

Raúl Páramo-Ortega

Psychoanalyse und Weltanschauung - Hintergründige Weltansichten in der psychoanalytischen Praxis

»... nichts eint oder trennt Menschen mehr als Fragen der [weltanschaulichen] Art, von der [wir] gesprochen [haben].«
Thomas H. Huxley in einem Gespräch mit Peter W. Roberts 1869
(zitiert nach Clark 1985)

Einführende Überlegungen

Paul Parin erwähnt, daß seine psychoanalytische Praxis nach den Erfahrungen, die er in Afrika sammeln konnte, eine Veränderung durchgemacht habe. Er erklärt, daß erst die Begegnung mit einer vollkommen anderen Kultur Anstoß für ihn gewesen sei, sich seines Euro- und Ethnozentrismus bewußt zu werden. Ein sicherlich bekannter Effekt. Parin steht hier stellvertretend für viele andere. Bei dem, was er erlebt hat, handelt es sich um ein Thema von wachsendem Interesse, das noch vieler Reflexionen und Untersuchungen wert ist. Es geht hierbei um die sogenannte *kulturelle Unbewußtheit* (Erdheim), die auch das, was wir üblicherweise unter *Zeitgeist* verstehen, mit einschließt.

Daß unser Urteilsvermögen unter der unvermeidlichen Bedingtheit einer Zeitepoche steht, wird heute kaum mehr bestritten. Die Schwierigkeit beginnt bei der Frage, wie die jeweilige Zeitepoche Wirkung auf das Urteilsvermögen erlangt

19

und bezüglich welcher Inhalte sie diese Wirkung ausübt. Im folgenden Zitat *Freuds* wird diese Frage klar beleuchtet:

»... [es dient] wirklich zur nützlichen Mahnung, wenn einem vorgehalten wird, wie vieles als >selbstverständlich< oder als 'unsinnig' von den Menschen einer früheren Generation bezeichnet wurde, was uns heute umgekehrt als unsinnig oder als selbstverständlich gilt« (Freud 1903a/1987, S. 492).

Hier kommt der antifundamentalistische Geist *Freuds* zum Ausdruck, wobei der Begriff Fundamentalismus als solcher damals noch gar nicht existierte. »Fundamentalismus« bedeutet: einer Wahrheit, eines Heils, der Gerechtigkeit und des Lebens gewiß zu sein. Der Begriff beinhaltet das Nicht-verzichten-Können auf überzeitliche, absolut allgemeingültige Werte, die über jegliche Diskussion erhaben sind und somit über dem *Zeitgeist* stehen. Darüber hinaus bedeutet Fundamentalismus oftmals auch eine Flucht aus Eigenverantwortung und selbständigem Denken, Regression in die Geborgenheit und Unmündigkeit (Meyer 1988, 1989). Das wissenschaftliche Bestreben der Psychoanalyse sollte nun in Theorie und Praxis soweit wie möglich jegliche fundamentalistische Einstellung vermeiden lernen, um nicht ihren Kern zu verlieren. Mit *Karl Mannheim* stimme ich überein, wenn er von den historisch

dokumentierbaren Schranken unserer Einsichtsfähigkeit spricht. Das soll aber nicht heißen, daß diese historischen Schranken leicht zu dokumentieren, geschweige denn zu überwinden wären; aber die Lage wäre noch schlimmer, wenn wir uns dessen nicht einmal bewußt würden. Mannheim unterstreicht auch, der marxistischen Tradition folgend, daß unsere Gedanken »stets an einen bestimmten Ort« (1969, S. 73) gebunden sind, wobei diese »Orte« hierbei innerliche Standorte wie auch historische und soziale Orte bezeichnen. Zusammenfassend gesagt, Mannheim spricht von der »Seinsgebundenheit des Denkens«, die wir - das soll man wohl bemerken - *keineswegs unbedingt* »als eine Fehlerquelle] betrachten dürfen«.

An dieser Stelle sei auch erwähnt, daß eine ins Extrem gezogene Relativierung der vermeintlichen Wahrheit zu einer faschistoiden, alles entschuldigenden Haltung führen kann, die
20

ihrer Zeit gegenüber keine Verantwortung übernehmen will. Ich möchte mich also ausdrücklich von einem Historismus, der zur skeptisch nihilistischen Lähmung für die Gegenwart führt und meist in Unverbindlichkeit und vermeintliche Neutralität übergeht, distanzieren.

Die Frage nach der *Epochenbestimmtheit* unserer Urteile wird noch schwieriger und heikler, wenn wir überlegen: »Wie stehen wir der Todsünde dieser Zeit gegenüber? Können wir der Todsünde unserer Epoche entgehen? Oder können wir sie überhaupt diagnostizieren?« Sind wir uns über die fundamentalistische »Rückkehr des Absoluten«² in unserer westlichchristlichen Kultur, in der die Psychoanalyse eingebettet ist, im klaren? Oder glauben wir im ernst, daß die einzig echte fundamentalistische Gefahr aus dem Islam kommt (vgl. Sommer 1993)? Wir zeigen uns manchmal klug bei der Diagnose früherer Epochen und lesen gern in Geschichtsbüchern, insofern wir den Verlauf der Ereignisse bereits kennen. Aber bei der Diagnose *unserer* Zeit stehen wir unter dem Angstdruck des Ungewissen und des Unvorhersehbaren. In bezug auf die geistige Situation unserer Zeitepoche hat vor kurzem der Soziologe *Alexander Schuller* (1993) geäußert: »... es gibt überall neue Konflikte, uns unverständliche Bösheit ... das Böse ist überall da, ist ganz diffundiert.« Und ebenfalls vor kurzem hat *Karl Schlägel* (1993) mit Recht bemerkt: »Der westliche

1 Die vielleicht schärfste Kritik an einem einseitigen und irreführenden Historismus hat der der Psychoanalyse nahestehende *Robert Musil* (1880-1942) angesichts des Zweiten Weltkriegs formuliert: »Man erschreckt über die Groteskheit menschlicher Handlungen, sobald sie nur ein wenig ausgetrocknet sind und sucht aus allen Umständen zu erklären, die man nicht selbst ist, das ist, aus dem historischen« (Musil 1961, S. 71).

2 In engem Zusammenhang damit sehe ich das explosionsartige Wachstum aller Art von schillernden religiösen Kulte und Sekten, vor allem von jugendlichen Gruppen: Gruppen mit hinduistischem (meditativem) Hintergrund, Gruppen mit christlichen Anklängen und Endzeitprophetie, esoterisch-neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, Okkultismus, Psychogruppen und Psychokulte, Gruppen ohne erkennbaren religiösen Bezug, die sich selbst als religiös verstehen, Einflüsse des Buddhismus, Zen und Taoismus (s. Meyer 1988, S. 141).

[abendländische] Blick hat seine eigene Deformation ... [Der Zeitgenosse] ist allein mit der Gegenwart, die unübersichtlich ist, [konfrontiert].« Haben wir die fundamentalistischen Züge des Abendlandes zur Genüge studiert? Oder sind wir schon viel zu gut in der abendländischen Denkweise trainiert? Werden wir mit der wachsenden Vielschichtigkeit, den wachsenden ökonomischen und kulturellen Differenzen fertig? Oder werden wir uns alle, Individuen und Nationen, als Mitläufer in die vermeintlich »für alle allerbeste Welt« einfügen, der von George Busch angekündigten »Neuen Weltordnung« anpassen (vgl. Chomsky et al. 1992)?

Wir können leicht behaupten, ganz klar zu sehen, was die anständigen Psychoanalytiker 1933 in Deutschland hätten tun sollen (s. Musil 1961). Aber wie stehen wir den heute brennenden Fragen des Nationalismus, der Staatssouveränität, der Überbevölkerung und so weiter gegenüber? Wir können uns auch weiter fragen: Ist Demokratie ohne weiteres das allheilende Konzept, oder ist Demokratie ein stets zu erstrebendes Ziel innerhalb eines unendlichen Prozesses? Das soll man nicht vergessen, vor allem in unserer Zeit, wo eine mächtige Nation wie die USA nach ihren Kriterien bestimmen will, was andere Nationen als demokratisch anzusehen haben. Und auch, wie *Istvan Eörsi* (1994, Heiner Müller paraphrasierend) mit Recht bemerkt hat, daß »die Marktwirtschaft... in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten ihr prosaisches Wesen mit dem Fluidum des Wortes >Demokratie< umhüllt«. Ist eine Marktwirtschaft zulässig, die das Ökosystem »Erde« und damit die Lebensgrundlagen aller auf diesem Planeten lebenden Menschen schädigt? Vielleicht stimmt die Mehrheit der Leser mit mir überein, daß gewalttätige Revolutionen abgeschafft werden sollten. Sind wir aber schon so weit, daß Revolutionen tatsächlich bereits *generell* vermeidbar wären? Sind wir am Ende der Geschichte angelangt? Über diese und andere heikle Fragen könnte man sicherlich lange streiten. Freud jedenfalls meinte 1923 (zit. n. Grubel 1979) über jene seine Epoche, es handele sich um eine »aus den Fugen geratene Zeit«. An derselben Stelle führt er übrigens auch an, daß »Völkspychosen«

22

nicht allein mit Argumentationen zu bekämpfen sind - denn, mit den Worten Nietzsches (1878/1967, S. 350) ausgedrückt: »Angewöhnung geistiger Grundsätze ohne Gründe nennt man Glauben.«

Es wäre nun erneut zu überlegen, warum »die Psychoanalytiker so ungern zu brennenden Zeitproblemen Stellung nehmen« wollen, wie Parin längst (1978) vorgeschlagen hat. Nach seiner Auffassung hat der Analytiker Angst, seine Identität in der Gesellschaft zu kompromittieren. Doch wir können einen vermeintlichen »gesellschaftspolitischen Agnostizismus« (Erwin Scheuch) legitimerweise nicht in Kauf nehmen.

Schon mehrere Autoren haben darauf hingewiesen, daß die Psychoanalyse von den politischen Angelegenheiten fernzuhalten sei. Das würde eine folgenschwere Trennung zwischen intrapsychischen und interpsychischen Konflikten bedeuten, wobei sich der Psychoanalytiker irrtümlicherweise einzig für die angeblich intrapsychischen Konflikte zuständig fühlt (s. *Bauriedl* 1984, S. 495) und bei dieser Trennung nicht nur die kollektiven, sozial bedingten Ängste vergißt, sondern auch außer acht läßt, daß »das Unbewußte als gesellschaftlich hergestellt erkannt werden muß« (*Lorenzer* 1981, S. 11; s. auch Parin 1981).

