

Psychoanalyse und Religion

„Illusion“ und „Vatersehnsucht“ als religiöse Neurose bei Freud

von Rolf Kühn

Den methodischen Hintergrund dieser analytisch-phänomenologischen Untersuchung zu Freuds Religionsverständnis bildet die Frage, wer in Zukunft unsere Kultur leiten wird: Wissenschaft, Religion oder Psychoanalyse? Daher handelt es sich um eine strukturelle Auseinandersetzung mit der neurotisch bestimmten Religion als „Illusion“ und „Vatersehnsucht“, um zu entscheiden, ob letztere überhaupt das Eigenwesen unmittelbar religiöser Erfahrung als immanente *religio* im Sinne originärer Lebensabkömftigkeit bilden. Die gebotene Freudinterpretation verkennt nicht die historischen und theologischen Momente der Diskussion zwischen Psychoanalyse und Christentum seit vielen Jahrzehnten, fragt aber darüber hinaus nach einem prinzipiell anderen Verhältnis von Unbewusstem und Religion, in welches auch die Ergebnisse gegenwärtig radikalphänomenologischer Reduktion einfließen.

Es zeigt sich thesenhaft bei Freud als Ausgangspunkt für seine Religionskritik, dass sie einen doppelten Aspekt besitzt, nämlich die individuelle Neurose als Ausweichen vor der Realität sowie – phylogenetisch vermittelt – die Religion als kulturelle Illusion, welche die Menschen von ihrer Einstimmung in die wissenschaftlich aufgeklärte Notwendigkeit der Welt abhält: „Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann.“¹ Dennoch enthält die Psychoanalyse als „Forschungsmethode“ und „parteiloses Instrument“² an sich keine Entscheidung für Glaube oder Unglaube und ist von Freuds persönlichem Agnostizismus unabhängig.³ Sie intendiert die „Dekonstruktion“ der Religion im Sinne des darin enthaltenen Phantasmas, wie es sich durch die primär halluzinatorische Besetzung unseres Begehrens ergibt. In topisch-triebökonomischer Hinsicht besteht Religion dann in der „Rückkehr des Verdrängten“, wodurch sich werkgenetisch bei Freud der Zusammenhang mit Traum und Neurose ergibt, nach deren innerpsychischen Erscheinungsweisen als „Analogieschluss“ auch Religion und Kultur interpretiert wurden, das heißt nach dem analytisch-therapeutischen Prinzip der „regelmäßigen Überdeterminierung psychischer Akte und Bildungen“.⁴ Im Vorgriff auf seine grundlegende Religionsdarstellung als individuell wie geschichtlich permanent erzeugte „Vatersehnsucht“ lässt sich hervorheben, dass Freud am Ende von „Totem und Tabu“ (1912) das „totemistische System“ aus den Bedingungen des „Ödi-

¹ Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion (GW XIV), Frankfurt a. M. 1991, 325–380, hier 354.

² Ebd., 360.

³ Vgl. Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion (GW XVI), Frankfurt a. M. 2005, 231; dazu Ana Maria Rizzuto, Why did Freud Reject God? A Psychodynamic Interpretation, New Haven – New York 1998.

⁴ Vgl. Sigmund Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (GW IX), Frankfurt a. M. 2012, 36 f., 103 f. u. 122; zur Neurosenbildung auch GW XVI, 235 f.

puskomplexes“ in eins mit Inzestverbot und „Vaterkomplex“ zusammenfasst.⁵ Die Einheit von Totem und Vater als Urahn ist dann zugleich die Geburt der Gottesidee und impliziert in der Totemmahlzeit als „sakramentaler Kommunion“ sowohl die „Reue“ wie „Gottähnlichkeit“, sofern das Opfertier „Gott“ selbst sei, zusammen mit ersten sozialen Gestaltungen.⁶ In metapsychologischen Kategorien lässt sich auch allgemein für das „religiöse Empfinden“ festhalten: „Das Urteil der eigenen Unzulänglichkeit im Vergleich des Ichs mit seinem Ideal ergibt das demütige religiöse Empfinden, auf das sich der sehnsüchtige Gläubige beruft.“⁷

1. Illusion und Begehren in Neurose und Religion

Wir werden diese Grundauffassung als Bezug zwischen „Hilflosigkeit“ und „Vaterschnsucht“ als durchgehende psychologische Religionserklärung bei Freud wieder finden, wobei die genetische Erklärung der „archaischen Erbschaft“ seit der Urhorde zu Beginn der Menschheitsgeschichte für alle weitere Arbeiten bestimmend bleibt. Denn eine bloß auf Mitteilung begründete Tradition könne nicht die überwältigende Macht erklären, welche die Religion selbst über Vernunft und Wissenschaft erziele, so dass eine tiefer liegende Psychodynamik in Anspruch zu nehmen sei, um den Glauben an Götter und letztlich an ein einziges göttliches Wesen zu verstehen. Dass Freud selbst dabei einen „Mythus“ von Urhorde und Vaternord als „Urverbrechen der Menschheit wie des Einzelnen“ erschafft,⁸ hängt neben ethnologisch-historischen Rekonstruktionsversuchen damit zusammen, dass er den „Mythus“ selbst „wissenschaftlich“ auffasst, nämlich als „Darstellungen unseres psychischen Inneren, als Faktoren und Verhältnisse des Unbewussten“, die sich in der „Konstruktion einer übersinnlichen Realität“ wie Jenseits, Unsterblichkeit, Sündenfall, Gut und Böse spiegeln. Diese Aussagen gegenüber Wilhelm Fließ⁹ bezeugen mithin Freuds Bemühen, *Metaphysik* in *Metapsychologie* zurückzuwandeln. Letztere soll die überweltlichen Ideen in die Realität zurückführen, die im Unbewussten der „Triebchicksale“ mächtig ist. Eine diesbezügliche Trieblehre nennt Freud ausdrücklich „unsere Mythologie“, da „Triebe mythische Wesen sind, großartig in ihrer Unbestimmtheit.“¹⁰ Die Verquickung von Atheismus und Mythologie zeigt aber auch, dass Freud selbst von einer gewissen Wehmut über einen Verlust der religiösen Dimension durchzogen bleibt, insofern er an der Sinneinheit solcher „Realität“ festhält, die eine quasi-religiöse „Ergebung“ impliziert, auch wenn sie rational oder wissenschaftlich abge-

⁵ Vgl. GW IX, 170 f., ähnlich 150 f., 160–163, sowie zur Zusammenfassung des Totemismus ebd., 122 f.; GW XIV, 344 f.

⁶ Vgl. GW IX, 167 f. Im Moses-Buch (GW XVI, 101–246) werden die Hauptelemente des „totemistischen Systems“, 186–198, mit Bezug auf die jüdische Religionsgeschichte wieder aufgegriffen.

⁷ Sigmund Freud, Das Ich und das Es. Metapsychologische Studien, Frankfurt a. M. 2014, 304.

⁸ Vgl. Sigmund Freud, Dostojewski und die Vaternordung (1928), in: GW XIV, 397–418, hier 406.

⁹ Vgl. Sigmund Freud, Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fließ. Abhandlungen aus den Jahren 1887–1902, Frankfurt a. M. 1962, 252; vgl. auch *ders.*, Zur Psychopathologie des Alltagslebens (GW IV), Frankfurt a. M. 1944, 287 f.

¹⁰ Sigmund Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Studienausgabe Bd. I), Frankfurt a. M. 1991, 514.

stützt wird.¹¹ Daraus folgt zugleich, dass er keinem den „Unglauben“ aufdrängen will, sondern jeden vor die Aufgabe gestellt sieht, individuell mit den Folgen des „Vaterkomplexes“ fertig zu werden, wenn in der neueren Kulturentwicklung dieser notwendige Vorgang nicht mehr durch die Religion „abgenommen“ werde, bei der sich „die Menschen aller möglichen Unaufrichtigkeiten und intellektuellen Unarten schuldig machen“. Auch der Philosophie wirft Freud vor, nur „eine verschwommene Abstraktion“ von „Gott“ zu schaffen, wo letzterer „nur mehr ein wesensloser Schatten ist und nicht mehr die machtvolle Persönlichkeit der religiösen Lehre“.¹²

Jedoch soll all diese Kritik nicht als „Stellungnahme zum Wahrheitswert der religiösen Lehren“ verstanden werden, sondern ausschließlich als Beitrag zu „ihrer psychologischen Natur als Illusion“¹³. Aber diese psychoanalytische Selbstbegrenzung schließt praktisch nicht aus, „dass die Idee eines Lebenszwecks mit dem religiösen System steht und fällt“, da die Religion wie keine andere kulturelle Instanz „die Frage nach einem Zweck des Lebens zu beantworten weiß“, auch wenn sie damit die „gewaltsame Fixierung eines psychischen Infantilismus und Einbeziehung in einen Massenwahn“¹⁴ vornimmt. Freuds Kulturziel ist in der Tat ein pragmatisches, nämlich das Streben des Menschen nach Nutzen und Lustgewinn zusammenfließen zu lassen und dabei als „Sublimierung“ die entsprechenden intellektuellen, wissenschaftlichen und ästhetischen Leistungen zu integrieren,¹⁵ um auf diese Weise eine Loslösung von der geschichtlichen Vorherrschaft der Religion über das kulturelle Leben herbeizuführen. Gegenüber Ethik wie Religion bringt Freud schließlich die Psychoanalyse für eine mögliche „therapeutischer Verwendung“ innerhalb der zukünftigen Kulturentwicklung selbst ins Spiel, um die „neurotisch“ gewordenen Kulturstrebungen in eine andere Richtung zu lenken, obwohl angesichts des untilgbaren „menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstriebes“ keinerlei Prognose für den Ausgang des Kampfes zwischen Eros und Todestrieb möglich sei, wie es am Ende von „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) heißt.¹⁶

In der schon genannten „Vatersehnsucht“ als „Wurzel aller Religionsbildung“¹⁷ ist das „Ideal der Machtfülle und Unbeschränktheit“ von Beginn der Religion an mitgegeben und führt zu ständigen „Vaterersatzbildungen“,¹⁸ die im *Traum* und in der *Neurose* ihre Parallele besitzen, denn auch hier herrscht eine Illusion vor, insofern darin jeweils ein Verhältnis zur Wirklichkeit gegeben sei, welches auf Scheinaussagen individueller Gläubigkeit beruhe. Diesen Kritikpunkt wird Freud gegenüber der Religion nie mehr aufgeben, aber da er sich 1907 in dem kürzeren Text „Zwangshandlungen und Religionsübungen“ zum ersten Mal explizit mit der Religion auseinandersetzt,¹⁹ tritt zugleich mit dem

¹¹ Für seine anfänglich rein physiologisch und neurologisch orientieren naturwissenschaftlichen Forschungen vgl. *Sigmund Freud*, Selbstdarstellung, in: GW XIV, 33–96, hier 35 f.

¹² Vgl. GW XIV, 353, 355, 452.

¹³ Ebd., 356.

¹⁴ Ebd., 433, 443 f.

¹⁵ Vgl. ebd., 453 f.

¹⁶ Vgl. GW XIV, 419–506.

¹⁷ Vgl. GW IX, 173 f., 185, 189.

¹⁸ Vgl. ebd., 179 f., 187.

