Idem, Das Unbehagen in der Kultur, G.W. XIV, 421–506.

³ Idem, Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1937–39), G.W. XVI, 101–246.

⁴ Idem, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911), G.W. VIII, 230–238.

⁵ C. Levi-Strauß, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, P. U. F., 1949.

⁶ S. Freud, Das Ich und das Es (1923), G.W. XIII, 237–289.

⁷ Bezüglich der Vateridentifizierung cf. außer dem vorherigen Essai: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), G.W. XIII, Kap. VII, 258.

⁸ Idem, Die Zukunft einer Illusion, Kap. 1 und 2.

⁹ Idem, Die Traumdeutung (1899), G.W. II/III, 541–555.

¹⁰ Idem, Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907), G.W. VII, 129–139.

¹¹ Ibid., G.W. VII, 138–139. ¹² Ibid., G.W. VII, 132.

¹³ S. Freud, Totem und Tabu (1912), G.W. IX.

¹⁴ Ibid., Kap. VI.

¹⁵ S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, G.W. XVI, 196.

¹⁶ Idem, Die Zukunft einer Illusion, G.W. XIV, 344–346.

¹⁷ S. Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), G.W. VIII, 189.

PAUL RICOEUR

Geboren 1913 in Valence, Frankreich, studierte an den Universitäten Rennes und Paris, promovierte in Literatur 1950, er war von 1948–57 Professor der Philosophie in Straßburg und lehrt seither an der Universität Paris. Er schrieb: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, 1948, Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence, 1947, Philosophie de la volonté, 1950 und 1961, Husserl. Idées directrices pour une phénoménologie, 1950, Histoire et vérité ²1964 und De l'interprétation. Essai sur Freud, 1964.