Die oben erwähnten politischen Fragen stellen ein heikles Thema dar, das sowohl unsere Patienten wie auch uns selbst und die Psychoanalyse als Bewegung betrifft. Die Schwierigkeiten entstehen wegen offensichtlicher Unzulänglichkeiten, mit dem Problem halbwegs fertig zu werden, was meines Erachtens aber keinesfalls ein indifferentes subtiles Anpassungsverhalten unsererseits rechtfertigt. Wir sollten nicht vergessen, daß »die Frage nach dem Unbewußten zugleich auch die Frage nach dem sozial Ausgeschlossenen, dem Noch-nicht-Bewußten, der noch-nicht-bewußtseinsfähigen gesellschaftlichen Praxis [ist]« (*Lorenzer* 1990, S. 29). Dieses Postulat, dem ich zustimme, stellt also den inneren Zusammenhang zwischen Politik und Psychoanalyse dar. Das individuelle Leid sollte als historisch und gesellschaftlich begründet verstanden werden. Genauso wird das gesellschaftliche und historische Leid durch das Zusammenspiel individuellen Wirkens mitgestaltet. Dabei

23

sind die gesellschaftlichen Faktoren subtiler und von einer wirksameren, umfassenderen Art. Ein Charakteristikum unseres Zeitalters besteht vor allem in der durch den technischen Fortschritt verursachten *Beschleunigung*, die unser Zeiterlebnissystem auf eine Weise strapaziert, daß uns eine angemessene Verarbeitungsmöglichkeit immer mehr verlorengelht. Wir messen nämlich die Zeit nur als eine selbst gelebte Zeit. Damit wird uns jeder historische Sinn und jede Solidarität mit den vorangegangenen und den kommenden Generationen erschwert. Was wissen wir zum Beispiel über Traditionen und Denkströmungen, in denen wir leben und die sich besonders »langsam hinziehen«, das heißt die »langfristigen« (Braudel) geschichtlichen Prozesse?

Der Tatbestand, welcher unseren Beruf am meisten belastet und oftmals geradezu unmöglich macht, ist, daß wir die Gesellschaft, in der wir leben, nicht kennen. Es mangelt uns auch an Kenntnissen über die ideologische Erblast, welche unsere psychoanalytische Praxis mitbestimmt. Wie also können wir die Konjunkturen kultureller Strömungen vermeiden? Wie können wir verhindern, hinsichtlich der jeweils aktuellen Denkströmungen opportunistisch-utilitaristisch zu werden (vgl. Gondeck et al. 1992)?

Im Grunde können tagtägliche Erfahrungen aus unserer psychoanalytischen Praxis ein solch tief verwurzelttes Gebiet manchmal nur indirekt und oberflächlich berühren. So möchte ich einige Bemerkungen über das weitgefächerte Thema der hintergründigen Weltanschauung in unserer psychoanalytischen Praxis machen oder, um mit Pohlen et al. (1992, S. 268) zu reden, über das immer problematische Kapitel der »mangelnden Selbstaufklärung des Analytikers«.

Vor einiger Zeit traf ich einen mit mir befreundeten Ex-Jesuiten, der mich in einem sehr schlechten seelischen Zustand um Hilfe bat, damit er die richtige Wahl unter den praktizierenden Psychoanalytikern treffen könne. Ich schlug ihm einen Psychoanalytiker vor, der ehemals Dominikaner war, ohne meinen Freund über diesen Umstand näher in Kenntnis zu setzen. Die Zeit hat mich jedoch später gelehrt, daß ich einen un-

24

glücklichen Vorschlag gemacht hatte. Nach einigen Monaten widerstandsreicher Analyse unterbrach der Ex-Jesuit radikal die Arbeit, nachdem er zufälligerweise erfahren hatte, daß sein Analytiker ein Ex-Dominikaner war. Diese Information hatte ihn sehr erschüttert. Sein seelischer Zustand verschlechterte sich danach noch mehr. Selbstverständlich kann man mit so wenigen Daten kein annähernd treffendes Urteil fällen, aber ich konnte nicht umhin, dieses Beispiel hier anzuführen. Ich hatte nämlich nicht bedacht, daß die tief verwurzelte Rivalität zweier katholischer Orden hier negative Bedeutung erlangen *könnte*. Mein gutgemeinter Vorschlag litt unter der groben und unhinterfragten Leitidee, daß die gemeinsame katholische Wurzel meines Freundes und des von mir empfohlenen Analytikers vielleicht eine gute Basis für die analytische Arbeit bilden würde. Offensichtlich hatte ich die kulturell unbewußten Differenzen zwischen den beiden katholischen Orden unterschätzt. Im kollektiven Gedächtnis der Jesuiten kann die wichtige Rolle, welche die Dominikaner bei der Inquisition gespielt haben, nicht verwischt werden, ebensowenig wie die Tatsache, daß der angesehenste katholische Theologe aller Zeiten nicht ein Jesuit, sondern ein Dominikaner gewesen ist.³

Ich habe den Eindruck, daß wir Analytiker bei solchen und ähnlichen Angelegenheiten noch im Dunkeln tasten. In diesen Fällen verfahren wir häufig oberflächlich und naiv, wenn wir diesen und nicht einen anderen Analytiker für einen bestimmten Analysanden vorschlagen oder von ihm abraten. Wir orientieren uns immer nach Richtlinien wie etwa die Erfahrung, die Qualifikation, das Alter, das Geschlecht, die Charakterzüge, die Neigung zu einer gewissen Pathologie und so weiter, die im Groben auf einen bestimmten Analysanden zugeschnitten erscheinen. Wir würden beispielsweise kaum einen schwarzhäutigen Algerier zu einem weißhäutigen Pariser Analytiker

3 Ich spreche von *Thomas von Aquin*, »Fürst der Scholastik« genannt. Daß selbst ein für die Katholiken erstangiger Theologe wie Thomas von Aquin die Lehre vertrat, daß der Teufel Frauen schwängern könne, steht auf einem anderen Blatt.

25

schicken, dessen kolonialistisch gefärbte Gesinnung uns bekannt ist. Die Beispiele sind zahlreich. Ich möchte hier nur unterstreichen, daß dieses Gebiet der hintergründigen, manchmal unbewußten Weltanschauung (Menschenbild, Weltbild) ein sehr komplexes Kapitel ist.

Vielleicht wird eine extreme Meinung in bezug auf hindernde Schwierigkeiten zwischen Analytikern und Analysanden durch *Marie Langer* (interviewt von Nadig u. Erdheim 1984) vertreten. Langer bestreitet die Fähigkeit von lateinamerikanischen Psychoanalytikern, Frauen in der Analyse zu ihrer Emanzipation zu verhelfen. Einige feministische Gruppen betrachten männliche Analytiker schlicht als untauglich für die Aufgabe, die Analyse einer Frau durchzuführen. Die oben erwähnten Fälle - zusammen betrachtet - verdeutlichen uns vielleicht, was *Beckmann* (1974, S. 78) in seinen empirischen Untersuchungen als »inkompatible Übertragung-Gegenübertragung« bezeichnet hat.

In der Übertragung-Gegenübertragungs-Beziehung kommt die umfassende Problematik der geschichtlichen Zeitströmungen, in welchen wir Analytiker und Analytikerinnen sowie Analysanden und Analysandinnen unbewußt - im besten Fall halbbewußt - schwimmen, zum Tragen. All diese Fragen umfassen meiner Meinung nach auch subtile klinische Probleme, die wir vielleicht in unserer Praxis vernachlässigt haben.

Lange bevor *Karl Jaspers* auf die Wirksamkeit der »faktisch gelebten, nicht gewußten, unformulierten Weltanschauung« (zit. n. Mies u. Wittich 1990) hingewiesen hat, hat es *Hegel* (zit. n. Papcke 1985, S. 51) getan, als er indirekt, aber ganz klar und trefflich bezüglich desselben Tatbestands folgendes formulierte:

4 Marie Langer meint, als Frau Frauen besser analysieren zu können »weil ich mich mit ihrer Rebellion [identifiziere]«. Meines Erachtens bleibt allerdings die Frage offen, welche Art von Identifikation hier am vorteilhaftesten wäre. Eine Frage, die vielleicht bei einem guten Psychoanalytiker oder einer guten Psychoanalytikerin in einer guten Supervisionsstunde beantwortet werden kann.

26

»... daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht lag.«

Kehren wir zur Problematik der Denkströmungen zurück. Ich sehe diesen Aspekt der geistigen Zeitströmungen sogar als weitaus schwieriger an als denjenigen der kulturellen Unterschiede. Im letzten Fall können sich die Unterschiede auch als glücklich erweisen, wenn nämlich etwa ein Holländer tiefere Einsichten bei einem Deutschen hat als ein Deutscher selbst oder umgekehrt, weil die Geschichte und die geistige Atmosphäre, in welcher beide sich bewegen, anders geartet sind.

Bekanntlich sieht zwar ein jeder den Splitter im Auge des anderen (des »Bruders«; Matthäus 7.3), nicht jedoch im eigenen Auge den Balken. Vergessen wir nicht, daß die Analyse auf diesem allgemeinen Grundzug zwischenmenschlicher Beziehungen aufbaut. Markante Unterschiede zwischen Analytiker und Analysand müssen sich nicht unbedingt negativ auswirken; dies geschieht vielleicht nur, wenn sie durch Verleugnung oder Verdrängung unbewußt bleiben. Wenn beim Analytiker und Analysanden ein und dieselben Inhalte verdrängt werden, können wir mit einem beträchtlichen Mißerfolg der Analyse rechnen.