¹⁹ Vgl. *Sigmund Freud*, Werke aus den Jahren 1917–1920 (GW XII), Frankfurt a. M. 1948, 129–139.

später diskutierten *illusionären* Aspekt hier der rituelle *Gesetzesgehorsam* in den Mittelpunkt. Durch dieses „Zeremoniell“ ergibt sich das Verhalten einer „Nachahmung“ in frühen Kulturen wie beim Zwangsverhalten, welches den Boden der *Analogie* zwischen Neurose und Religion liefert, während in den darauf folgenden ethnologisch-historischen Konstruktionen wie „Totem und Tabu“ (1912) bzw. „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1939) der Versuch unternommen wird, diese Übereinstimmung in einer genetischen *Identität* zu gründen. Aber selbst auf der Ebene bloßer Analogie sollte nicht vergessen werden, dass die „Zwangsneurose“ wie die „heiligen Handlungen“ der Religionsausübung einen *Sinn* besitzen, der einen „deutbaren“ Vergleich erlaubt, wodurch sich vielfältige Vergleichspunkte ergeben: Gewissensangst bei einem rituellen Fehler, Isolierung des rituellen Ablaufs gegenüber äußeren Störungen, Skrupel für kleinste Details, die zu einer immer komplizierteren Entwicklung des Zeremoniells wie der Lehre führen. Außerdem bestehe ein Zusammenhang zwischen Bußakten, Gebetsanrufungen und „Schuldbewusstsein“, denen zusammen mit der „Erwartungsangst“ die Aufgabe zukommt, eine befürchtete Strafe abzuwenden.

Die rituelle Observanz als Gebotsbeachtung gewinnt über die Gewissensangst die psychologische Bedeutung einer *schützenden* Maßnahme. Allerdings muss hierbei – wie später für die Kulturanalyse allgemein – auch hervorgehoben werden, dass das Schuldgefühl eine „verhängnisvolle Unvermeidlichkeit“ darstelle. Aber solange es nicht überwältigend wird, kann es die Aggressionsneigungen des Menschen bremsen, und die Grenzen zwischen Pathologie und Normalität von Gewissen und Schuld könnten nicht scharf gezogen werden, so dass die Pathologie als eine Übertreibung normaler psychischer Dispositionen erscheint.²⁰ „Das Unbehagen in der Kultur“ wird dann im Einzelnen den Zusammenhang von Schuldbewusstsein, Gewissen und Liebesverbot als Motiv des „Bösen“ und „sozialer Angst“ darlegen, die insgesamt das kulturell relevante Phänomen der *introjizierten* Aggression bestimmen. Reue und Buße träten dabei besonders angesichts individuellen Unglücks als „Schicksal“ auf, das dann die Elterninstanz ersetze. Somit ist es für die Psychoanalyse – entgegen der herkömmlichen Auffassung – der erzwungene Triebverzicht, welcher das Gewissen hervorbringe, da mit jedem Verzicht das Über-Ich gestärkt werde, wobei für die Ich-Instanz all diese psychischen wie kollektiven Vorgänge von der Angst begleitet werden, sofern sie den Grundaffekt bei allen libidinösen Strebungen sexueller oder aggressiver Natur darstellt.²¹

Am Ende des Textes von 1907, der all diese Themen in Bezug auf die Religion vorbereitet, steht daher schon wie eine Art Leitmotiv der bekannte Satz, dass „die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen [ist], die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen [ist]“. Dem entspricht hinsichtlich des „neurotisch läppischen“ Charakters der Zwangshandlungen die Aussage: „Die Zwangsneurose liefert ein halb komisches, halb trauriges Zerrbild einer Privatreligion.“ Freud stellt sich dabei nicht die religionsphilosophische Frage, ob der Verlust des eigentlich symbolischen Sinns in der Gesetzesbefol-

²⁰ Vgl. GW XIV, 332 f.

²¹ Vgl. ebd., 482 f., 495 f.

gung zum Wesen der Religion gehört oder nur eine Entartung darstellt,²² auch wenn er bemerkt, dass die Religionen immer wieder „ruckweise einsetzenden Reformen unterliegen, welche das ursprüngliche Wertverhältnis herzustellen bemüht sind“. Die entsprechende Regression beim Zwangsneurotiker wird ausschließlich durch einen „meist sexuellen“ Triebverzicht und dessen „Verschiebung“ erläutert,²³ was aber ebenfalls die Frage offen lässt, *wie* der Mensch als solcher *zugleich* religiös und neurotisch sein kann. Was Freud an diesem Verhältnis allein bewegt, ist die Tatsache, dass die „menschliche Kulturentwicklung“ über die Religionen als ein „Stück der Triebverdrängung gelenkt wird, indem sie den einzelnen seine Trieblust der Gottheit zum Opfer bringen lassen“. Durch diesen Ausschluss, „dem Ich primäre Lust“ über „Triebbetätigung“ zu gewähren,²⁴ wird der Privatcharakter der „individuellen Religiosität“ zu einer allgemein kulturellen Problematik, welche die nützlichen, intellektuellen und ästhetischen „Linderungsmittel“ angesichts eines Lebens beinhalte, welches „für uns zu schwer ist“.²⁵

Deshalb werden phylogenetisch die Übereinstimmungen zwischen Neurose / Religion zu klären sein, was über die Schrift „Die Zukunft einer Illusion“ auf unsere Anfangsfrage des Verhältnisses von Illusion / Realität auf dem Hintergrund des Triebverzichts als ökonomischem Konflikt des Begehrens im Sinne von Lust und Wunschverlangen zurückverweist.²⁶ In dieser Untersuchung von 1927 hatte Freud „weniger die tiefsten Quellen des religiöse Gefühls“ im Auge als „das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht“.²⁷ Als gesellschaftliche Auswirkung kann bereits die „zeremonielle Zwangshandlung“ zu einer „Übermoral“ führen, was dann die notwendige Berücksichtigung der „historischen Realität“ für die gleichzeitige Analogie *wie* Unterschiedlichkeit zwischen Neurotikern und „Wilden“ unterstreiche und den Bezug zwischen Psychoanalyse und „Völkerpsychologie“ nuanciere. Für die geschichtliche Entwicklung als ständige Wiederkehr von Gefühlsambivalenz und Vaterkomplex werde nämlich eine „Massenpsyche“ nicht ohne Schwierigkeit vorausgesetzt, was aber Freud nicht daran hindert, ein „Unbewusstes der Völker“ anzunehmen.²⁸ Dabei kann zurückbehalten werden, dass gerade der Ambivalenzkonflikt als bleibender Faktor der Psychodynamik Freuds Anthropologie zu einer konfliktuellen oder sogar tragischen Sichtweise der Menschheit führte, insofern das Ringen der ambivalenten Kräfte nie ein Ende fände.

Ethik und Religion besitzen dergestalt eine gemeinsame Wurzel im „Ödipuskomplex“, denn sie entstammen genetisch „dem Willen des Vaters“ und beinhalten für Kinder wie Völker den erwähnten „Triebverzicht“.²⁹ In dieser Hinsicht ist die Theorie der *Illusion* ein Teilaspekt der *Idealisierung*, und es bleibt wichtig zu erkennen, wie sich die Religion von der möglichen *Sublimierung* wie etwa in der Ästhetik unterscheidet, die nicht derselben

²² Einen Ausschluss aller theologischen Prämissen aus der Religionspsychologie fordert aktuell Sabine Heine, Sigmund Freud und die Religion, in: Aufklärung und Kritik 3 (2010) 197–209.

²³ Vgl. GW IX, 88 f., 91 f., 174; ebenso GW XVI, 189, 208.

²⁴ Vgl. GW XII, 138 f., 132.

²⁵ Vgl. GW XIV, 452 f.

²⁶ Vgl. GW IX, 86–89.

²⁷ Vgl. ebd., 451.

²⁸ Vgl. ebd., 189–191; GW XVI, 197–201, 206–209.

²⁹ Vgl. GW XVI, 227 f., 235, 241.

Illusion unterliege.³⁰ Die ödipale Wurzel von Ethik und Religion beruht auf zwei verschiedenen seelischen Prozessen, die in der *Introjektion* des Ideals einerseits und der *Projektion* des Allmachtgefühls andererseits bestehen, welche beide mit der Funktion des *Über-Ichs* zusammenhängen. Die deskriptive wie klinische Bedeutung dieser Unterscheidungen betreffen genau diese Problematik des Ideals als Verinnerlichung einer „Autorität“ im Modus eines unpersönlichen Imperativs, dessen lebensweltliche Quelle über *Identifikation* zugunsten eines bloßen Indikativs vergessen wurde.³¹ Was dabei näherhin die Illusion betrifft, so bedeutet sie im Rahmen religiöser Gläubigkeit eine Haltung gegenüber der Realität, welche von vaterähnlichen Figuren abhängig sei und deshalb von Freud³² als „infantiler Vaterkomplex“ bezeichnet wurde. Ideengeschichtlich lässt sich festzuhalten, dass die diesbezügliche Illusionsproblematik zum Teil ein Erbe des herrschenden Rationalismus und Szientismus in Freuds Epoche war. Insoweit für die positivistische Erkenntnisposition jede Aussage ohne Sinn sein soll, wenn sie über feststellbare Tatsachen hinausgeht, schließen sich religiöse Dogmen und wissenschaftlicher Geist prinzipiell aus. Entsprechend heißt es kategorisch in „Die Zukunft einer Illusion“, dass es „gegen die Vernunft“ als „äußere Realitätserkenntnis“ keinerlei möglichen Einwand gäbe.³³ Dass diese „Vernunft“ zugleich Fortschritt der Wissenschaft bedeutet, ergibt sich aus der Tatsache, dass Freud eine organische Korrelation zwischen unserem „seelischen Apparat“ und der „Erkennung der Außenwelt“ in Anspruch nimmt, wodurch die Welt als Außenrealität so erscheint, wie sie der Eigenart dieses Organismus entspricht, und wir ein Teil dieser Welt selbst sind.³⁴ Die einzige „innige Verbundenheit“, die Freud mithin kennt, ist die Verbundenheit des Ichs mit der Umwelt im Sinne „passender Vorstellungsinhalte“, die progressiv verbessert werden können und aus denen jedes Gefühl einer kosmischen oder religiösen „Unbegrenztheit“ auszuschließen sei.³⁵

Auf solchem Hintergrund ist Freud sich der Vehemenz seiner Kritik an der Religion bewusst, aber die psychoanalytische Berechtigung seiner Analyse betrifft dennoch allein die Entzifferung des *verborgenen* Verhältnisses zwischen Gläubigkeit und Begehren. Diese im Wortlaut harte Kritik an der Religion hat nichts Analytisches an sich, sondern betrifft nur jene Ökonomie des Begehrens, sich hinter religiösen Aussagen zu verbergen. Die mit der Religion in Zusammenhang gebrachte „Illusion“ meint daher keineswegs den *Irrtum* im epistemologischen Sinne,³⁶ sondern ihren Bezug zu anderen psychischen Phantasmen, wie es besonders das Ende des Kapitels 5 aus „Die Zukunft einer Illusion“ deutlich macht. Nach dessen Aussagen ist es analytisch-therapeutisch zentral, dass die Illusion von den „Wünschen“ des Menschen abstamme, indem das darin enthaltene Begehren den Hauptfaktor bildet, ohne den Bezug zur „Realität“ berücksichtigen zu wollen. Der Illusionsbegriff ist mithin dadurch spezifiziert, dass die Illusion darauf verzichtet, vom

³⁰ Vgl. GW IX, 111; dazu *Paul Ricœur*, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1969, 172–175, 526–530

³¹ Vgl. GW XIV, 489.

³² Vgl. GW IX, 64 f. u. ö.

³³ Vgl. GW XIV, 344 f.

³⁴ Vgl. ebd., 388 f.

³⁵ Vgl. ebd., 425.

³⁶ Vgl. ebd., 353.