Ebenso schädlich kann sich jedoch auch zuviel oder zuwenig an Übereinstimmung auswirken. *Heinrich Racker* (1960) weist daraufhin, welche negative Folgen es haben kann, wenn der Analysand sich unbewußt mit den inneren (vor allem bösen) Objekten des Analytikers identifiziert. *Längs* (1975) hat auch auf die Mesalliance verschiedener Art zwischen Analytiker und Analysand aufmerksam gemacht. Solche Mesalliance kann eine weltanschauliche Dimension miteinschließen, wie etwa auf beiden Seiten die »Glorifizierung des Leidens« oder die »Abneigung gegen die Körperlust«. Eine grundlegende psychoanalytische Erkenntnis sagt uns, daß wir kaum eine Situation des Analysanden verstehen, wenn wir sie nicht zumindest im Keim bei uns vorfinden können. Anders ausge-

27

drückt, sprechen wir hier von der Dialektik zwischen Identität und Andersartigkeit. Aber auch von der Dialektik zwischen Gleichzeitigkeit (im Sinne von Geschichte) und Phasenhaftigkeit. Und wenn ich von Zeit spreche, verstehe ich das Wort auch im geschichtsbezogenen Sinn, also im Sinne einer Epoche oder gar im Sinne einer anders strukturierten Gesellschaftsordnung.

Mit *Pohlen* und *Bautz-Hohherr* (1992, S. 292) übereinstimmend möchte ich auch die folgende Grundtatsache erwähnen: »Analysanden scheinen in Abhängigkeit von den Anschauungen des Analytikers das Material darzubieten, das den Theorien und Interpretationen ihrer Analytiker entspricht.« So unterscheidet sich je nach der Schule (Jungianer, Freudianer, Kleinianer usw.), der die Psychoanalytiker angehören, das Material, welches die Analysanden liefern. Ab und zu erscheinen in psychoanalytischen Zeitschriften bittere, gar aggressive Auseinandersetzungen, in denen, anhand der technischen Vignette eines Analytikers, Vorgehensweisen dargestellt werden, als ob die des anderen »die unrichtigen und unwahren« seien. Man übersieht dabei, daß jede Analyse die Auseinandersetzung von zwei Unbewußten ist, die persönliche, kulturelle und ausbildungsmäßige Prägungen aufweist. In diesem Zusammenhang wäre auch die Verstrickung von Übertragung und Gegenübertragung (in weltanschaulich-weltbildlicher Hinsicht) zu untersuchen.

Unter den vielen möglichen kulturellen Unterschieden möchte ich im weiteren - freilich nur skizzenhaft - auf die im Abendland vorherrschenden großen weltanschaulichen Systeme hinweisen: das Judentum, der Protestantismus und der Katholizismus, den »drei Gewissen des Abendlandes«, wie *Piers* sie bezeichnet hat (vgl. *Piers* 1974).

Zu den »noch-nicht-bewußten« Faktoren rechne ich den Einfluß des religiös- oder nicht-religiös-kulturellen Hintergrunds der psychoanalytischen Praxis jedes Psychoanalytikers. Zuerst war das psychoanalytische Bemühen darauf ausgerichtet zu entziffern, welche persönliche Motivation sich hinter den bewußten Weltansichten verbirgt. So finden wir

28

zum Beispiel in einem Diskussionsbeitrag von *Federn* (Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, Bd. II, S. 305) folgendes: »Das Wichtige ist: [einerseits] zu zeigen, welche unbewußten Triebfedern bei den einzelnen Philosophien mitwirken«, und zweitens, »wie weit die Philosophien [Weltansichten], an unseren Maßstäben gemessen, bestehen [können]«. *Federn* führt die einschränkende Tatsache an, daß wir als Psychoanalytiker einige vorbestimmte (zeitbestimmte, fachbestimmte, sprachbestimmte, raumbestimmte) Maßstäbe benutzen, die natürlich nicht die einzig gültigen sind. Damit verteidigt er sich gegen den Vorwurf, er gehe in bezug auf psychoanalytische Kategorien reduktionistisch vor. Einige Monate zuvor (Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, Bd. II, S. 26) meint *Federn*, daß Philosophen und Religionsstifter besser getan hätten, hätten Sie vorher eine Analyse (»eine Kur«, sagt er wörtlich) durchgemacht.

Unabhängig davon, ob er die Wirkung der Analyse überschätzt oder nicht, eines ist sicher: Er sagt implizit, daß die subjektive Wahrheitsfindung der Analyse dazu beiträgt, eine »wahre oder gesündere Philosophie« zu betreiben, die uns vor krankhafter Religionsstifterei bewahrt. Die Sache ist weitaus komplizierter, da sie die Urfrage nach der Erkenntnismöglichkeit überhaupt streift. Auch in der Philosophie finden wir sehr ähnliche Gedankengänge, etwa bei Dilthey in seiner »Weltanschauungslehre« (1911/1991, S. 78 f.), wo er von einem Zusammenhang zwischen der »Seelenverfassung« und der Lehre der Philosophen schreibt: »Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben ... so schafft das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt.« Und gleichsam freudianisch, ohne Freud zu zitieren, spricht Dilthey (S. 79) von »der vordringenden Macht der Leidenschaften, die wie ein Traum Phantasiebilder [Anschauungen]« sind (s. a. die »Weltanschauungsanalysen« von Topitsch 1988). Die Weltanschauungsanalyse erstrebt die genetische Rekonstruktion von Weltdeutungen. Es geht um die Aufhellung von den Hintergründen der Weltbilder. Wichtige Erkenntnisse wurden in dieser Richtung von Hume, Pareto und Scheler gewonnen.

29

Fassen wir zusammen: Genauso wie es keine »voraussetzungslose Wissenschaft« (Nietzsche) gibt, gibt es auch keine Weltanschauung ohne die damit in Zusammenhang stehenden »Tribschicksale« (Freud). Unsere psychoanalytische Praxis kann nur erfolgreich sein, wenn wir uns sowohl unserer vorbestimmten Weltansichten wie auch der Triebverankerung derselben bewußt werden.

Ist ideologische Neutralität möglich?

1927 spricht Freud (1927c, S. 360) über die Psychoanalyse als »eine Forschungsmethode, ein parteiloses Instrument, wie etwa die Infinitesimalrechnung«. Dieses Zitat können wir als den Kernpunkt betrachten, an welchem sich die Geister scheiden. Es gibt nämlich Analytiker, die sich wortwörtlich an dieses Zitat klammern. Hingegen behaupten andere, eine unparteiische Analyse sei nicht möglich. Ich zähle mich unter diese letztgenannte Gruppe, und meine Ausführungen zielen gerade darauf ab, auf die Berechtigung und Notwendigkeit der Untersuchungen, welche diese Behauptung zu untermauern versuchen, hinzuweisen; vor allem auf den ideologisch-kulturellen Hintergrund des Analytikers als ausschlaggebenden Faktor. Meines Erachtens stellt die Neigung, die Psychoanalyse als parteiloses Instrument zu betrachten, eine abwehrende Haltung dar, welche sich die Mühe ersparen will zu erforschen, wie sich unser intimstes Weltbild auf unsere Praxis auswirkt. Das offenbart eine Einstellung, die sich nicht auf eine Bewertung einlassen will. Die zuletzt erwähnte Position dagegen läßt ein Bewertung zu, aber nicht etwa unter der Anmaßung, die einzig richtige Sichtweise zu vertreten, sondern eher aus der Überzeugung heraus, daß der Analytiker oder der Mensch überhaupt immer ein *wertendes* Wesen ist und daß *Erkennen ohne Bewertung nicht möglich ist*. In Anlehnung an Freud sieht diese Gruppe die eigenen Urteile nicht als Dogma, sondern sie geht das Risiko ein, sich irren zu können. In diesem

30

Zusammenhang bemerkt Freud, »daß es im Unbewußten ein Realitätszeichen nicht gibt, so daß man die Wahrheit und die mit Affekt besetzte Fiktion nicht unterscheiden kann« (Freud 1887/1950a, S. 187). Genau auf dieses epistemologische Postulat gründet sich die Neutralität und die damit verbündete Toleranz als erstrebenswertes Ideal. Das epistemologische und das ethische Moment decken sich. Es ist eine unangebrachte Anmaßung, die Wahrheit besitzen zu

wollen, und wir haben daher kein Recht auf diese Behauptung, geschweige denn darauf, sie anderen aufzuzwingen. Weiterhin sollten wir die wichtige Tatsache nicht vergessen, daß bei der Entstehung der Affekte bewertende »Situationsdeutungen« (Beland 1992) immer vorhanden sind. Auch jeder Wunsch und jedes Drängen sind ohne Wertindex undenkbar. Was man wünscht, ist eben erstrebenswert, zuerst einmal, weil es um die Wiederherstellung »der ersten Befriedigung« geht (Freud 1900a, S. 571). Die Lust (bzw. Unlustvermeidung) ist der primäre Wert. Für Freud steht in seiner »Traumdeutung«, welche die Grundlage des seelischen Funktionierens beschreibt, das Gedachte und das Gewünschte in engem Zusammenhang: »Das Denken ist doch nichts anderes als der Ersatz des halluzinatorischen Wunsches ... da nichts anderes als ein Wunsch unseres seelischen Apparats zur Arbeit [Denkarbeit] anzutreiben vermag« (Freud 1900a, S. 572). Wunschdenken anstatt realistischem Denken ist unsere ständige Versuchung. Zugespißt gesagt, *wir produzieren Weltansichten, je nach Bedarf, je nach Wunsch*. Diese Freudsche epistemologische Umwälzung ist schwer zu ertragen, vor allem in Zeiten des Fundamentalismus.

Schon Thomä und Kachele (1988, S. 235) haben Grundlegendes in bezug auf die Neutralität hervorgehoben, nämlich »... daß die Forderung nach analytischer Neutralität sich nicht aus dem Ideal einer Weitefreiheit begründen läßt und daß auch die strikteste Neutralität in der Psychoanalyse noch keine Wertfreiheit schafft«. An dieser Stelle möchte ich postulieren, daß es gut wäre, unseren impliziten Werten forschend und reflektierend nachzugehen. Vermeintliche Werturteilsfreiheit führt leicht »unwillentlich zur Apologie jeweils herrschender

31

Gegebenheiten« (Papcke 1985, S. 200) oder aber zur Begründung für jede Art von Mitläufertum. Explizite psychoanalytische Wertbegriffe besagen, »... daß die Indoktrination des Patienten ausgeschlossen ist... und daß das Verstehen des unbewußten Konflikts Vorrang vor anderen Interessen hat« (Thomä u. Kachele 1988, S. 235). Das heißt allerdings nicht, daß diese technische Regel leicht zu befolgen sei oder daß wir mit den unbewußten Anteilen unserer Weltansichten und Werthaltungen im reinen wären.