Wirklichen bestätigt zu werden.³⁷ Dadurch gebe es ein verschwiegenes Einverständnis zwischen Wunscherfüllung und Nicht-Verifizierbarkeit der illusionären Wirklichkeitsannahme, so dass der Unterschied zum klinischen *Wahn* nur graduell sei, wo der Konflikt mit der Realität sichtbar hervorbricht.³⁸ Auch wenn es wahnhafte Formen des Religiösen selbst gibt, so identifiziert Freud dennoch nicht die Religion unmittelbar mit dem Wahn, sondern über die erwähnte Analogie mit dem Traumerleben wird – wie bei der rituellen Observanz – der *Regressionscharakter* religiöser Phantasmen auf deren primären Ausdruck hin als „Illusion“ festgehalten. Diese Regression drückt „Totem und Tabu“ dahingehend letztlich aus, „dass für jeden der Gott nach dem [leiblichen] Vater gebildet ist, [...] und Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhöhter Vater“³⁹. Hierbei bleibt zu verstehen, dass die „Erhaltung des Psychischen“ die analytisch-therapeutische Voraussetzung ist, um ein ehemaliges Trauma dem Vergessen zu entreißen. Es andererseits aber auch unmöglich sei, das seelische Leben, welches alles Vergangene enthält, „durch anschauliche Darstellung zu bewältigen“, so dass die Arbeit an der Regression einer Archäologie gleichkomme, wie sein Beispiel von der Stadt Rom und ihrer langen Ausgrabungsgeschichte zeigt.⁴⁰

Dass Verlangen, Wunsch oder Begehren zusammen mit der *Furcht* einen fundamentalen Bezug zur Religion haben, ist ein seit der Antike bekanntes Thema, so dass die spezifische analytisch-therapeutische Sichtweise in der *Verbergung* dieses Verhältnisses und dessen Dekodierung besteht. Hierbei stellt diese Kritik keine bloße Variante des positivistischen Rationalismus dar, sondern sie geht ihrer eigenen psychologischen Aufgabe nach, indem jeder sich fragen kann, wie weit er selber die Auflösung der Idole – einschließlich des Atheismus – bei sich geführt hat. Freud stellt keine Ursprungsfragen zu Wirklichkeit, Werten und Religion im philosophischen Sinne, sondern er verfolgt die religiösen Vorstellungen in ihrer Schwebelage zwischen *Verzicht* und *Befriedigung* angesichts der „Schwere des Lebens“. Diese versteht sich als ständige Abhängigkeit von der *anánke* sowie als grundlegende „Unzufriedenheit“, sein Glück in der Kultur nicht verwirklichen zu können. *Es*, *Über-Ich* und *Realität* einschließlich des *Todes* sind die drei herrschenden Instanzen im Inneren und Außen des Menschen, die seine „Selbstachtung“ hinsichtlich der „Hilflosigkeit“ seines Seins als eines dauernd „schwachen Kindes“ zutiefst in Frage stellen und nach Vaterfiguren als Ersatz rufen, die in den frühesten Kulturen von den Geistern vertreten werden.⁴¹ In klinischen Termini entspricht dies der frühen Traumatisierung und der Abwehr als *Latenz* der Neurose mit der drohenden „Rückkehr des Verdrängten“.⁴² Die hierzu aufzugreifende phylogenetische Analyse ist daher notwendig, um den Abstand zwischen der anfangs genannten „neurotischen Privatreligion“ und der Entstehung der

³⁷ Vgl. GW XIV, 353 f.

³⁸ Vgl. die Hinweise auf die wahnhaften Affektbesetzungen des Gottes- und Weltbildes im Fall Schreber, die Freud mit der Bildung von Geistern und Dämonen parallelisiert; vgl. GW IX, 112 f.; ebenso GW XVI, 191 f., 238 f.; GW XIV, 367.

³⁹ GW IX, 177; vgl. auch 111 f.

⁴⁰ Vgl. GW XIV, 426 f.; dazu *Jan Assmann*, Monotheismus, Gedächtnis und Trauma. Sigmund Freuds archäologische Lektüre der Bibel, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (1999) 227–244.

⁴¹ Vgl. GW IX, 112 f.; GW XIV, 360 f.

⁴² Vgl. GW IX, 171–175, 177 f., 191 f., 377; GW XIV, 477 f.

Dämonen und Göttergestalten zu erklären, wozu der individuelle Ödipuskomplex allein nicht genügen kann. Es ist also der Weg über den historischen Menschheitsbeginn zu nehmen, um die Mächtigkeit, Heiligkeit und Größe des „religiösen Phänomens“ besser zu verstehen, das heißt in der Sprache von „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“⁴³ jenen „Zwangscharakter“, wie er dem religiösen Phänomen eigen ist. In der Zeit von 1907 bis 1939 wechselt dabei, wie erwähnt, der epistemologische Anspruch Freuds als Übergang von einer zunächst einfachen *Analogie* zwischen Zwangsneurose und Religion hin zu einer in seinen Augen historisch nachgewiesenen *Identität*, wobei allerdings gerade der ethnologisch-historische Wert dieser Konstruktion schon öfters in Frage gestellt wurde.⁴⁴

2. Totemismus und Monotheismus im Verhältnis zum „Vatermord“

Als Entstehung des Verbots folgt die genetische Religionserhellung dem Werden der psychischen Prozesse in topisch-energetischer Hinsicht, die sich von der Genese der Illusion als verweigertem Realitätsbezug unterscheidet. Spielt in der Genese des Über-Ichs die *Introjektion* die entscheidende Rolle, so ist es bei der ethnologisch-historischen Religionsinterpretation die *Projektion*, welche noch hinter dem Totemismus als Wurzel der Religion aufzusuchen bleibt. Ähnlich wie Auguste Comte geht Freud von einem Drei-Stadien-Gesetz der Menschheitsentwicklung aus, welche deren geistige Weltanschauungsmodelle erklären soll. Auf eine animistische oder mythologische Konstruktion folge eine religiöse und wissenschaftliche.⁴⁵ Was an dieser Dreiteilung von Interesse ist, besteht in der psychoanalytischen Parallele zu den exemplarischen Momenten der Libido, nämlich *Narzissmus – Objektwahl – Realitätsprinzip*. Methodisch betrachtet, griff die Sichtweise der Psychoanalyse als Entsprechung von Religionsentwicklung und Werden des Begehrens in die Auswahl des ethnologischen Materials ein, um bei der ersten Phase des Animismus noch ein *vor-animistisches* Stadium zu unterscheiden. Es habe hier noch keinerlei ausdrücklichen Glauben an Geister gegeben, was auch die Projektion in transzendente Figuren ausschließe. Freud gesteht die sehr begrenzte Beweislage für eine solche Annahme des ersten Religionsstadiums zu, um dennoch zu behaupten, die anfängliche Weltsicht der Menschheit sei eine „psychologische Theorie“ gewesen. Ein noch heute gültiges Anzeichen hierfür sei die *Magie*, wobei letztere den ältesten und wichtigsten Teil der „animistischen Technik“ bilde. Die Beschreibung dieser Technik übernimmt Freud weitgehend von J. G. Frazer, aber analytisch-therapeutisch betrachtet handelt es sich dabei um eine „Technik des Begehrens“, die als Wunschverlangen den „nachahmenden“ und „ansteckenden Charakter“ der Magie annehme. Sowohl in seiner Traum- wie

⁴³ Vgl. GW XVI, 208 f.

⁴⁴ Vgl. Ricœur, Interpretation (wie Anm. 30), 245–249.

⁴⁵ Vgl. GW IX, 108 f.

Neurosendeutung hatte Freud diese beiden magischen Prozesse bereits unter seiner Konzeption von der „Allmacht der Ideen“ als einer „Überbewertung des psychischen Prozesses“ vereinigt.⁴⁶

Diese magische Technik des Prä-Animismus bildet mithin eine geschichtlich genetische Zeugenschaft für jenen Primärprozess, wie er im Kapitel 7 der „Traumdeutung“ postuliert wurde,⁴⁷ um hier die Interferenz von Begehren / Realität zu dokumentieren. Denn die nahezu halluzinatorische Befriedigung des magisch-animistischen Begehrens ist der „Sinn“ einer Triebwirksamkeit, die sich als Verfälschung der Realität auswirke. Sofern es sich hierbei um eine Projektion der „Allmacht der Ideen“ handeln soll, bleibt allerdings ein gewisser Unterschied festzuhalten, der nicht ganz überzeugt. Im Narzissmus gibt es ohne Zweifel eine Überbewertung des *Ichs*, aber nicht unbedingt seiner Effizienz, während die Magie stärker einen *Welt-* als einen Ichbezug darstellt. Außerdem ist nicht unmittelbar nachvollziehbar, dass das „Denken des Primitiven“ noch „stark sexualisiert“ gewesen sei, woraus sich seine Gläubigkeit an diese „Allmacht der Ideen“ ergäbe.⁴⁸ Jedoch ist nicht von der Hand zu weisen, dass Freud hier für die genetische Problematisierung der Religion etwas Grundsätzliches erkennt, nämlich ihren Bezug zum Gedanken der *Allmacht* schlechthin, was analytisch-therapeutisch mit Recht auf die psychische Problematik des Begehrens als „infantiler Wunscherfüllung“ zurückverweist. Was hierbei für unserer Untersuchung von strukturellem Interesse ist, besteht in der Konsequenz der Gleichsetzung von Prä-Animismus, Allmachtsidee und Narzissmus, mit anderen Worten in der *Verschiebung* der Allmachtsidee, welche dem Begehren als solchem zugehört. Denn die „neurotische Währung“ kennt nur Vorstellungen mit intensiven Affektbesetzungen, wodurch in jeder Neurose immer auch ein Stück „Aberglaube“ zur Abwehr der ständig ängstigenden „Unheilserwartung“ und letztlich des Todes stecke.⁴⁹ Andererseits sieht Freud, dass sich zwar die Idealvorstellungen von Allmacht und Allwissenheit in den Göttern als „Kulturidealen“ verfestigt hätten, aber die „Gottähnlichkeit“ des Menschen durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt nur zu einem menschlichen „Prothesengott“ geführt habe, ohne sich in solcher Angleichung an Gott glücklich fühlen zu können.⁵⁰

Daraus ergibt sich, dass die „Verschiebung“ in eine Perspektive eingeschrieben wird, welche die Geister des Animismus, die Götter der Religionen und die wissenschaftliche Notwendigkeitssicht der Welt miteinander zu verbinden vermag. Dies geschieht innerhalb der innerpsychischen Entwicklung der Libido, welche sich vom primären Narzissmus zur objektalen Fixierung hin bewegt, wie sie durch die Elternkonstellation ödipal angestrebt wird, um sich in der genitalen Reife zu vollenden,⁵¹ wo die Objektwahl den Anforderungen der gesellschaftlichen Konvention und der Realität untergeordnet wird. Diese Parallele erlaubt es, die entsprechende geschichtliche Entwicklung der Religion bis hin zu einem möglichen Verzicht auf die Allmachtsidee durch die Wissenschaft zu kon-

⁴⁶ Vgl. GW IX, 93 f., 102–104.

⁴⁷ Vgl. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (GW II/III), Frankfurt a. M. 1944.

⁴⁸ Vgl. GW IX, 109–112.

⁴⁹ Vgl. ebd., 107 f.

⁵⁰ Vgl. GW XIV, 450 f.