Die schwierigste und vielleicht prinzipiell sogar unlösbare Frage in bezug auf die Neutralität lautet nach wie vor: Wie kann ich als Analytiker deutlich unterscheiden, welche Bestandteile meiner Interventionen erkenntnisbringend und welche werthalt-normativ sind? Oder noch schwieriger: In welchem Kontext erhält meine Intervention andere Eigenschaften und selbstverständlich auch eine andere Wirkung in der Übertragung-Gegenübertragungssituation? Die unheilvolle unbewußte Parteinahme geht vielleicht mit den Anfängen der »Schuld«- oder »Irrtums«-Zuweisung einher. Das bedeutet, daß wir die eigene Ambivalenz beziehungsweise unsere Irrwege oder Teilwahrheiten nicht in uns ertragen können. So wird der Rollenverteilung und der Schaffung von Feindbildern (oder idealisierten »Freundbildern« [Bauriedl]) Tür und Tor geöffnet.

Die Deutungen sind eben nur *Deutungen* und nicht definitive Wahrheitsfindungen. Diese Tatsache verneinen nur Religionen, welche uns von Gott gnädig offenbarte Wahrheiten anzuerkennen schmachhaft machen wollen.

Vielleicht ist der einzige explizite Wert der psychoanalytischen Methode die Suche nach einer zwar nicht »objektiven«, aber immerhin lügenfreien, immerhin »subjektiven« Wahrheit: die berühmte »Wahrheitsliebe« - das in der Zunft so gern und häufig zitierte Freudwort (Freud 1937c, S. 94).

Wie Bauriedl richtig meint sollte man in der Begegnung zwischen Analytiker und Analysand jeden Lebensentwurf hinterfragen:

»Was bisher für den Analysanden der einzig mögliche (zum

32

größten Teil unbewußte) Lebensentwurf war, wird vorsichtig in Frage gestellt. Das Prinzip dabei ist immer der Übergang von einer dualistischen Beziehungsstruktur (Ich oder Du) zu einer dialektischen Beziehungsstruktur (Ich *und* Du). Dieser Übergang kann nicht gelingen, wenn der Analytiker seinen eigenen Lebensentwurf, angereichert durch das Wissen, das er in seiner Ausbildung erworben hat, absolut setzt« (1993, S. 8).

Einige Bemerkungen zu Begriff und Funktion der Weltanschauung

Der Begriff ist von dem Romantiker *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834) geprägt worden und entspricht einer *zusammenhängenden Gesamtansicht* der Welt. Weltanschauung bedeutet auch, daß jemand aus dieser Anschauung zu leben, zu handeln und zu werten weiß.

Für *Günther Anders* (1988, S. 32) ist das Wort Weltanschauung ein »dubioses Wort«, da es in den Schreibfedern so vieler idealistischer, »humanistischer« Philosophen und »Sinn-Prediger« so überaus gebräuchlich gewesen ist. Trotzdem kann man diesen Begriff keineswegs entbehren. Unsere Weltanschauung entscheidet über die Fragen der Bedeutung und des Sinns der Welt, sucht Festigkeit, Wirkungskraft, strebt auch leider nach Allgemeingültigkeit und Herrschaft. Die Konstruktion unserer Weltanschauung geht aus der Struktur unserer psychischen Totalität hervor und ist »nicht [nur] Erzeugnis des Denkens« (Dilthey 1911/1991, S. 86). Unseren Sinnbedürfnissen kommt der Nationalstolz entgegen, der uns eine »emotionale Belohnung« für die Teilnahme am »kollektiven Wert der Nation« erteilt (s. Elias 1989, S. 367). Daß diese mit der »Zugehörigkeit zur eigenen Nation verknüpfte Sinnerfüllung« (ebd.) manchmal zur Blindheit führen kann, braucht man heute kaum noch zu erwähnen.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Wir verstehen unter Weltanschauung nicht eine »intellektuelle Konstruktion,

33

die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst, in der demnach keine Frage offenbleibt« (Freud 1933a, S. 170). - Nach dieser Definition hat sich Freud mit Recht dagegen gesträubt, die Psychoanalyse als eine Weltanschauung zu betrachten. Trotzdem neigen wir dazu, gerade diesen Versuch zu unternehmen, nämlich unter einer übergeordneten Idee alles als *gelöst* und *geschlossen* zu betrachten. Anders ausgedrückt: Jeder gewöhnliche Mensch neigt dazu, eine Weltanschauung im Sinne Freuds zu konstruieren, wobei dies weder vollkommen bewußt noch unbedingt reflektiert geschieht. In diesem Zusammenhang spricht Karl Jaspers von einer Weltanschauung, die zwar gelebt wird, jedoch unreflektiert bleibt.

Weltanschauung wird häufig synonym für Weltbild gebraucht, obwohl eigentlich der Begriff Weltbild einen partiellen Wirklichkeitsbereich innerhalb einer allumfassenden und kohärenten Darstellung einer auf die Totalität gerichteten Weltanschauung umfaßt (man spricht z. B. vom »Weltbild in der Physik«). Das Wort *Lebensanschauung* steht mancherorts als Synonym für Weltanschauung, welche als »persönliches Sinnsystem« (Leontjew in Mies u. Wittich 1990) konzipiert ist. Die Abhängigkeit des Begriffs Weltbild von Epoche und sozialer Herkunft wird etwa durch Ausdrücke wie »Das Weltbild der jungen Bourgeoisie«, »Das mittelalterliche Weltbild« oder »Das Menschenbild der Psychoanalyse« umrissen. Für Freud ist der Mensch ein »immer wünschendes, immer im Widerstreit liegendes, immer hassendes Tier« (Gay 1988, S. 113). In diesem Zusammenhang scheint es mir angebracht, uns darauf zu besinnen, daß die Psychoanalyse gefürchtet ist aus »Angst vor einer Entgottung oder Entgeisterung der

Welt« (Hartmann [1927], zit. n. Dahmer 1994, S. 153). Was nun das Menschenbild von Freud angeht, zitieren wir im folgenden aus einem Brief an Georg Fuchs von 1931 (Freud 1987, Nachtragsband S. 759). Dort zählt sich Freud zu den Leuten, »welche eine so geringe Meinung von der heutigen Kulturmenschheit haben, daß sie die Existenz eines Weltgewissens bestreiten«. Und weiter äußert sich Freud in demselben Brief über die »Brutali-

34

tät und den Unverstand, die die gegenwärtige Kulturmenschheit beherrschen«. Für ihn ist das Wesen des Menschen vorrangig durch die Natur bestimmt. In seinen eigenen Worten (1915b, S. 331): »Das tiefe Wesen des Menschen besteht in Triebregungen, die elementarer Natur, bei allen Menschen gleichartig sind und auf die Befriedigung gewisser ursprünglicher Bedürfnisse zielen.« Der Geist ist dabei Sekundärererscheinung, aus der Natur abgeleitet (Gödde 1993). In diesem Menschenbild, das *Ludwig Binswanger* als »Naturismus« kritisiert (vgl. Freud u. Binswanger 1992, S. 24), geht es letzten Endes darum, die Aufgabe zu erfüllen, Herr in seinem eigenen Haus zu werden, sich über Ich-Fremdes klarzuwerden, so daß man Stellung nehmen kann. Das menschliche Handeln soll stärker vom Ich als vom Es bestimmt werden. Von vielen Seiten her hat man Freud vorgeworfen, ein »anthropozentrisches Weltbild« (Saht 1961, S. 695) entworfen zu haben. In diesem Punkt stimmt Freud in Menschenbildangelegenheiten mit *Marx* überein: »Die Wurzel für den Menschen ist aber immer der Mensch selbst« (Marx 1844a/1983).

Bekanntlich ist für Freud die Selbsterkenntnis ein zentraler Wert. Liebes- und Arbeitsfähigkeit spielen in seinem Menschenbild eine sehr wichtige Rolle. Freud ist gegen die aristotelisch-christliche Fiktion des *animal rationale*. Für Freud ist der Mensch kein fixer Entwurf eines Gottes, sondern »ebenso naturabhängiges wie durchgängig vergesellschaftetes Wesen« (Irion 1992, S. 19). Als überzeugter Darwinist verzichtete er auf das ontologisch-metaphysische Menschenbild, daß den Menschen als in alle Ewigkeit festgelegt betrachtet.

In der Geschichte der Philosophie gibt es einen Zeitraum, in welchem sich die Begriffe Weltanschauung und Wissenschaft zu trennen scheinen. Das Konzept Weltanschauung gerät in Mißkredit, wenn es häufig als Poesie der Wissenschaft erklärt wird.

Nach dieser Kritik ist jede Weltanschauung näher an der Metaphysik als an der Wissenschaft. Für *Kant* (zit. n. Topitsch 1988, S. 241) ist im Gegensatz zum »sicheren Gang einer Wissenschaft« die metaphysisch weltanschauliche Welterklärung

35

»bloßes Herumtappen ... bloße Begriffe«. Die philosophische Weltansicht kam nach ergebnislosen und endlosen Streitigkeiten in Verruf.

Weltanschauung und Philosophie sind auch für Freud suspekt Konstruktionen: Wir bauen Weltansichten wie gewöhnliche Abwehrmechanismen der Rationalisierung auf. Paul Federn (s. Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, Bd. IV, S. 139) betont, daß »automatisch entstehende Weltanschauungen die ersten Anfänge dessen seien, was Jones Rationalisierung genannt habe«, im Grunde »eine unwissentliche Rationalisierung ... Angstabwehr [darstellen].« Gewiß ist gerade auch die Psychoanalyse von solcher Angstabwehr nie gänzlich frei. Jede Begegnung mit dem Unbewußten, sei es diejenige des psychoanalytischen Klinikers und Wissenschaftlers oder jene des Patienten in der therapeutischen Kur, wird von Angst begleitet (Heim 1993, S. 350). Und bei Freud finden wir, auf die Schwächen der Wissenschaft hinweisend, folgendes: »Es ist nicht ungewöhnlich für Wissenschaftler, ihre emotionellen Widerstände hinter scheinbar sachlichen Argumenten zu verbergen, um sich damit über den wahren Sachverhalt hinwegzutäuschen« (1913m [1911], S. 728).

Eine Weltanschauung zu bilden heißt, einen Sinn zu erfinden, der uns das Gefühl von Geborgenheit und Schutz gibt. Gleichzeitig bringt die endgültige Wahl einer gewissen Weltanschauung unsere Weiterforschung zum Stillstand.

Freud hat sicherlich für eine »wissenschaftliche Weltanschauung« plädiert und diese auch angestrebt. Wir sollten aber nicht nur die »weltanschauliche Relevanz der Wissenschaft«, sondern auch die »wissenschaftliche Relevanz von Weltanschauung« (Mies u. Wittich 1990, S. 793) unter die Lupe nehmen. Freilich hat bis jetzt, soweit ich informiert bin, eine Werteinstellungsforschung unter Psychoanalytikern noch nicht stattgefunden (und diese Forschungslücke hat sicherlich ihre Gründe). Die nicht reflektierten Werteinstellungen des Psychoanalytikers strömen durch Nebeneingänge in die psychoanalytische Praxis hinein. Letzten Endes sind die endlosen Diskussionen, ob (und wie) die persönliche Meinung des Psy-

36

choanalytikers in seine Praxis »einfließt, eine Ablenkung von der Konfrontation ... was der Analytiker ist« (Pohlen u. Bautz-Holzherr 1991, S. 31). Eine hervorragende Studie von *Beckmann* (1974) über die Gegenübertragung untersucht leider nicht die weltanschaulichen Werteinstellungen der Analytiker. Untersuchungen über weltanschauliche Werteinstellungen stoßen methodologisch auf die kaum lösbare Schwierigkeit, die mögliche Diskrepanz zwischen dem »Gelebten« und dem »Gemeinten« der Aussagen herauszugreifen. Auch sollte man berücksichtigen, was *Douglas* (1991, S. 124) kritisch in bezug auf die Fragebogenmethode bemerkt hat, nämlich, daß der Antwortende sich danach richtet, was vom Ideal-Ich oder Über-Ich des Fragenden erwartet wird. Natürlich müßte ein solcher Fragebogen die Anonymität der antwortenden Psychoanalytiker wahren. Sind die psychoanalytischen Vereinigungen und Gesellschaften wirklich daran interessiert, entsprechend mitzuwirken, um die vorder- und hintergründigen Werteinstellungen der praktizierenden Psychoanalytiker zu erforschen?

Die Gretchenfrage: »Was halten Sie von Religion?«

Eine alte, seit ewigen Zeiten sehr heikle Frage betrifft die Widersprüchlichkeit zwischen wissenschaftlicher und religiöser Weltauffassung. Wir wissen, daß religiöse oder nicht religiöse Überzeugungen auch zu im wahrsten Sinne des Wortes todernsten Auseinandersetzungen, gar Kriegen und Verfolgungen führen können. Mit Recht sah Marx (1844b/1983) in der Religion »das Inhaltsverzeichnis von theoretischen Kämpfen der Menschheit«. Manchmal verdecken rassistische und kulturelle Unterschiede religiöse Fragen. Selbst im sogenannten »Kalten Krieg« kann nicht übersehen werden, daß die Vereinigten Staaten von Amerika und die damalige Sowjetunion entgegengesetzte Pole darstellen: Der erste ist stark religiös geprägt und

37

der andere ein offiziell atheistischer Staat. *Das Andersdenken des anderen ist für meine Weltauffassung eine schwerverdauliche Herausforderung, weil meine 'Weltansichten mein »persönliches Sinn[gebendes]-System«* (Leontjew, zit. n. Mies u. Wittich 1990) darstellen. Und wir können das Leben als vernünftige »Wesen« ohne ein orientierendes »sinngabendes System« nicht ertragen. Jemand, der in einer immanenten, also einer nicht religiös geprägten Gesinnung keinen Lebenssinn findet, kann immerhin noch in einer skeptisch-tragischen Einstellung den einzig möglichen »Sinn« sehen. Diesmal »Sinn« in Anführungszeichen, also

etwas konkretes Diesseitiges. Die Verlockung der schützenden Funktion der Religion erklärt vielleicht, daß selbst wissenschaftlich und materialistisch gesinnte Menschen im Grunde eine religiöse Struktur aufweisen können und manchmal ein religionsähnliches Verhalten zeigen. Diese Tatsache bedeutet nicht, daß der radikale unabdingbare Unterschied zwischen immanenter und transzendenter Weltbetrachtung als belanglos zu betrachten ist, eine Verharmlosung, zu der gerade diejenigen neigen, die eine klare Einstellung in Wertfragen zu vermeiden suchen. Zur Beziehung zwischen philosophischem Denken und Psychologie hat ein Zeitgenosse Freuds, ebenfalls aus der Schule Helmholtz', der Volks- und Experimentalpsychologe *Wilhelm Wundt*, einiges Einsichtsvolles gesagt:

»Nicht die Psychologie soll auf philosophische Voraussetzungen gegründet, sondern der philosophischen Untersuchung soll nur dann ein Wert eingeräumt werden, wenn sie bei jedem ihrer Schritte *die Tatsachen der psychologischen* nicht weniger wie diejenigen der naturwissenschaftlichen Erfahrung im Auge behält« (Wundt, zit. n. Gradmann 1970).

Wenn Wundt von »philosophischen Voraussetzungen« spricht, verstehen wir hier »religiöse Voraussetzungen«, die ihre Begründung in der Metaphysik suchen. Diese Aussage Wundts beschreibt die Freudschen wissenschaftlichen Bemühungen, die danach trachten, ohne Metaphysik auszukommen.

Auf der anderen Seite findet man bei der daseinsanalytischen (phänomenologisch-anthropologisch-ontologischen) und

38

logotherapeutischen Richtung das Bestreben, das Primat der Philosophie abzusichern. Eine gemäßigtere, nicht extrem philosophierende Position vertritt *Bräutigam* (1961, S. 5), indem er für die Berücksichtigung einer »latenten« Anthropologie plädiert.

Psychoanalytisch gesehen kann man behaupten, daß der Glaube an ein Jenseits oder die Leugnung eines Jenseits nur zwei verschiedene Lösungsversuche angesichts der unausweichlich radikalen Ungewißheit den vielen existentiellen Fragen gegenüber darstellen. Bei *Nietzsche* finden wir beispielsweise den Gedanken, daß der Mensch sich letzten Endes eine Welterklärung erfinden *muß*, denn: »Irgendeine Erklärung ist besser als keine« (Nietzsche 1889/1967). Weiterhin erscheint in derselben Abhandlung: »Mit dem Unbekannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben, - der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände wegzuschaffen« (S. 349). *Das Gestalten einer Weltanschauung entspringt also der Auseinandersetzung mit dem Unbekannten*, wobei es natürlich genau so viele verschiedene Ansichten gibt, wie Menschen existieren. Trotzdem kristallisieren sich zwei grundverschiedene Typen heraus: der immanente und der transzendente - anders ausgedrückt: der religiöse und der heidnische Typ, wobei der letztgenannte häufig Hand in Hand mit dem griechisch-tragischen geht (etwa Sigmund Freud, Alexander Mitscherlich, Igor Caruso, Alfred Lorenzer).

Andere Autoren wie Wittich (Mies u. Wittich 1990) unterscheiden zwischen einer »theoretischen und einer praktizierten Weltanschauung«, wobei sich beide nicht immer decken. Eine Aufgabe der Psychoanalytiker besteht nun gerade darin, diesen, wie auch jeden anderen Widerspruch, aufzudecken und soweit wie möglich aufzuheben. Nach der klassischen marxistischen Formulierung, die ich hier anführen will, stammt die Theorie immer aus realen materiellen Verhältnissen, sie entspringt der Praxis. Diese Praxis bildet wiederum die Theorie. Auch ein Nicht-Marxist wie Wilhelm Dilthey (s. o.) sieht im Leben selbst die Wurzel jedes weltanschaulichen Gebildes. Ähnliches formuliert *Topitsch* (1988), wenn er in den »ele-

39

mentaren Gegebenheiten unseres Daseins« die Wurzeln unserer Ansichten findet.

Darüber hinaus bleibt eine wissenschaftliche Weltanschauung, die sich der Rationalität verpflichtet fühlt, auch offen für andere Erfahrungsbereiche. Gerade das war die epistemologische Einstellung Freuds, die es ihm erlaubte, für die Bereiche des Unbewußten im seelischen Leben, die eine andere Rationalität und Gesetzmäßigkeit aufweisen, offen zu sein.

In der Tat stößt die Psychoanalyse zuerst auf Widerstand aufgrund ihrer weltanschaulichen Elemente. So reagierten die Hörer von Freuds Vorlesungen in den USA nicht nur mit positiver Aufnahme, sondern auch mit ziemlich heftiger moralisierender Kritik. In diesem Zusammenhang und bestimmt Dezennien danach, an der Ostküste derselben Nation, habe ich durch einen ehemaligen Analysanden erfahren, wie seine protestantisch erzogene Psychoanalytikerin einen Seitensprung eben dieses Analysanden mit dem Wort »amoralisch« bezeichnete, womit diese Analytikerin freilich eine Fehlleistung beging.⁵ Das ist nicht verwunderlich, da eben der Puritanismus tiefe Wurzeln in den USA geschlagen hat, und bekanntlich strebt er danach, die Fleischeslust durch Askese abzutöten. Die Reformation überhaupt ist auf Keuschheit ausgerichtet, auf die Reinheit der ehelichen Sexualität und den Kampf gegen die Hurerei des katholischen Klerus. Es bleibt meines Wissens ein unerforschter Teil der Geschichte der Psychoanalyse, ob der Puritanismus in der psychoanalytischen Bewegung der USA Spuren hinterlassen hat oder nicht. Einige Merkmale der puritanischen Weltauffassung und Lebensführung (wie unaufhörlicher Arbeitseifer, Prüderie, individualisierende weltabgewandte Haltung, Kleinlichkeit und Strenge) könnte man leicht in eine psychoanalytische Technik umwandeln, welche sich als extrem streng, abstinente bis zur Unmenschlichkeit, voller Distanz und als verhärtete Unspontaneität ausweist. Bei dem Psychoanalytiker Sigmund Freud kann man viktorianische,

5 Aus Diskretionsgründen wurden Details verändert, damit die Situation nicht identifiziert werden kann.

nicht aber puritanische Züge finden. Es ist vielleicht kein Zufall, daß der von Freud verehrte Oliver Cromwell und die Puritaner politische Feinde waren.