⁵¹ Vgl. ebd., 109 f.; GW XVI, 179 f., 476 f.

struieren. Mit anderen Worten kennzeichnet dieser Weg die Geschichte der *anánke*, wie sie sich als Notwendigkeit dem menschlichen Narzissmus entgegensetzt, weshalb Freud für sich selbst auch von „unserem Gott *Logos Anánke*“ spricht – ein „Gott“, der keine „Entschädigung für uns verspricht, der wir schwer am Leben leiden“⁵². Warum jedoch religiös dieser auferlegte Verzicht durch das Schicksal nicht der Natur als notwendiger Realität zugute kommt, erklärt der Mechanismus der erwähnten Projektion, wie er vom Modell der *Paranoia* her bereit gestellt wird. Aus letzterer greift Freud ein Moment heraus, welches in der triebökonomischen Lösung eines ständig gegebenen *Ambivalenzkonflikts* zwischen Zuneigung und Ablehnung beruht,⁵³ oder auch in der Trauerarbeit der Melancholie auftritt. Während letztere aber jenen Hass introjiziert, der einst mit der Liebe gegenüber Personen oder Dingen verbunden war und sich nun gegen das eigene Ich wendet, projiziert die Paranoia die innerpsychischen Prozesse nach außen. Auf diese Weise würden die „Geister“ geboren, mithin als Projektion unserer eigenen unbewussten, latenten oder aktuell seelischen Prozesse.⁵⁴

In der Tat kann die Projektion nicht Rechenschaft vom systematischen Charakter des Animismus insgesamt als der ersten theoretischen Weltansicht ablegen. Dazu bedarf es eines weiteren Mechanismus, wie er der „Traumarbeit“ entlehnt ist und auch von der Paranoia illustriert wird, nämlich als „sekundäre Bearbeitung“.⁵⁵ Diese dient dazu, dem Traum als innerer Rationalisierung einen Anschein von Einheit im Sinne intelligibler Kohärenz zu verleihen, welche in der Religion deren „abergläubische“ Rechtfertigung betrifft. In beiden Fällen handelt es sich um einen Schirm, wie er zwischen Erkenntnis und Realität errichtet wird, und diese Scheinkonstruktion ist eine zu durchbrechende, um den Grund des traumatischen Konflikts zu erreichen. Denn die vorgetäuschte Rationalität stellt nur ein Instrument der Strategie des libidinösen Begehrens dar, um den zusätzlichen Faktor einer Verzerrung des Wirklichen abzugeben, auch wenn Freud im IV. Teil von „Totem und Tabu“ seine pathologische Interpretation des Animismus abmildert, nachdem er schon am Ende vom III. Teil „den heutigen Wilden eine Feinheit der seelischen Tätigkeit“ zuerkannt hatte. Wenn somit der Übergang zwischen dem III. und IV. Teil von „Totem und Tabu“ gesichert erscheint, das heißt zwischen dem „Allmachtsdenken“ und der „infantilen Wiederkehr des Totemismus“ als „Projektion“, so bleibt jedoch zusätzlich das dem Totemismus eigenständige Thema der *Aussöhnung* hervorzuheben.

⁵² GW XIV, 378 f.

⁵³ Vgl. GW IX, 26–94; GW XIV, 492 f.

⁵⁴ Für eine ausführliche Interpretation der Paranoia vgl. den schon erwähnten Fall Schreber: *Sigmund Freud*, Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides) (1912), in: ders., Werke aus den Jahren 1909–1913 (GW VIII), Frankfurt a. M. 1948, 239–320, hier 294–316; für die Trauerarbeit vgl. ders., Trauer und Melancholie (1917), in: ders., Werke aus den Jahren 1913–1917 (GW X), Frankfurt a. M. 1949, 428–446; ders., Das Ich und das Es (wie Anm. 7), 171–190. Dazu *Max Kleiner*, Die Psychose bei Freud und Lacan, in: *Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud – Lacan* 85 (2017) 80–97, zum Fall Schreber bes. 81–86.

⁵⁵ Vgl. GW IX, 82 f., 116 f.

Die ethnologische Basis liefert hierzu die *Totemmahlzeit*, welche Ausdruck der Verbindung des jeweiligen Gottes oder Urahns mit den Gläubigen ist und den Ursprung der Gesellschaftsordnung wie moralischer Gebote und der Religion bildet.⁵⁶ Über die zuvor genannten psychischen Faktoren hinaus, die eine Verinnerlichung dieser archaischen Institutionen des Totemismus darstellen, findet sich das eigentlich Religiöse desselben im *Schuldgefühl*, welches dem Ödipuskomplex entstammt. Aus diesem – trotz aller historischen Annäherung – nebelhaft verbleibenden Beginn der Menschheit schälen sich insgesamt drei Deutungszentren heraus: 1. die Gesellschaftsordnung entspringt dem Bund unter den Brüdern; 2. die Moral dem Gehorsam, der daraus hervorgeht, so wie 3. das Schuldbewusstsein der Religion zugeschlagen wird. Dadurch tritt die Religion als der Versuch auf, das affektive Problem des Vätermordes durch die Söhne und des Schuldempfindens bei dieser „Urhorde“ zu lösen, um die Versöhnung mit dem „beleidigten Vater“ zu erhalten:

„Alle späteren Religionen erweisen sich als Lösungsversuche desselben Problems, variabel je nach dem kulturellen Zustand, in dem sie unternommen werden, und nach den Wegen, die sie einschlagen, aber es sind alle gleichzielende Reaktionen auf dieselbe große Begebenheit, mit der die Kultur begonnen hat, und die seitdem die Menschheit nicht zur Ruhe kommen lässt.“⁵⁷

Die *Totemmahlzeit* schließt über das religiös begründete Empfinden einer Urschuld daher noch ein weiteres wichtiges Element für jede Religionsstruktur ein, welche im Mahl als Erinnerungsfeier an den Sieg über den Vater besteht, deren Sinn aber ebenso verborgen ist wie der Sinn der Auflehnung der Söhne. Letztere birgt in ihrem religiösen Zeugnis vornehmlich die Tendenz der Söhne, den Platz des Vätergottes selbst einzunehmen. Freud wendet dies ausdrücklich auf das *Christentum* an, denn unter all den in diesem Kontext genannten antiken Sohnesreligionen

„ist im christlichen Mythos die Erbsünde des Menschen unzweifelhaft eine Versündigung gegen Gottvater. Wenn nun Christus die Menschen von dem Drucke der Erbsünde erlöst, indem er sein eigenes Leben opfert, so zwingt er uns zu dem Schlusse, dass diese Sünde eine Mordtat war.“

Auch im Opfer Christi findet sich daher die diagnostizierte Ambivalenz wieder, welche einerseits die Schuld am *Vätermord* bekennt und dieselbe versöhnen möchte sowie andererseits die *Gottwerdung* der Söhne selbst beinhaltet, welche durch ihre Religion diejenige des Vaters ersetzen. Das von Freud angenommene Wiederaufleben des latenten Totems in der christlichen Eucharistiefeier enthält somit die hervorgehobene Ambivalenz als Versöhnung mit dem Vater und dessen Substituierung durch den Sohn (Christus), dessen Fleisch und Blut die Gläubigen zu sich nehmen:

⁵⁶ Vgl. GW IX, 171 f.; kurz zusammengefasst in der Formel vom „Schuldbewusstsein der Söhne“ und dem „Sohnestrotz“ als den „beiden treibenden Faktoren der Religionsentwicklung“ (ebd., 183).

⁵⁷ Ebd., 175.

„Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totemmahlzeit als Kommunion wieder belebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht mehr des Vaters genießt, sich durch diesen Genuss heiligt und mit ihm identifiziert.“

Diese Ablösung von der Vaterreligion wird über die Kommunion mit Christus in der Eucharistie als eine explizite „Beseitigung des Vaters“ herausgehoben.⁵⁸

Was Freud nach seiner analytisch-therapeutischen Perspektive aufdeckt, ist eigentlich keine wirkliche Geschichte der Religion, da sich deren totemistische Anfänge stets unzerstörbar *wiederholen*. Dies liegt an einer dramatisch *affektiven* Konstellation, die insoweit geschichtlich nicht überwunden werden kann, als sie den getöteten Vater und die Reue der Söhne als bleibenden Archaismus mit seiner Gefühlsambivalenz betrifft. Auf dieser Ebene sind die ethnologisch-historischen Mängel an Belegen letztlich unerheblich, denn den historischen Übergang vom Totem zu den Göttern vermag die Psychoanalyse nicht zu erhellen, um an der Hauptthese von der „Vatersehnsucht“ festzuhalten:

„Wenn die Psychoanalyse irgendwelche Beachtung verdient, so muss unbeschadet aller anderen Ursprünge und Bedeutungen Gottes, auf welche die Psychoanalyse kein Licht werfen kann, der Vateranteil an der Gottesidee ein sehr gewichtiger sein.“⁵⁹

Das folgende Buch „Der Mann Moses und der Monotheismus“ wird hierzu einige weitere Vorschläge machen, aber dies ändert nichts Wesentliches am konstatierten Wiederholungsaspekt der Religion mit der Sequenz von *Allmachtsgedanke – paranoider Projektion – Verschiebung des Vatergottes auf das Totemtier – ritueller Erinnerung an Vatermord und Sohnesrevolte* als Elemente der „naiven Religion“, die zugleich ihre „Wahrheit“ bedeute. Dogmatische und theologische Weiterführungen sind als Theorieelemente der religiösen Lehren späterer Zeiten „Rationalisierungen“, welche die Verzerrung zwischen Religion / Vernunft und damit hinsichtlich der Realität als *ananke* nur verstärken.⁶⁰

Warum hat Freud nun soviel Zeit und Mühe für sein „Moses“-Buch als einer anderen Geschichte religiöser Ursprünge aufgewandt, wenn darin die regressive *Wiederholungsthese* von „Totem und Tabu“ keineswegs in Abrede gestellt wird? Eher handelt es sich sogar um eine Verstärkung des religiösen Wiederholungsdramas, denn Freud macht aus Moses nicht nur einen Ägypter und verzichtet damit auf den narzisstischen Stolz, dass das Judentum – dessen „Volk man selbst zugehört“⁶¹ – der Welt den ethischen Monotheismus gebracht hat. Auch Jahwe als Gott des hebräischen Volkes ist eine sublimierte Wiederkehr des „Vaters der Horde“, der nur langsam eine „Entwicklung zur höheren Geistigkeit“ erfahren habe, die Freud als „Primat der Intelligenz“ vor allem im Bilderverbot verankert sieht, was eine Erhebung über die Sinnlichkeit und damit Triebverzicht ein-

⁵⁸ Vgl. ebd., 185 f., 240, 245; GW XIV, 485, 502; dazu *Marcia Cavell*, Freud und die analytische Philosophie des Geistes. Überlegungen zu einer psychoanalytischen Semantik, Stuttgart 1997, 296 f.

⁵⁹ GW IX, 177.

⁶⁰ Vgl. GW XIV, 431 f.