Die protestantische Weltanschauung und die Psychoanalyse: Warum der »Entdecker« der Psychoanalyse keine protestantischen Wurzeln haben konnte

Heutzutage hört man noch häufig von Leuten (u. a. protestantisch erzogene), die sich einer Psychoanalyse nicht unterziehen wollen, weil sie es geradezu als beschämend empfinden, nicht allein mit ihren Problemen fertig werden zu können. Es ist Bestandteil der Kultur des Kapitalismus (der nach Max Weber protestantische Wurzeln hat), daß jeder für sich allein zurechtkommen muß. Vielleicht steht das in Zusammenhang mit der Lutherschen Lehre, nach welcher es zwischen Gott und Mensch keinen Vermittler geben soll. So ist im Protestantismus die Seelsorgepraxis weniger als im Katholizismus durch einen Seelsorger geprägt.

Die Reformation gründet sich eben auf die offenkundige Diskreditierung der kirchlichen (in diesem Fall der katholischen) Priester-Autorität. Die Figur des Priesters wird herabgesetzt, wodurch die Rettung der Seele in unsere eigenen Hände gelegt wird, ohne eine sich einmischende Verwaltung. Das Innere unserer Seele bleibt unsere eigene Sache. Hingegen tritt der katholische Priester und sein Nachfolger (der Psychoanalytiker) als Vermittler, als Helfer und Forscher in unsere intimste Realität.

Vergessen wir nicht, daß Luther auch als ein Staatsmann betrachtet werden kann. Er war klug genug einzusehen, daß sein Unternehmen nur mit der Unterstützung der Macht, der Organisation des Staatsapparats und dem Schutz der Staatsoberhäupter Erfolg haben könnte.

Sonst hätten seine Ideen sich nie in mächtige Institutionen verwandeln können. In Deutschland manifestiert sich bis zum heutigen Tag die zusammengeschnollene Machtausübung von Staat und Kirche in friedlichem Zusammenleben oder in letzten Endes erfolgreichen diplomatischen Auseinandersetzungen bei der Ernennung oder der Abberufung von theologischen Professoren an den Universitäten.

41

Wenn die Psychoanalyse immer mehr institutionalisiert und Teil der staatlichen Gesundheitsversorgung wird, verliert sie gleichzeitig ihre Kraft als Instanz der unabhängigen Kulturkritik. Eine Krankenkassenpsychoanalyse ist in der Tat kaum in Ländern denkbar, die vorherrschend katholisch geprägt sind und in denen der Kirchen- und Staatsapparat offiziell getrennt wurden, wie beispielsweise in Italien, Spanien und Mexiko.

Politische Fragen waren für die protestantische Konfession sowie insbesondere für Luther und Calvin etwas Unangenehmes, aber Unvermeidbares (s. Gay 1981). Diese Abneigung hinderte Luther aber nicht daran, »seine Kirchnerneuerung im Diesseits machtpolitisch zu verankern« (Papcke 1985, S. 50). Es wäre einer Untersuchung wert, ob Psychoanalytiker, die protestantisch orientiert sind, in politischen Fragen ihren Analysanden gegenüber dieselbe, abweisende Haltung zeigen, etwa mit der Behauptung, daß Politik und Psychoanalyse völlig zu trennen seien. Ich will jetzt nicht auf die Frage eingehen, ob das richtig oder falsch ist, sondern schlicht und einfach hervorheben, daß der weltanschauliche (und politische) Hintergrund ausschlaggebend sein kann und daß wir, als Psychoanalytiker, dieses Thema bisher vernachlässigt haben. Wir sollten uns zum Beispiel auch fragen, ob in Ländern wie England und den Niederlanden oder Gegenden wie der französischen Schweiz und der Westküste der Vereinigten Staaten von Amerika, welche stark calvinistisch-puritanisch geprägt sind, die psychoanalytische Praxis folglich puritanische Spuren hinterlassen hat. Ebenfalls müßte untersucht werden, welche puritanischen Reste in vorwiegend lutherisch geprägten Ländern wie Deutschland (genauer: Norddeutschland), einem Teil der Vereinigten Staaten und in Skandinavien zu finden sind. Es handelt sich bei dem oben Gesagten um komplexe Fragen, die weit über meine Forschungsmöglichkeiten hinausgehen, aber hier doch nicht unerwähnt bleiben sollen.

42

In der protestantischen Gedankenwelt sind gute Taten für das Wohl der Seele letztendlich nicht von Belang. Das heißt, nur diejenigen, die von Gott »ausgewählt« worden sind, können Hoffnung auf ihre Seelenrettung haben, wobei der Glaube entscheidend ist. Bei einer solchen Prämisse wundert es im Grunde niemanden, wenn sich kaum jemand die Frage stellt, was für das diesseitige Wohlergehen der Seele zu unternehmen gut wäre. Es ist deshalb auch kein Zufall, daß der »Entdecker« der Psychoanalyse nicht aus der geistigen Tradition des Protestantismus kommt. Wir finden hingegen in dem »Entdecker« der Psychoanalyse notwendigerweise eine Persönlichkeit wie Freud, die sich auf das *diesseitige Wohlergehen (Lust und Arbeit), Denkautonomie, von innen gelenkte autoritätsferne Ethik, hochgradige Skepsis und auf die heilende Wirkung des gesprochenen (nicht des geschriebenen) Worts und der Selbsterkenntnis eingelassen hatte*. Die protestantische Weltanschauung ist dagegen weniger von diesen Begriffen und Kategorien beeinflusst. Trotz alledem sind es gerade die protestantischen Länder, in denen die Psychoanalyse bekanntlich stark gediehen ist; vielleicht deshalb weil der Protestantismus solche Kategorien früher stark vernachlässigt hat und erst spätere Theologen dies nachgeholt haben: Oskar Pftster, Paul Tillich, Joachim Scharfenberg, um nur einige zu nennen.

Die katholische Weltanschauung und die Psychoanalyse

Nach Freud ragt unter allen Weltanschauungen die christliche wegen ihrer »unvergleichlichen Folgerichtigkeit und Geschlossenheit« (1933a, S. 173) hervor. Freud hatte - als Bürger Österreichs - sicher vor allem die katholische Weltanschauung vor Augen: denjenigen Katholizismus, welchen der Anthropologe Pater Schmidt verkörperte, oder den von Kardinal Innitzer vertretenen, der für Hitler feierlich am 15. März 1938 »alle Kirchenglocken der Stadt zur Begrüßung läute[te]« (Riedl 1992, S. 171).

43

Im Katholizismus ist Gott »ein sehr persönlicher Gott ... vornehmlich eine direkte Fortsetzung der früheren Elternimages ... alle persönliche Omnipotenz, die zum innersten narzißtischen Kern des individuellen Ichs gehört, wird aufgegeben und in eine allmächtige, elterngleiche [Imago] hineinprojiziert« (Lorenzer 1981, S. 27). Das höchste Ziel des Lebens ist das Aufgehen der Seele in Gott. Daraus erklärt sich auch, daß besonders der Katholizismus Mystiker produziert, die ein solches »Sich-Aufgehen« verkörpern. Der Katholizismus unterstreicht, entsprechend seiner Lehre der unbefleckten Empfängnis des Gottessohnes, die Sexualität als Sünde aller Sünden. Damit verbunden ist auch die Neigung, die Kind-Eltern-Beziehung als heilig zu betrachten. Die Schuldproblematik wird im Katholizismus besonders hervorgehoben, und bekanntlich gibt es das Sondersakrament der Beichte, um mit den Schuldgefühlen rasch und magisch fertig werden zu können. Was ich hier »magisch« nenne, heißt natürlich bei katholischen Theologen »wahrhafte Vermittlung des göttlichen Vergebungswortes« durch den Priester (Böckmann 1987, S. 179). Von Anfang an sieht der Katholizismus in der Psychoanalyse, nicht zu Unrecht, eine Gefahr. Seinerseits führt Freud unumwunden an, der wahre Feind der Psychoanalyse sei der Katholizismus. Als eine beispielhafte Darstellung dieser Beziehung zwischen Katholizismus und Psychoanalyse kann die Beziehung zwischen Pater Schmidt und Freud betrachtet werden.

Die Praxis hat auch gezeigt, daß die Psychoanalyse in vorherrschend katholischen Ländern auf mehr Schwierigkeiten stößt als in nicht katholischen Gebieten. In ausgeprägt katholischen Ländern wie Mexiko und vor allem Argentinien stützt sich die Psychoanalyse auf jüdische Gemeinschaften. Die Psychoanalytiker dort sind sehr häufig jüdischer Abstammung.

Der Katholizismus als Kultur legt nicht viel Wert auf Unabhängigkeit und Initiative, sondern fördert das Bedürfnis nach elterlichem Schutz. Die katholische Kultur fördert im Über-Ich die Realangst, ertappt und bestraft zu werden, und Schuldgefühle kann man durch Unterwerfungsrituale, Gebet und Absolution sozusagen »erledigen«. Menschenleid ist geradezu

44

ein von Gott gewolltes Leid. Hölle und Himmel sind extrem wichtig, wodurch das Leben an sich keinen großen Wert erhält. In politischen Dingen ist der Status quo von Gott gegeben, Aufruhr ist Sünde. Selbstverständlich denken gebildete und aufgeklärte Katholiken nicht so. Ich spreche deshalb von der katholischen Kultur, von der katholischen Tradition, die tief im Volk, also im kulturellen Unbewußten verwurzelt ist.

Die Jüdische Weltanschauung und die Psychoanalyse

Obwohl man sicherlich nicht von einer »jüdischen Wissenschaft« sprechen kann, so kann man doch nicht leugnen, daß die Psychoanalyse innerhalb des Judentums entstanden ist und merkliche Spuren davon in sich trägt. Das Judentum ist sehr viel mehr, im Gegensatz zu Katholizismus und Protestantismus, auf das Diesseits ausgerichtet, das Jenseits hat geringe Bedeutung (s. Bodenheimer 1979). Infolgedessen fällt der Zusammenprall zwischen Judentum und Psychoanalyse weniger heftig aus. Meines Erachtens nimmt das Judentum die Psychoanalyse entweder nicht ernst oder freundet sich mit ihr an, während der Protestantismus sie assimiliert, der Katholizismus sie hingegen geradezu verteufelt.