⁶¹ Vgl. GW XVI, 104.

schließe.⁶² Was gegenüber den Ansprüchen des Narzissmus und des Lustprinzips dann allein noch aufrecht erhalten werden kann, ist die Zustimmung in die unnachgiebige Notwendigkeit als Gesetz für das menschliche Leben in seiner „Schwere“ und „Hilflosigkeit“. Möglicherweise war Moses für Freud persönlich eine Vaterfigur, mit der er sich bereits in „Der Moses des Michelangelo“ (1917)⁶³ auseinandergesetzt hatte, um diesen Moses als *ästhetisches* Phantasma zu verherrlichen, als *religiöses* Phantasma hingegen zu vernichten.⁶⁴ Denn einen „Rausch der Gottesergebenheit“ im Sinne „religiöser Ekstase“ lehnt Freud ebenso ab wie den „Rausch moralischer Askese“ in Bezug auf den Moses-Gott und die „ethischen Höhen im Judentum“. Denn einerseits würden die Gebote immer strenger als „zwangsneurotische Reaktionsbildung“ und andererseits „dienen sie insgeheim der Bestrafung“.⁶⁵ Dem entspricht systemimmanent, dass er ein „religiöses Erlebnis“ – wie etwa hinsichtlich der Fortdauer nach dem Tod – nur als „Muttersehnsucht“ oder „halluzinatorische Psychose“ verstehen kann, um sich dergestalt Gott in allem zu unterwerfen.⁶⁶ In ähnlicher Weise wird das „ozeanische Gefühl“ der All-Einheit verstanden, um darin nicht die konfessionsfreie „Quelle aller Religiosität“ wie Romain Rolland zu sehen, sondern nur das primäre Gefühl des „Lust-Ichs“, welches sich noch nicht von seiner „Empfindungsmasse“ gelöst habe, um als begrenztes Ich der Außenwahrnehmung ein „Draußen“ von sich abzusondern.⁶⁷

Um die Ursprünge der monotheistischen Religion zu erhellen, greift Freud also ebenfalls auf einen Mord zurück, wie er am Anfang des Totemismus als „Vatermord“ stattgefunden haben soll, um den Übergang zum Monotheismus als eine Verstärkung desselben Motivs zu konstruieren. Viele Thesen des „Moses“-Buches sind reine Hypothesen, so die kaum haltbare Annahme, Moses sei ein Anhänger des ägyptischen Aton-Kultes als Verehrung eines universalen und tolerant ethischen Gottes gewesen.⁶⁸ Selbst die Konstruktion Atons nach dem Vorbild des Pharaos Ichnaton (Amenhotep vor Namenswechsel) darf nicht überbewertet werden, zumal was den Bezug zur Religion der Hebräer betrifft. Unter dem Einfluss von Otto Rank⁶⁹ wird Moses als antiker „Held“ bzw. „großer Mann“⁷⁰ gesehen, der von seinem Volk getötet wurde, wodurch der Kult des Moses-Gottes auf Jahwe als „Vulkangott“ übergegangen sei.⁷¹ Auf diese Weise hätte der frühere Gott des Moses (Aton) seinen Ursprung verbergen können, um auch die Erinnerung an

⁶² Vgl. GW XVI, 168 f., 220 f., 231.

⁶³ Vgl. GW X, 172–201; zum „Erbe des Moses“ auch Karin Wondracek, *Psychoanalyse und Lebensphänomenologie*. Ein Beitrag zur Klinischen Psychologie, Freiburg – München 2013, 129–131.

⁶⁴ Vgl. Ricœur, *Interpretation* (wie Anm. 30), 177 f.

⁶⁵ Vgl. GW XVI, 243 f.

⁶⁶ Vgl. Sigmund Freud, *Ein religiöses Erlebnis*, in: GW XIV, 393–396.

⁶⁷ Vgl. ebd., 421 f., den Anfang von „Das Unbehagen in der Kultur“; dazu Henri Vermorel; Marie Vermorel, *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923–1936. De la sensation océanique au Trouble du souvenir sur l’Acropole*, Paris 1993.

⁶⁸ Vgl. GW XVI, 151 f., 155, 160, 166, 186 f., 239 f.

⁶⁹ Vgl. Sigmund Freud, *Der Mythos von der Geburt des Helden*, Wien 1909, zit. nach GW XVI, 106 f.

⁷⁰ Vgl. GW XVI, 214–219; dazu Eveline List (Hg.), *Der Mann Moses und die Stimme des Intellekts*. Geschichte, Gesetz und Denken in Sigmunds Freud historischem Roman, Innsbruck – Wien 2008.

⁷¹ Vgl. GW XVI, 133 f., 144–147, 174 f., 232 f.

den an Moses begangenen Mord vergessen zu lassen. Ernst Sellin⁷² hatte zwar schon 1922 eine ähnliche These bei der Auslegung der Propheten Hosea und Deuterjesaja aufgestellt und dann wieder fallen gelassen, aber was vor allem von allen Fachleuten in Frage gestellt wird, ist die Verdoppelung der Mosesgestalt als Anhänger des Aton-Kultes und den Moses der Jahwe-Tradition. Die weitere Hypothese, die jüdischen Propheten wären die Ursache für die Wiederkehr des mosaischen ethischen Gottes und damit für die Wiederkehr des „traumatischen Erlebnisses“ selbst,⁷³ das verdrängt gewesen war, ergibt ein Zusammenfallen der Wiederkehr als Vorstellung und des Verdrängten in affektiver Hinsicht. Dadurch habe das jüdische Volk über die Erinnerung an einen Mord der westlichen Kultur sein Modell der *Selbstanschuldigung* überliefert, um die Tat als solche zugleich zu verbergen. Als hermeneutisches Prinzip der traumatischen Wiederholung lässt sich folglich unterstreichen, dass „die Geschichte in großartiger Verdichtung erzählt wird, als ob sich ein einziges Mal [in der Urhorde] zugetragen hätte, was sich in Wirklichkeit über Jahrtausende erstreckt hat und in dieser langen Zeit ungezählt oft wiederholt worden ist“⁷⁴.

Freud kennt keine explizite Auseinandersetzung mit exegetischen Fragen, wie etwa zum komplexen Verhältnis zwischen Propheten und Priestertum in Israel, auch wenn er um die Zwei-Quellen-Theorie des Pentateuch weiß.⁷⁵ Orientiert von der Interpretation der Neurose, gilt sein Interesse der Psychologie des Gläubigen, hier des Judentums, wobei der Mord am ägyptischen Moses zu einer ethisch sublimierten Figur Gottes als Vatergestalt hinführen soll, um gleichzeitig die analytisch-therapeutische Problematik von Schuldbewusstsein und ödipalem Sohnsein zu verschärfen. Denn der mosaische Monotheismus ist nicht nur ein Erbe des Totemismus, sondern das hebräische Volk schafft sich in der Person des Moses des Gesetzes vom Berg Sinai einen herausragenden Ersatz der göttlichen Vaterfigur, gefolgt von Jesus Christus im Neuen Testament, wo Ostern die Auferweckung des Moses bedeute. Der Apostel Paulus führe seinerseits zu den prähistorischen Quellen zurück, indem er sie durch seine Konzeption von der „Erbsünde“ als verstärktes „Schuldbewusstsein“ erneuere, da nur der Tod Christi als Sohn Gottes diese Schuld gegenüber Gott sühnen konnte.⁷⁶ Christus selbst tritt dabei als „Rebell“ auf, als Führer der Horde der Söhne und Brüder im Sinne einer schon erwähnten „Sohnesreligion“ anstelle der „Vaterreligion“, um dadurch mit dem aufbegehrenden Helden der griechischen Tragödie gemäß O. Rank verglichen werden zu können.⁷⁷ Mithin konnte der psychoanalytisch gesuchte Übergang vom „Totem“ zum „Gott“ (abgesehen von einer frühen Phase mit Dämonen und Geistern),⁷⁸ nur in der *Wiederholung* eines Mordes er-

⁷² Vgl. Ernst Sellin, Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig – Deichen 1922; zit. nach GW XVI, 135 f., 153 f., 163, 173, 200; vgl. zur neueren Diskussion Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

⁷³ Vgl. GW XVI, 154 f., 168 f., 218.

⁷⁴ Ebd., 186.

⁷⁵ Vgl. ebd., 140–145.

⁷⁶ Vgl. GW XVI, 192, 244, 353; dazu Herman Westerink, The Great Man from Tarsus. Freud on the Apostle Paul, in: Psychanalytic Quarterly 76 (2007) 217–235.

⁷⁷ Vgl. GW XVI, 196 f.

⁷⁸ Vgl. GW IX, 28 f.

reicht werden, um zugleich eine Intensivierung der religiösen Effekte wie Schuld und gehorsamer Unterwerfung unter Gott als „Vater“ herbeizuführen. Im Unterschied zum Christentum des Paulus sei das Judentum beim „großen Vater“ stehen geblieben, was analytisch bedeutet, dass es „ein Fall von ‚Agieren‘ anstatt zu erinnern war“⁷⁹, wie die therapeutische Arbeit mit dem Neurotiker zeige.

Auch wenn Freud um gewisse Lücken in seiner historischen Dokumentation weiß und ihm „psychologische Wahrscheinlichkeiten“ wichtiger sind,⁸⁰ ist er nicht geneigt, die Realität der geschichtlichen Kette dieses traumatischen Grundereignisses von Vaternmord und schuldhafter Reue zu schmälern. Sowohl jedes Individuum wie die Kollektivitäten bewahren hinter unbewussten Gedächtnisspuren die Eindrücke des Vergangenen,⁸¹ so dass der erzählte Mythos strukturell dazu dient, analytisch-therapeutisch die „Verschiebungen“ der Erinnerungen innerhalb der halluzinatorischen Funktion zu verfolgen, wie dies weiterhin im Vergleich zur Neurosendeutung mit ihren „Zwangshandlungen“ geschieht.⁸² Die „Erbschaft“ des mythischen Vaternmordes und dessen Folgen entziehen sich jeder direkten Mitteilung, aber diese affektive Fortsetzung müsse postuliert werden, um den Abgrund zwischen individueller Psychologie und Völkerpsychologie zu überbrücken.⁸³ Im Namen des epistemologisch postulierten Fortschritts innerhalb der Psychoanalyse soll dieser Schritt also „gewagt“ werden, so dass der Freud'sche Mythos der Urhorde und des Vaternmordes mehr als eine vorübergehende Arbeitshypothese darstellt – er garantiert den Zusammenhalt in theoretischer Hinsicht selbst, um jenen „besessenen Charakter“ zu verstehen, welcher dem „religiösen Phänomen“ eigen sei.⁸⁴

3. Triebökonomie und Religion als kulturelle Problematik

Wir haben zeigen können, dass nach Freud die „Wiederkehr des Verdrängten“ innerhalb der Religion in analytisch-therapeutischer Hinsicht ein *traumatisches* Ereignis voraussetzt. Ausgeleuchtet wurde bisher noch nicht ausreichend der Begriff der *Kultur*, unter dem die verschiedenen Bereiche von Ästhetik, Ethik und Religion versammelt sind. Hierbei trifft letztere als triebökonomische Funktion auf den kulturellen Bereich im Übergang von der Neurose als „Privatreligion“ zum religiösen Phänomen als „universaler Neurose“, wobei allerdings auch gesehen wird, dass der allgemein zwangsneurotische Charakter der Religion davor schützen kann, „eine persönliche Neurose auszubilden“.⁸⁵ Hinzu tritt die zuletzt dargestellte „Verschiebung“ als „Vaterkomplex“ vom Totem hin zu Geistern und Göttern sowie schließlich zum Gott Abrahams, Moses und Christi. Dadurch wird die Hervorbringung religiöser Phantasmen mit ihren neurotischen Effekten innerhalb eines geschichtlich institutionellen Rahmens untersucht, welcher das Traumobjekt

⁷⁹ GW XVI, 195.

⁸⁰ Vgl. ebd., 114, 127 f., 132 f., 141 f., 150, 161.

⁸¹ Vgl. GW IX, 36 f.; GW XVI, 201, 206.

⁸² Vgl. GW IX, 36–40.

⁸³ Vgl. etwa ebd., 32 f., 129 f., 144 f. die Kritik an Wilhelm Wundts „Völkerpsychologie“.

⁸⁴ Vgl. GW XVI, 207 f.

⁸⁵ Vgl. GW XIV, 367.

auf ein kulturelles Objekt hin übersteigt. Die „Wiederkehr des Verdrängten“ auf der Kollektivebene verschränkt somit die Triebökonomie mit der Funktion der Kultur, wodurch die Verschiebung des Allmachtsgedankens, der quasi-paranoiden Projektion sowie die „Aussöhnung“ der Söhne mit dem beleidigten Vatergott ihren Sinn über die einzelnen „Triebchicksale“ hinaus gewinnt.