Im folgenden will ich nun skizzenhaft einige wesentliche Charakteristika des Judentums beschreiben. Nach *Martin Buber* (zit. n. Niewöhner 1976) gibt es zwei Grundauffassungen vom Judentum: Die eine betrachtet das Judentum als eine konfessionelle, die andere als eine nationale oder national-religiöse Gemeinschaft. *M. Hess* (zit. n. Niewöhner 1976) unterstreicht, daß dann, wenn wir über das Judentum sprechen, die gesamte Geistesrichtung eines Volkes ins Auge zu fassen ist; ein Volk, das als »gottrunkenes Volk« charakterisiert worden ist (Saht 1961, S. 695). Das Judentum weist dialektische Züge auf und will nicht als etwas Abgeschlossenes betrachtet werden. So scheint mir auch die Annahme, daß die dialektischen

45

Züge der Psychoanalyse im Judentum ihre natürliche Quelle finden, nicht an den Haaren herbeigezogen. Das Judentum sträubt sich dagegen, wenn vom »Wesen des Judentums« gesprochen wird. Eher möchte es die »gesamte Geistesrichtung eines Volkes« (Niewöhner 1976) umfassen, also als »Überlieferung, eine Lebensform, ein Kompendium von Gesetzen und Vorschriften« (Piers 1974, S. 159) gelten. Die jüdische Religion kennt keine kirchliche Gewalt, keine Institution Kirche, keine Dogmen und keine sicheren Bekenntnisformeln. Rationalismus, also die hohe Bewertung der Vernunft, ist zentraler Bestandteil. Das Judentum charakterisiert sich weiterhin durch »Hemmung jeglicher Aggressionen ... Entwertung von körperlichen Anstrengungen ... Fehlen von Kraftprotzen in der jüdischen Mythologie«. Körperliche Gewalt etwa ist im Judentum Sünde *par excellence* (Piers 1974, S. 161 ff.). Ein ergreifender jüdischer Grundsatz fordert: »Falls du dich vor die Entscheidung gestellt siehst zu töten oder getötet zu werden - laß dich töten.«

Die jüdische Religion ist vornehmlich ein Gesetz, unzählige Regeln des persönlichen Lebens gelten als Ausdruck der Beziehung zu Gott. Diese Vorschriften sind vor allem Überlieferungen einer Lebensform. »Das Gesetz beeinflußt letzten Endes doch mehr das äußere Verhalten als die innere Moral.« Nach dem oben zitierten Piers spielen im Judentum »die gewöhnlichen Abwehrmechanismen gegen die Unvermeidlichkeit des Todes eine auffallend geringe Rolle. Semitische Begräbnisriten beispielsweise betonen die nackte Realität des Todes und erleichtern damit die Trauerarbeit. Und bekanntlich ist Trauerarbeit eine der Hauptaufgaben der psychoanalytischen Praxis.

Georg Simmel (1993) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Trauer »Leiden über das Leiden« ist. In diesem Sinne gibt es für atheistische Psychoanalytiker zwei Gründe für das Leiden: das Leiden an sich und das Leiden über das Leiden. Anders formuliert: »Es ist traurig, daß das Leid nicht zu verhindern ist.« Diese Grunderkenntnis ist der erste Schritt der Trauerarbeit. Im Gegensatz dazu ist für das Christentum das

46

Hadern mit dem Leid eine unterschwellige Anklage gegen Gott, deshalb soll man das Leiden, anstatt es zu verarbeiten (zu trauern), wegfegen. Auch neigt das Christentum zur Glorifizierung des Leidens, weil Christus angeblich für uns gelitten hat und es außerdem später im Jenseits eine Belohnung gibt. Dazu kommt noch, was Georg Simmel unterstrichen hat, nämlich, daß das Christentum den »ästhetischen Wert des Leidens entdeckt [hat]« und damit einen wirkungsvollen Ausweg, der den Menschen hilft, das Leben zu ertragen.

Sowohl das Judentum als auch die Psychoanalyse vertreten die Theorie, daß Völker und Individuen keine solide Identität erreichen können, wenn sie ihren Ursprung leugnen. Unser Ursprung, unsere ethnischen und kulturellen Wurzeln sind - nach der jüdischen »Lehre« - nicht von uns gewählt. Bei unserer Herkunft kann der Zufall durchaus eine Rolle spielen. Diese Ansichten hat sich die Psychoanalyse zu eigen gemacht.

Nach dieser kurzen Beschreibung kann man nun die Hypothese wagen, daß ein Psychoanalytiker, der einer solchen Kultur angehört, eben wie Freud selbst, viel Wert darauf legt, in seiner Praxis Trauerarbeit hervorzuheben, Aggressivität zu besänftigen, und dies eventuell in Situationen, die andere, das heißt nicht jüdisch aufgewachsene Psychoanalytiker als unangemessen erachten könnten. Die Stellungnahme in bezug auf das Leben als höchsten Wert wird seine Einstellung zur Abtreibung prägen.

In einem Brief an *Hans Ehrenwald* (zit. n. Gay 1988, S. 605) reflektiert Freud »über den sogenannten jüdischen Geist« und beschreibt den Charakter, der den Juden eigen ist, folgendermaßen: »In erster Linie ist es die Diesseitigkeit der Weltanschauung, und die Überwindung magischen Denkens und die Ablehnung des Mystizismus.« Eines ist klar: Freud betrachtete sein Judentum »als Teil seines stammesgeschichtlichen Erbes« (S. 140), das zweifellos zur Entstehung der Psychoanalyse beigetragen habe. Alle hier vorgetragenen Überlegungen beziehen sich eigentlich auf die folgende Einsicht der psychoanalytischen Lehre: *Hinter jeder psychoanalytischen Schule, hinter jeder psychoanalytischen Praxis steht ein kulturelles, bis jetzt*

47

kaum erforschtes Erbe, das natürlich unter anderem mit Hilfe der sprachlichen und weltanschaulichen Verkleidung zu Tage tritt. Kein geringerer als *Humboldt* (zit. n. Porsch 1990, S. 413) hat signalisiert: »So liegt in jeder Sprache eine eigentümliche Weltansicht ... die Erlernung einer fremden Sprache sollte daher die Gewinnung eines neuen Standpunktes in der bisherigen Weltansicht sein.« In die Humboldt-Tradition sind *Fritz Mauthner* und in letzter Zeit *Friederich Kainz* (1972) einzureihen, die uns vor Augen führen, wie die Sprache das Denken *verführen, ja irrführen kann.* Für Kainz (S. 169) ist die Sprache »nicht mehr bloß ein geistig indifferentes und gedanklich neutrales Kommunikationsmittel, sondern eine vorgebildete Weltsicht, ein geschlossenes System ...«

Die Psychoanalyse fand in der jüdischen Kultur ziemlich weite Verbreitung. Bekanntlich emigrierten viele Juden vor allem nach Amerika und hatten dort einen großen Einfluß, wobei wir allerdings bemerken müssen: Es handelte sich vornehmlich um »gottlose« Juden, wie Freud selbst, oder um Juden, die dem liberalen Flügel innerhalb des Judentums angehörten. Hingegen haben wichtige orthodoxe jüdische Denker, wie Franz Rosenzweig und Martin Buber, Freuds Gedanken entschieden abgelehnt. Buber etwa hatte die Absicht, eine Widerlegung der Psychoanalyse zu schreiben (s. Gay 1988). Wir sollten nicht vergessen, daß *Yehuda Fried* (1979, S. 187), als ein wichtiger Vertreter des Judentums, gemeint hat: »Aus der Sicht der jüdischen Religion ist die Psychoanalyse völlig uninteressant. Entweder ist sie irrelevant, oder sie wird abgelehnt.«

Wenn wir die Tradition aller abendländischen Religionen betrachten, fällt uns auf, daß Wahrheit Offenbarungswahrheit ist. Hingegen versteht ein gottloser Jude wie Freud unter

Wahrheit *Wahrheitsfindung* oder, wenn man will, auch *Wahrheitserfindung*. Bei Freud gibt es »letzte Wahrheiten« überhaupt nicht.

48

Der Verlust der atheistischen Tradition in der Psychoanalyse

Es versteht sich von selbst, daß heutzutage, da im Zeitgeist ein religiöser Wind weht, der Rückgang der atheistischen Tradition in der Psychoanalyse für die Vertreter einer religiösen Gesinnung eben kein Verlust darstellt, sondern eine Richtigstellung.

Als *Ernest Jones* im Jahr 1911 von Freud erfuhr, daß der Begründer der Psychoanalyse sein Buch »Totem und Tabu« in Vorbereitung hatte, schrieb er an seinen Meister:

»Die aufregendste Mitteilung in Ihrem Brief war, daß Sie sich entschlossen haben, sich religiösen Problemen zu widmen. Offensichtlich ist dies das letzte und stärkste Bollwerk dessen, was man die anti-wissenschaftliche, anti-rationale ... Weltanschauung nennen könnte, und zweifellos können wir von dort den stärksten Widerstand und das heftigste Kampfgetümmel erwarten« (Jones, zit. n. Gay 1988, S. 115).

Ein Jahr vorher, in einem Brief an Ferenczi vom 1. Januar 1910 (Freud 1993, S. 19), brachte Freud den Satz zu Papier: »... der letzte Grund der Religionen ist die infantile Hilflosigkeit des Menschen.« Erinnern wir uns daran, daß die Opposition gegen die Psychoanalyse zuerst vornehmlich aus der »Angst vor einer Entgottung oder Entgeisterung der Welt« stamme (Heinz Hartmann, zit. n. Dahmer 1994, S. 153).

Die Durchschlagkraft der Religion hat sich bis in die einst orthodoxen psychoanalytischen Lager eingeschlichen. Ich spreche von dem katholischen Mystiker *Meister Eckhart* (ca. 1260-1327), der einen enormen Einfluß sowohl auf *Carl Gustav Jung* wie auch auf *Erich Fromm* ausgeübt hat. Beide haben keinen Hehl daraus gemacht, wie sehr sie Meister Eckhart verehrten. Erst vor kurzem hat uns *Ulrich Irion* (1992) daran erinnert, daß Freud (wie auch Nietzsche) ein »Vollender eines anti-christlichen Grundzugs im europäischen Denken« ist.