Innerhalb der Untersuchung von „Die Zukunft einer Illusion“ bildet die Kultur weiterhin die Frage des Begehrens und seiner „Wunscherfüllung“, wozu sich schon 1920 das Thema von Eros / Thanatos aus „Jenseits des Lustprinzips“⁸⁶ gesellte, um später ausführlicher für die Kulturentwicklung fortgeführt zu werden, da sie „sich die Weltherrschaft teilen“.⁸⁷ Freud lehnt es ab, „Zivilisation“ und „Kultur“ voneinander zu unterscheiden, um nicht gemäß einer klassischen Differenzierung den *nützlichen* Aspekt der Naturbeherrschung von einer scheinbar desinteressierten *idealen* Dimension der Bildung von Werten zu trennen.⁸⁸ Hat diese Unterscheidung jenseits der Psychoanalyse auch einen begrenzten Sinn, so gilt dies im Raum der „Besetzungen“ und „Gegenbesetzungen“ durch die *Libido* kaum. Denn was mit „Eros und *Anánke*“ bezeichnet wird, sind „die Eltern der menschlichen Kultur“, anders gesagt Erotik und Arbeit, die zur Bildung von Gemeinschaften führen, welche sowohl Glücksbefriedigung wie Abhängigkeit implizieren. *Eros* vertritt hierbei im Anschluss an Platons „Symposion“ die Energie der *Libido*, womit der Mensch „Liebesobjekte“ suche, um seine Bedürfnisse zu stillen, wobei eine *Objektbesetzung* durch *Identifizierung* abgelöst werden kann. Es kommt mithin durch *Nachahmung* zu einem *Ich-Ideal*, das zugleich als „Desexualisierung“ einen *Sublimierungsprozess* einzuleiten vermag, der höheren Zielen wie in der Kultur diene. Freud selbst fasst seine Erkenntnisse aus „Jenseits des Lustprinzips“ zusammen, die „spekulativ“ besagten, Eros wolle das Leben und die menschlichen Vereinigungen erhalten, während Thanatos als der gegensätzliche Trieb diese Einheiten wieder in den „uranfänglichen anorganischen Zustand zurückführen“ wolle. Somit ließen sich „aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken dieser beiden [Triebe] die Phänomene des Lebens erklären“. Der Aggressionstrieb tritt dabei als „Abkömmling des Todestriebes“ auf, um als Objektgerichtetheit die Herrschaft über die Natur zu bewerkstelligen, so dass schließlich der Kampf zwischen Eros und Thanatos die Kulturentwicklung überhaupt als „Lebenskampf der Menschenart“ ausmache.⁸⁹

Der Kulturbegriff Freuds impliziert somit zum Teil den Sachverhalt des Über-Ichs in topischer Sicht, insoweit auch die Kultur zunächst als Verbot (Tabu) der sexuellen und aggressiven Versuchungen verstanden werden kann, welche die gesellschaftliche Ordnung bedrohen. In dieser Hinsicht bedeutet jede Kultur einen Verzicht universeller Art auf Inzest, Kannibalismus und Mord und stellt einen „wertvollen psychologischen Kulturbesitz“ dar, insofern durch das Über-Ich eine „Verinnerlichung“ von Verboten, Idealen und Wertung statt „Zwang“ stattfindet.⁹⁰ Der Mechanismus der „Introjektion“ zeigt hier-

⁸⁶ Vgl. Freud, Das Ich und das Es (wie Anm. 7), 191–250; Ricœur, Interpretation (wie Anm. 30), 241–245, 289–295.

⁸⁷ Vgl. GW XVI, 460 f., 481.

⁸⁸ Vgl. GW XIV, 326 f., 332–336.

⁸⁹ Vgl. GW XIV, 477 f., 481.

⁹⁰ Vgl. GW IX, 6 f., 101 f.; GW XVI, 188 f.

bei, dass *Kultur* und *Über-Ich* nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Wirklichkeit darstellen. Aber der kulturelle Aspekt der letzteren enthält noch zwei Zusätze, nämlich die *ästhetische* Befriedigung als eine bessere Verinnerlichung der Kultur im Sinne eines *sublimierten* Begehrens anstelle bloßer Verbote, so dass etwa die Kunst eine „Ersatzbefriedigung“ böte und gleichzeitig „aussöhnend“ wirke.⁹¹ Die aggressiven Tendenzen des Individuums erweisen sich hingegen auf der Kollektivebene als gewaltbereite Identifikationen mit einer Gruppe, anstatt mit Hilfe des Über-Ichs zu einer „Wendung der Aggression nach innen“ zu führen, so dass der Hass hier eine narzisstische Befriedigung beinhaltet, welche die gesellschaftlichen Sanktionen im Inneren einer Kultur verstärkt. Ästhetik wie Narzissmus verbleiben hier – wie Eros und Thanatos – im bekannten psychoanalytischen Triebrahmen, der sich hinter jeder idealisierten Gestalt verbirgt:

„Ist die Kultur der notwendige Entwicklungsgang von der Familie zur Menschheit, so ist unablässig mit ihr verbunden, als Folge des mitgeborenen Ambivalenzkonflikts, als Folge des ewigen Haders zwischen Liebe und Todesstreben, die Steigerung des Schuldgefühls, vielleicht bis zu Höhen, die der Einzelne schwer erträglich findet.“⁹²

Zur geläufigen Analyse des Über-Ichs als Instanz der Idealisierung und des Verbots tritt nun auf der kulturellen Ebene die Aufgabe hinzu, das Individuum gegen die Übermacht der Natur zu schützen, da sie unsere Kräfte weit übersteigt. Bevor wir in diesem Zusammenhang erneut die Frage der Illusion thematisieren, ist leicht zu erkennen, dass die *Schutzfunktion* des Über-Ichs im kulturellen Kontext darin besteht, die individuellen „Opfer“ in Bezug auf den Triebverzicht zu verringern, bzw. die Menschen mit denjenigen „Entbehungen“ zu versöhnen, die nicht aufgehoben werden können und ihnen kompensatorische Befriedigungen für die abverlangten Opfer gewähren. Dies nennt Freud den „seelischen Besitz“ der Kultur, und in solchem Besitz soll der eigentliche Sinn der Kultur gesucht werden, die allerdings über den erzwungenen Triebverzicht die Gefahr der „Kulturversagung“ bei vielen in sich berge.⁹³ Hierbei haben die religiösen Vorstellungen die „größte Bedeutung“, da ihnen „die Aufgabe zugeteilt ist, uns die Rätsel der Welt aufzuklären und uns mit den Leiden des Lebens zu versöhnen“. Aber diese religiösen Lehren hätten „gerade die allerschwächste Beglaubigung“⁹⁴, weshalb Freud auf den Mythos vom archaischen Vaternord zurückgreifen wird, um die Diskrepanz zwischen kultureller Bedeutung der Religion und ihrer intellektuellen Unglaubwürdigkeit über das „psychologische“ Gewicht phylogenetischer Erbschaft zu füllen. Das „Unbehagen in der Kultur“ treibt die kulturelle Frage unter den Vorgaben des „Todestriebes“ weiter, aber die Verschränkung von Über-Ich / Kultur und Triebökonomie lässt die Frage nach der „Härte“ oder „Schwere des Lebens“ und ihrer Beantwortung als eine stetige Dringlichkeit erscheinen. Diese umfasst mehrere Ebenen, nämlich die schon angeführte Schwäche des Menschen angesichts der gewaltigen Naturkräfte sowie der permanenten Todesbedro-

⁹¹ Vgl. GW XIV, 335.

⁹² GW XIV, 493.

⁹³ Vgl. ebd., 331; GW XIV, 445, 457 f.

⁹⁴ GW XIV, 349.

hung, die Freud ein „schmerzliches Rätsel“⁹⁵ nennt, wobei die Bedrohungen der Menschen untereinander im Sinne des klassischen Satzes Hobbes' vom *homo homini lupus* hinzutreten.

Denn die Menschen fügen sich gegenseitig Leid zu, indem sie andere ausbeuten oder sich als Sexualpartner unterwerfen.⁹⁶ Was die „Lebenskunst“ aller Zeiten zur Bewältigung der Lebenshärte angeboten habe, seien Ablenkungen, Ersatzbefriedigungen und Rauschstoffe, wobei Schönheit, Kunst und allgemein kreatives Schaffen hinzutreten, um „Glück“ und „Libidoökonomie“ miteinander in einen relativen Ausgleich zu bringen, der von jedem individuell aufzufinden sei.⁹⁷ Da dieser Ausgleich durch „Kontrast“ und „Geschmeidigkeit“ der „Libidoverschiebungen“ gekennzeichnet wäre, um gegen eigenen Körper, Außenwelt und Beziehungen mit Anderen eine gewisse Befriedigung zu finden, stelle die Religion hierbei einen zu einseitigen Weg dar:

„Die Religion beeinträchtigt dieses Spiel der Auswahl und Anpassung [der individuellen Libidoökonomie], indem sie ihren Weg zum Glückerwerb und Leidensschutz allen in gleicher Weise aufdrängt. Ihre Technik besteht darin, den Wert des Lebens herunterzudrücken und das Bild der realen Welt wahnhaft zu entstellen, was die Einschüchterung der Intelligenz zur Voraussetzung hat.“⁹⁸

Insgesamt ist die Kultur kein „Weg zur Vollkommenheit“, und insofern die Problematik des Aggressionstriebes über den Triebverzicht des Einzelnen und die ethische Einwirkung eines „kulturellen Über-Ichs“ einer gewissen Lösung zugeführt werden kann, für die alles eingesetzt werden müsse, bestehe die Hauptaufgabe darin, „individuelle Freiheit“ und „kulturelle Massenansprüche“ in einen Einklang zu bringen, der aber stets gefährdet bleibt.⁹⁹ „Schwere des Lebens“ und Schwachheit des Ichs korrelieren folglich miteinander, denn dieses Ich wird vom *Es*, dem *Über-Ich* und der *Realität* bedrängt, wodurch sich drei Formen der *Furcht* ergeben: die tabuabhängige Furcht, deren neurotische Form sowie die Furcht als „Gewissensangst“. In „Die Zukunft einer Illusion“ fügt Freud noch verstärkt ein Merkmal hinzu, welches in der tiefen „Unzufriedenheit“ des Menschen besteht und sich bis zur „Kulturfeindlichkeit“ hin entwickeln kann.¹⁰⁰ Auf narzisstische Weise kann der Einzelne in der Tat sein Glück nicht verwirklichen und die ihm obliegenden geschichtlichen Aufgaben verfolgen, da sie durch seine Aggressivität in weitem Maße zum Misserfolg verurteilt sind. So erweist sich die gewollte „Selbstachtung“ des Menschen grundsätzlich beeinträchtigt, und er sucht *Trost*, wobei ihm die Kultur entgegenkommt, da sie eben nicht nur Verbote kennt, sondern ebenfalls *Schutz* bietet – und dies im Namen der Religion gerade. Letztere unterscheidet sich daher in triebgenetischer Hinsicht von der Moral, indem sie dem Menschen Erleichterung für seine Trieblast („Sünde“) gewährt, mit dem schwersten Schicksal einschließlich des Todes versöhnt und

⁹⁵ GW XIV, 336 f.

⁹⁶ Vgl. ebd., 470 f.

⁹⁷ Vgl. ebd., 432–436.

⁹⁸ Ebd., 443 f.

⁹⁹ Vgl. ebd., 454–458, 501–506.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 445.

dem Menschen eine jenseitige Belohnung für alle Entbehrungen verheißt. Aber dieser Ausweg aus dem Verzicht ist zugleich eine Rückkehr diesseits davon, insofern der Trost gerade dem Wunschbegehren zudedacht wird. Denn wie alle Situationen der kindlichen Hilflosigkeit als Abhängigkeit wiederholt die religiöse Tröstung auch den Prototyp aller Trostgestalten – die *Vaterfigur*. Weil der Mensch für immer *schwach wie ein Kind* bleibt, verlässt ihn die Sehnsucht nach dem „Vater“ nicht. Angesichts der stärkeren Natur bildet sich der infantil bleibende Mensch daher Götter, die dem Vaterbild entsprechen, wodurch Hilflosigkeit, Sehnsucht und Trost zusammengehörten und sich als „Vatersehnsucht“ wiederholen, die Ruhe und Frieden bringen soll.

Damit jedoch erfüllt die Religion – psychologisch gesehen – den tiefsten Wunsch des Menschen und ersetzt die Wissenschaft in ihrer Anerkennung der reinen Notwendigkeit als *anánke*. In diesem Sinne entsteht die Religion mehr noch aus dem Begehren selbst und seinen objektalen Wunschvorstellungen als aus der Furcht:

„Somit sind alle Schrecken, Leiden und Härten des Lebens [durch eine spätere Existenz nach dem Tod] zur Austilgung bestimmt. [...] Im Grunde [barg der väterliche Kern jeder Gottesgestalt] eine Rückkehr zu den historischen Anfängen der Gottesidee. Nun, da Gott in Judentum und Christentum ein ‚Einziges‘ wurde, konnten die Beziehungen zu ihm die Innigkeit und Intensität des kindlichen Verhältnisses zum Vater wiedergewinnen.“¹⁰¹

Wenn dies jedoch letztlich in die „bedingungslose Unterwerfung“ unter „Gottes ‚unerforschlichen Ratschluss‘“ ende, so folgert Freud wohl mit Blick auf seine eigene „Ergebung“ in die *anánke*, hätte man „sich wahrscheinlich den Umweg ersparen können“.¹⁰² Freud selbst wird die Haltung gegenüber den „Schicksalsnotwendigkeiten“ zu einer stoischen Akzeptanz hin entwickeln, „gegen die es eine Abhilfe nicht gibt, die wird [der Einzelne] eben mit Ergebung ertragen lernen“, um die so frei gewordenen Kräfte für ein mögliches Leben für alle einzusetzen, damit „die Kultur keinen mehr erdrückt“. Das heißt, das „tief religiöse“ Gefühl menschlicher Ohnmacht und Kleinheit ist nicht länger das Wesen der Religiosität, weil die „Reaktion“ darauf, „sich demütig mit der geringfügigen Rolle des Menschen in der großen Welt zu bescheiden“, einen zusätzlich gegebenen „irreligiösen“ Schritt darstelle.¹⁰³

Die triebökonomische Sicht der Kultur bietet folglich eine Psychoanalyse der „göttlichen Vorsehung“, die wohlwollend über die Natur bei all ihrer Härte wache und als gerechter und weiser „Wille“ über das Schicksal hinaus angesehen wird, womit Kultur wie Religion „aus dem selben Bedürfnis hervorgehen“ – nämlich aus der Suche nach Schutz in der Hilflosigkeit durch einen starken Vater.¹⁰⁴ Freud erblickt in dieser *Vorsehungsfunktion* die höchste Form der Religion, was als eine Kurzformel für das religiöse Phänomen überhaupt den Endpunkt der geschichtlichen Entwicklung der Religion erneut mit der

¹⁰¹ Vgl. ebd., 337 f., 341, 352, 451 f.

¹⁰² Vgl. GW XIV, 434 f.

¹⁰³ Vgl. ebd., 373 f., 356, 359.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 340 f., 352 f.; zur Diskussion dieser traditionellen Voraussetzung in postmodernen Zeiten *Alexander Batthyány*, *Zur Psychologie einer Grundangst. Über abwehrende und existentielle Zugänge zum eigenen Tod*, Freiburg – München 2019, 41–44.

historischen Ursprungsidee Gottes zusammenführt. Der „Gott“ ist durch die Jahrhunderte hindurch wieder eine einzige Person geworden, an die sich der Mensch nunmehr in seiner inneren Beziehung wie ein Kind an seinen Vater wenden kann. Im Rahmen der Kultur ist die Religion damit aus der „Privatreligion“ der Neurose herausgenommen und geht aus *demselben Bedürfnis* hervor wie die anderen Kulturformen, welche im Schutz vor der Übermächtigkeit der Natur bestehen. Diese direkte Herleitung des Monotheismus scheint den langen Umweg über frühere Dämonen und Geister, über Totems sowie männliche wie weibliche Göttergestalten im Polytheismus zu verkürzen. Aber damit hat Freud keineswegs den „Vaterkomplex“ aus „Totem und Tabu“ durch das Motiv der menschlichen Hilflosigkeit ersetzt, sondern letzteres Motiv ist „nur weniger tief verborgen“ als dieser „Vaterkomplex“.¹⁰⁵ Denn der Zusammenhang zwischen der „tieferen“ und „manifesten“ Erscheinungsweise bleibt für die Psychoanalyse stets herzustellen, das heißt hier zwischen dem Vaterkomplex und dem Schutzbedürfnis des Menschen. In der analytisch-therapeutischen Triebökonomie ist die Kulturfunktion der Tröstung durch die Religion das entsprechende Gegenstück zur Libido als Begehren, mithin als prinzipielle Sehnsucht nach dem Vater, womit methodisch die Struktur von „manifestem“ und „latentem“ Trauminhalt als Analogie angewandt wird. Die Hilflosigkeit des Erwachsenen wiederholt deshalb die Situation des Kindes wie im Traum, so dass der „verborgene“ Sinn der Religion für die Psychoanalyse Freuds konstitutiv die *ewige Wiederholung der Vatersehnsucht* beinhaltet.

Schaut man auf die genannte Analogie mit dem Traum und der Neurose im klinischen Sinne von Wunscherfüllung und Triebkonflikt, dann ist die Religion in dieser Hinsicht mit ihnen identisch. Was jedoch verleiht ihr ihre eigene Stärke und Wirkmächtigkeit im kulturellen Bereich? Die „Vorstellungen“ der Religion sind für Freud nicht das Residuum der eigenen Erfahrung oder das Endergebnis der Reflexion bzw. von Beweisen, da diese Ideen als Verwirklichung der ältesten „Begehren“ und „Begehrlichkeiten“¹⁰⁶ zugleich die stärkste und hartnäckigste Kraft der Menschheit bilden: „Das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche.“ Wenn die Religion demzufolge die Verwirklichung des libidinösen Begehrens *ist*, dann kann sie auch nicht die wesentliche Grundlage der *Sittlichkeit* bilden. Und deshalb beweise die Geschichte, dass „die Unsittlichkeit zu allen Zeiten in der Religion keine mindere Stütze gefunden hat als die Sittlichkeit“. Daraus folgt für Freud, der in der sittlichen Lebensführung als „Verzicht“ ein „praktisches Menschheitsinteresse“ sieht, die prinzipielle Revision des Bezuges zwischen Religion und Kultur in der Neuzeit, wo „es eine größere Gefahr für die Kultur bedeutet, wenn man ihr gegenwärtiges Verhältnis zur Religion aufrecht hält“.¹⁰⁷ Denn wenn das religiöse Phänomen als Trost ein enges Verhältnis zum Begehren und den Einschränkungen desselben aufweist, dann ist es möglich, dass die Kultur die Religion überleben wird, insofern die Kultur auf zwei wesentlichen Säulen beruhe – auf der Beherrschung der Naturkräfte und der Beherrschung unserer Triebe. In einer post-religiösen Kultur werden die kulturellen Verbote als Einschränkungen nur noch eine *gesellschaftliche Rechtfertigung* besitzen, insofern deren

¹⁰⁵ Vgl. GW XIV, 334–337, 347–351.

¹⁰⁶ Begriffe, die Freud in „Totem und Tabu“ verwendet; vgl. GW IX, 69.

¹⁰⁷ Vgl. GW XIV, 358, 400.

Gesetze und Institutionen „rationell“ allein einen menschlichen – und nicht mehr göttlichen – Ursprung besäßen. Allerdings sei die Religion auch keine reine Illusion, weil sie eben „bedeutsame historische Reminiszenzen“ weitergibt, wie gerade den Vaternmord „in einer gewissen Umformung und Verkleidung“¹⁰⁸.

In diesem Sinne spricht das Werk „Der Mann Moses und der Monotheismus“ von einem – wenn auch nicht „materiellen“, so doch „historischen“ – „Wahrheitsgehalt der Religion“ und erwähnt kurz den Übergang vom Henotheismus zum Monotheismus.¹⁰⁹ Freud musste auf der Wirklichkeit der archaischen Erinnerung darin bestehen, um überhaupt die Analogie der Religion mit der Zwangsneurose in einer tieferen Identität begründen zu können. Wenn die Analogie zwischen religiöser Illusion und Traum im infantilen Charakter des „Vaterkomplexes“ ihre Wurzeln haben soll, dann besitzt die Analogie mit der Neurose dieselbe Grundlage, sofern auch kollektiv gilt, dass

„die Menschheit als Ganzes in ihrer säkularen Entwicklung in Zustände gerät, welche den Neurosen analog sind, und zwar aus denselben Gründen, weil sie in den Zeiten ihrer Unwissenheit und intellektuellen Schwäche die für das menschliche Zusammenleben unerlässlichen Triebverzicht nur durch rein affektive Kräfte zustande gebracht hat“.

Dies ändere aber nichts daran, dass „sich die Abwendung von der Religion mit der schicksalsmächtigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorgangs vollziehen muss, und dass wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden“¹¹⁰. Dem historischen Wert gewisser religiöser Lehren zollt Freud „Respekt“, aber dies hindert ihn insgesamt nicht daran, die „historischen Reste [der] religiösen Lehrsätze“ als „gleichsam neurotische Relikte“ zu verstehen, die eine kulturelle Ersetzung verlangen, anders gesagt eine „Erziehung zur Realität“, die nicht mehr auf das „Narkotikum“ der religiösen Tröstung setzt und dem „psychologischen Ideal“ folgt, welches im „Primat der Intelligenz“ beruht.¹¹¹

¹⁰⁸ Ebd., 352, 361, 365 f.; vgl. GW IX, 171 f.; ähnlich GW XVI, 188 f.

¹⁰⁹ Vgl. GW XVI, 250–257, 237 f.; GW XIV, 365 f.; GW IX, 122, hieß es bereits analog, dass die Psychoanalyse nicht „versucht sein werde, etwas so Kompliziertes wie die Religion aus einem einzigen Ursprung abzuleiten. [...] Erst eine Synthese aus verschiedenen Gebieten der Forschung kann entscheiden, welche relative Bedeutung dem hier zu erörternden Mechanismus [der infantilen Wiederkehr] in der Genese der Religion zuzuteilen ist.“ Am Ende des Moses-Buches heißt es dennoch apodiktisch: Mit dem einzigen Gott und all seiner Macht im Judentum war „damit die Herrlichkeit des Urhordenvaters wiederhergestellt, und die ihm geltenden Affekte konnten wiederholt werden“ (GW XVI, 242).

¹¹⁰ GW XIV, 366 f.

¹¹¹ Vgl. ebd., 371–375.

4. Erneuerte analytisch-phänomenologische Lebens- und Religionsbestimmung

Ergänzend zur Bewertung der Religionskritik Freuds, wie sie schon bei Oskar Pfister,¹¹² Paul Ricœur¹¹³ oder Joachim Scharfenberg¹¹⁴ vorliegt, soll auf eine inner-psychoanalytische Diskussion durch Jacques Lacan verwiesen werden, um zu einer abschließenden Stellungnahme hinzuführen, die sich als solidarisches kulturelles Gesprächsangebot für Philosophie, Religion wie Psychoanalyse insgesamt versteht. In der Spätphase von Lacans zunächst strukturalistischem Denken steht nicht mehr das Gesetz als „Phallus“ im Mittelpunkt, sondern das Begehren (*désir*) als *jouissance*¹¹⁵ unabhängig von jeder imaginär-symbolischen Signifikantenverknüpfung. Dadurch blieb Lacan nicht bei einem äußeren Verhältnis der Religion zur Psychoanalyse im Sinne der „Vatermetapher“ stehen,¹¹⁶ da er einerseits hinter Freuds Szientismus noch dessen Begehren entdeckt, den „Vater zu retten“, und andererseits in den tragenden Konzepten der analytisch-therapeutischen Arbeit (transzendent Anderer, Übertragung, „Name-des-Vaters“ etc.) einen *religiösen* Charakter des „Subjekts der Wissenschaft“ im Konflikt zwischen Wissen und Wahrheit wieder erkennt. Da diese Problematik seinem theoretischen Bemühen um den „psychoanalytischen Diskurs“ überhaupt entspricht, versucht er, der Psychoanalyse einen erneuerten Status „oberhalb des Ödipuskomplexes“ zuzuweisen, um als Zielrichtung der Kur die Identifikation mit dem je singulären *sinthome* vorzuschlagen, welches den einzigen Zugang zu einem echten Atheismus biete.¹¹⁷

Vor allem mit Blick auf das Opfertier der Totemmahlzeit sprach Freud seinerseits schon die grundlegend phänomenologische Erkenntnis aus, dass das „Band“ zwischen Mensch und Tier / Gott eigentlich das *Leben* sei.¹¹⁸ Aber er führt weder diese Bestimmung eines solch absolut gegebenen Leben als *re-ligio* weiter, noch zieht er das originäre Erscheinen desselben in Betracht. Nur die romantische Spekulation über das biologisch gedachte Leben ist – neben dem Szientismus – in seinem Werk durch Schopenhauer und Nietzsche präsent und fand vor allem ihren Ausdruck als Analyse von Eros und Thanatos. Geht man zudem davon aus, dass Freud erkenntnistheoretisch auf dem englischen Empi-

¹¹² Vgl. Sigmund Freud; Oskar Pfister, Briefe 1909–1939, Frankfurt a. M. 1963; dazu Wondracek, Psychoanalyse und Lebensphänomenologie (wie Anm. 63), 163–168.

¹¹³ Vgl. Ricœur, Interpretation (wie Anm. 30), 536–541.

¹¹⁴ Vgl. Joachim Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 41990; inzwischen Herman Westerink, Controversy and Challenge. The Reception of Sigmund Freud's Psychoanalysis in German and Dutch-speaking Theology and Religious Studies. Psychoanalysis and its Reception, Bd. 1, Berlin – Wien 2009; Eckhard Frick; Andreas Hamburger (Hg.), Freuds Religionskritik und der „Spiritual Turn“. Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse, Stuttgart 2014.

¹¹⁵ Über die Zusammenhänge von Wunsch / Begehren sowie Lust / *jouissance* vgl. Claus-Dieter Rath, Einige Beziehungen zwischen Lacan'scher *jouissance* und Freud'scher Lust, in: Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud – Lacan 85 (2017) 22–39.

¹¹⁶ Vgl. Jacques Lacan, Des Noms-du-Père, Paris 2005; ders., Der Triumph der Religion, welchem vorausgeht: Der Diskurs an die Katholiken, Wien 2009.

¹¹⁷ Vgl. Jacques Lacan, Le Séminaire XXIII: Le Sinthome, Paris – Seuil 2005; Rolf Kühn, Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik, Dresden 2016.

¹¹⁸ Vgl. Freud, Totem und Tabu, in: GW IX, 167 f.

rismus und Sensualismus fußt, der Vorstellungen auf Sinneseindrücke zurückführt, die inneren Empfindungen und äußeren Einflüssen entstammen, dann kann nicht erstaunen, dass „Leben“ funktional nur im Sinne „allgemeinster Lebensvorgänge“ verstanden wird, die sich in seinem Spätwerk hauptsächlich als Bindungs- und Destruktionstrieb darstellen.¹¹⁹ Diese Begrenzung rein phänomenologischer Lebenswirklichkeit wird auch an Freuds Gefühlsbestimmung deutlich, die er nur über den „Vorstellungsinhalt“ vornehmen will, bzw. über ein „starkes Bedürfnis“ als „Energiequelle“, ohne zu sehen, dass selbst das Bedürfnis bereits das *originäre Leben* voraussetzt. So lasse sich eben das „religiöse Gefühl“ nur bis zur „Hilflosigkeit“ und „Vatersehnsucht“ das Kindes zurückverfolgen, aber eine Sichtweise des Gefühls als „*fons et origo*“ sei nicht möglich, da das primäre *Ich* noch ganz in das *Es* aufgehe.¹²⁰ Eine ähnliche Unbestimmtheit ist kritisch ebenfalls bei Lacan festzuhalten, denn auch jeglichem Symptom geht das Leben im phänomenologisch *ontologischen* Sinne voraus,¹²¹ so dass bereits die „Vatermetapher“ einen sekundär *ontischen* Effekt darstellt,¹²² ohne die *jouissance* des reinen Begehrens als Leben jemals erfüllen zu können. Denn um irgendein „Objekt“ überhaupt lieben oder hassen zu können, muss die lebendige „Selbstaffektion“ solcher Liebe bzw. Libido bereits als Ursprung gegeben sein.

Nimmt man demzufolge eine entsprechende Religionsbestimmung aus dieser psychoanalytischen Rückbindung an eine empirisch vorausgesetzte „Repräsentanz“ heraus, dann ergibt sich jene unaufhebbare *religio*, die auch dem Vorwurf der neurotischen „Vatersehnsucht“ originär enthoben ist. Denn im unmittelbar *sich*-gebenden Leben herrscht keine *Differenz* mehr, welche eine solche „Sehnsucht“ als „Glauben“ motiviert, da das „Band des Lebens“ dieses Leben in seiner pathischen Immanenz selbst bildet. Eine solche „Lebensreligion“, wie sie sich im Selbsterscheinen des Lebens unmittelbar selbst begründet, ermöglicht mithin einen „religiösen Diskurs“, welcher die historisch-psychologische Kritik der Psychoanalyse zu integrieren vermag, ohne eine Verneinung des „religiösen Phänomens“ in seiner ihm eigenen Selbstgegebenheit vornehmen zu müssen. Letztere liegt *diesseits* aller neurotisch-symptomalen Verzerrungen, auch wenn diese auf der biographischen Ebene als Effekte lebensweltlichen Zusammenhangs von Affekt und Vorstellung möglich bleiben.¹²³ In seinem rein passiblen Wesen folgt das Leben allein seinen immanenten Modalisierungen von Freude und Leid, welche die je unmittelbare Vollzugsweise der *religio* als absolut subjektiver Affektabilität innerhalb von Begehren / *jouissance* selbst bilden. Freud kennt hingegen nur ein „weiblich passives“ Verhalten in Bezug auf das masochistische Strafbedürfnis des Ichs innerhalb von Kastrationsdrohung

¹¹⁹ Vgl. GW XIV, 499, während Leben an sich stets singular ist.

¹²⁰ Vgl. GW XIV, 422 f., 428 f.

¹²¹ Vgl. Rolf Kühn, Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit in lebensphänomenologischer und Lacan'scher Perspektive, Freiburg – München 2018, 83–106.

¹²² Zu dieser grundlegenden Unterscheidung eines ontologisch und ontisch Unbewussten vgl. Michel Henry, Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg – München 2005, 106–123.

¹²³ Vgl. Rolf Kühn, Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug, Dresden 2018; sowie den gesamten Band im Jahrbuch für Religionsphilosophie 16 (2017) zum Thema „Lebensreligion interreligiös“.

und Vateridentifizierung.¹²⁴ Ein analytisch-phänomenologisches Gespräch zwischen Lebensreligion, Psychoanalyse, Philosophie und Theologie darf daher als unverzichtbarer Teil einer erneuerten Kulturanalyse frei von jeglicher Illusion gewertet werden – sei sie dogmatisch religiös, wissenschaftlich oder psychoanalytisch.¹²⁵ Denn eine *religio*, die mit der reinen Passibilität des Lebens in eins fällt, benötigt keinerlei „Unterwerfung“ unter „Gott“ mehr, da sich unsere ursprüngliche Empfänglichkeit solchen Lebens bedingungslos ereignet – *diesseits* eben jeder Schuldempfindung und Gesetzesobservanz, jedoch im gleichursprünglichen Ko-Pathos mit allen originär Lebendigen als je unverwechselbarer Ipseitäten.

Wenn nämlich eine lebendige Kultur dadurch gekennzeichnet ist, dass sich Affekt / Vorstellung bzw. Imaginäres / Bedeutung ständig miteinander verschränken, dann kann keine einzelne Disziplin, die methodisch den einen oder anderen Aspekt der kulturellen Wirklichkeit zum Gegenstand hat, den Anspruch erheben, die Kultur insgesamt leiten zu wollen. Unter diesem Gesichtspunkt können Psychoanalyse, Philosophie und Religion jeweils kritisch untersucht werden, inwieweit ihre jeweilige theoretische wie historisch-ideologische Tendenz eine andere ist, als diese Grenze in Bezug auf das Ganze der Kultur anzuerkennen. Daraus ergab sich die zuvor durchgeführte Untersuchung hinsichtlich ihres Bezuges untereinander, wobei wir von der historischen Spannung ausgingen, die Freud in seiner Abgrenzung von Philosophie und Religion zugespitzt hat. Durch innere Weiterentwicklungen der Psychoanalyse bei Melanie Klein, Bion, Winnicott, Lacan und Laplanche / Pontalis als auch durch Einflüsse der philosophischen Postmoderne ist die Situation heute nicht mehr dieselbe.¹²⁶ Als Fazit ergibt sich mithin eine unumgängliche Solidarität der genannten Disziplinen, um der gegenwärtigen individuellen wie gesellschaftlichen *Symptomatik* eine kulturelle Zukunft zu eröffnen, die *Subjektivität* und *Pluralität* als radikal phänomenologische, ökonomische wie soziologische Gegebenheit der Kultur als solcher anerkennt. Eine absolute Leitungsfunktion durch eine einzelne Wissenschaft oder Disziplin widerspricht der Gleichursprünglichkeit von Affekt, Sinn und Realem in ihrem vielgestaltigen Wesen. In dieser Hinsicht darf unser Beitrag als das genannte Gesprächsangebot verstanden werden, um den Zusammenhang von Symptom und Kultur als zentrale Frage unserer Zukunft offen zu legen. Denn durch religiöses wie philosophisches Denken, welches die Aufklärung der Psychoanalyse integriert, dürfte eine notwendige Vertiefung der Ursprungsbezüge unserer *humanitas* als solcher befördert werden, deren unverstelltes Verständnis für unser Miteinander unabdingbar ist.

¹²⁴ Vgl. GW XIV, 408 f.

¹²⁵ Für das entsprechende Kulturverständnis als Verzicht oder Lebenssteigerung vgl. *Nuno Miguel Proença, Le malaise de la culture. La Barbarie de Michel Henry après Das Unbehagen in der Kultur de Freud*, in: Markus Enders; Rolf Kühn (Hg.), *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven*, Freiburg – München 2013, 216–225.

¹²⁶ Vgl. *Marc Thiberge, Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*, Paris 2018, 455–465.

The methodological background of the present analytical-phenomenological analysis of Freud's perception of religion relates to the question of who would be leading our culture in the future: science, religion or psychoanalysis? Therefore, a structural reflection on the neurotic definition of religion as "illusion" or "longing for the father" is necessary in order to decide whether the latter forms the characteristic of immediate religious experience as the immanent *religio* in the sense of a genuine "Lebensabkünstigkeit". The present interpretation of Freud does not underestimate the historical and theological elements of the discussion between psychoanalysis and Christianity for many decades. Additionally, the fundamentally different relationship of the unconscious and religion is questioned in which the current results of the radical-phenomenological reduction are included.