Für die erste Generation von Psychoanalytikern war die Un-

49

Vereinbarkeit zwischen jeglicher Religion und der Psychoanalyse eine Selbstverständlichkeit. Diese Tatsache spiegelt sich nicht nur in den Schriften von Freud, sondern auch von Rank, Ferenczi, Federn, Reik, Abraham und Jones wider. Ausnahmen sind gerade diejenigen Psychoanalytiker, welche eine tiefe religiöse Gesinnung hatten und sich bald von Freud trennten - wie Jung und Adler.

Nach dem berühmten Theologen *Paul Tillich* (1951, S. 473) führt »eine Diskussion über Psychotherapie zu grundlegenden theologischen Problemen«. Ihrerseits zeigen die Psychoanalytiker anscheinend viel Widerstand, die vorherige Aussage von Tillich umzukehren, nämlich: Eine Diskussion über Theologie führt zu grundlegenden psychoanalytischen Problemen. Tillich meint weiter: »... der Mensch hat Angst, seine Freiheit zu gebrauchen, seine Möglichkeiten zu verwirklichen. Er fürchtet, die Verwirklichung seiner Möglichkeiten zu verlieren.« Wiederum kann der Analytiker diese Aussage umkehren, und zwar sinngemäß wie folgt: Der Mensch hat Angst, weil er (meistens unter dem Druck der unbewußten Teile seines Überich und seines Es) fürchtet, sich nicht frei und bewußt zwischen den entgegengesetzten Instanzen und Trieben entscheiden zu können. Er leidet darunter, sich nicht entwickeln zu können, sich nicht zu entfalten und in einer Phase fixiert zu bleiben. Bis hierher mein Vorschlag, die Meinungen Tillichs kontrapunktisch zu beleuchten. Tillich geht weiter und behauptet, daß, »wenn die Lehre von der Erlösung fehlt, Heilen unmöglich ist«. Der Freudschen und übrigens auch der marxistischen Tradition nach soll der Mensch aber gar

keine Heilung erwarten. Die therapeutischen Bemühungen der Psychoanalyse sind im Grunde recht bescheiden; gänzlich vergebens aber scheint es, von einer transzendenten Instanz her Heilung oder Heil zu erwarten (vgl. Páramo-Ortega 1995). Tillich versuchte, Psychoanalyse und Philosophie, gar Theologie zu verbinden. Freud wollte hingegen kein Bündnis mit der Philosophie schließen. Er versuchte - jedoch ohne durchschlagenden Erfolg -, seine Wissenschaft, seine Psychoanalyse von irgendeiner fixen Weltanschauung fernzuhalten. *Nur der dialektisch*

50

geprägten »wissenschaftlichen Weltauffassung« fühlte er sich verpflichtet. Und nach dieser wissenschaftlichen Weltauffassung ist Religion, besser: sind religiöse Erfahrungen wesentlich irrationale Erfahrungen, bei denen der Wissenschaftler eine Erklärung schuldig bleibt, sei es eine Erklärung in der Psychopathologie oder ein Versuch, sich mit der unerträglichen Realität zu versöhnen (vgl. Prince u. Tchong-Laroche 1981).

Wenn wir die erste Schülergeneration Freuds ausklammern, stoßen wir erst 1963 auf eine Person, die die atheistische Tradition Freuds weiterentwickelt. Es handelt sich hierbei um *Alexander Mitscherlich*, der vor 34 Jahren im Club Voltaire (Jahrbuch für kritische Aufklärung) seine »Thesen zu einer Diskussion über Atheismus« veröffentlichte. Später hat die Redaktion der *Psyche* (1982) den Aufsatz nochmals abgedruckt. Es ist hier mein Anliegen, darauf aufmerksam zu machen, daß es leicht zum allmählichen Verschwinden der Gesellschaftskritik überhaupt kommen kann, wenn die Tradition der Religionskritik als hervorragende aufklärerische Aufgabe verlorengelht. Mitscherlich spricht davon, daß es dem *Atheismus bislang nicht gelungen ist, seine eigene gottlose Kultur zu entwickeln und heutzutage bestimmt in eine Außenseiterposition geraten ist.* Mitscherlich drückt das folgendermaßen aus: »Der Atheismus ist... kein abgeschlossenes, kein dogmatisiertes, und vor allem kein kulturell realisiertes Phänomen« (S. 1115).

Vielleicht stellt *Alfred Lorenzer* (1981) eine weitere Ausnahme in bezug auf die Religionskritik dar. Die Religionskritik soll als aufklärerische Aufgabe, nach Lorenzers Meinung, nicht nur aus wissenschaftlichem Interesse hervorgehen, sondern aus »politischer Betroffenheit«, ohne »Aufklärungshochmut« und Rachesucht, »falls wir uns der Verdüsterung unserer Jugend erinnern«. Lorenzer plädiert für eine Religionskritik, die sich nicht nur auf Ideologiekritik beschränkt, sondern die Religion auch als »sinnliches Symbolsystem der nicht sprachunterworfenen Sehnsüchte und Wünsche« untersucht. Da die Religion mit der Gesellschaft eng verflochten ist, wird jede alltägliche Angelegenheit auf grundsätzliche Weise dadurch ge-

51

prägt, ob man an irgendeine Transzendenz glaubt oder nicht. Ganz zu schweigen von der Kernprägung in bezug auf heikle Themen, die mit Wertorientierung und Werteinstellungen zu tun haben - wie Abtreibung, Ehescheidung, außereheliche Beziehungen, Sterbehilfe, Selbstmord, Folter, Prostitution, Todesstrafe, Kolonialismus, Marktwirtschaft und so weiter.

Betrachten wir die Bevölkerung im allgemeinen, so befinden sich nach den empirischen Untersuchungen von *Buggle* (1992, S. 5) über weltanschauliche Einstellungen viele Menschen »in einer belastenden Orientierungsnot«, die sie mit einer scheinbaren pragmatischen Gleichgültigkeit zu überdecken versuchen. Vor kurzem hat derselbe Forscher die Hochschullehrer Deutschlands auf den Widerspruch hingewiesen, daß sie in Fragen der Religion in Privatgesprächen ihre wissenschaftlichen und aufklärerischen Überzeugungen vertreten, hingegen im öffentlichen Leben dazu schweigen. Anscheinend ist auch für uns Psychoanalytiker die Religion ein Tabu geworden. So der Theologe *Küng*:

»Nur wenige Wissenschaftler gibt es heute, die wie Freud öffentlich Rechenschaft über ihren Unglauben geben. Aber auch nicht allzu viele gibt es, die öffentlich von ihrem Glauben Zeugnis ablegen ... [Die] Religion ist... für viele seltsam ausgeblendet, tabuisiert, in der Schwebe gelassen, man legt sich nicht fest« (zit. n. Buggle, S. 5).

Wäre es nicht wünschenswert, daß in der Analyse frei über diese tabuisierten Themen gesprochen werden könnte? Das soll wiederum nicht bedeuten, daß der atheistische Psychoanalytiker versuchen sollte, den Sinn und Halt, den die Religion für viele seiner Patienten bedeutet, wegzuanalysieren. Und ebensowenig, daß der gläubige Analytiker die atheistische Einstellung seiner Patienten als Vaterkomplex abzutun habe.

Selbst in dem ausführlichen Buch über die »Gegenübertragungsanalyse« (König 1993) finden wir kaum etwas über die Rolle, die die Weltanschauung in der Gegenübertragung spielt. In demselben Buch finden wir die Äußerung: »... daß Psychoanalytiker sich frei und offen mit Religion beschäftigen, bleibt ein Desiderat - ein Desiderat auch für die Effizienz eines Ana-

52

lytikers als Therapeut.« Die religiöse Frage bleibt in unserem Beruf die Gretchenfrage. König widmet nur ein paar Zeilen einem so heiklen Thema, nämlich: Eine religiöse oder nicht religiöse Antwort auf das Leben geht jeden an, und trotz alledem finden wir in der psychoanalytischen Literatur kaum etwas darüber. Jedoch und als Ausnahme ausführlicher und differenzierter finden wir einige Überlegungen in dem Lehrbuch von *Thomä* und *Kachele* (1988, 2. Bd., S. 546 ff). Für diese Autoren ist eines klar: »Der Psychoanalytiker beeinflusst durch seine kultur- und religionskritische Einstellung direkt oder indirekt die Weltanschauung seines Patienten« (S. 549).

In Österreich bedeutete, Atheist zu sein, in der Zeit Freuds wie auch in anderen Epochen, nicht nur die Leugnung der Existenz irgendeines Gottes oder einer Gottheit, sondern geradezu eine alles umfassende gefährliche Kritik, die »eine staatszersetzende Beeinträchtigung von Politik, Sitte und Religion bedeutet« (Ley u. Wicklein 1990). Nicht anders haben sich Carl Gustav Jung und das Naziregime anlässlich der Bücherverbrennung in Deutschland, im Mai 1933, laut und ausdrücklich geäußert. Atheismus ist also überall als subversiv und der Staatszersetzung verdächtig gebrandmarkt.

Meines Erachtens hat die heute weltweit herrschende religiöse Anschauung der gottlosen Tradition der Freudschen Religionskritik fast ein Ende gemacht. Religiöse Gesinnung - unterschiedlicher Färbung - ist nicht nur eine herrschende Weltanschauung, sondern auch die Weltsicht der Herrscher geworden. Und da Religionskritik mit Kulturkritik innig verbunden ist, besteht die Gefahr, daß auch das kulturkritische Potential der Psychoanalyse verloren geht (vgl. Bauriedl 1984). Was die Verwicklung von Religionskritik und Gesellschaftskritik betrifft, sei es erlaubt, den altbekannten Spruch von Karl Marx in Erinnerung zu rufen, nach welchem die Kritik des Himmels zur »Kritik der Erde, die Kritik der Religion ... [in] Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie [in] Kritik der Politik« (Marx 1844a/1983, S. 379) übergehen muß. Für Marx ist die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen die Religion entsteht, eine theoretische und praktische Aufgabe. Oder, um

53

mit Alexander Mitscherlich zu reden: Die Evolution des Bewußtseins führt notwendigerweise zum Abschaffen der Offenbarungsreligionen (Mitscherlich 1963/1982).

Der Atheismus als Weltsicht ist, »wie die Religion, der Gefahr der affirmativen Ideologisierung und Dogmatisierung ausgesetzt« (Ley u. Wicklein 1990), so lehrt es uns zumindest die jüngste Geschichte, nämlich in dem verfehlten, grausamen und folgenreichen

»sowjetischen Experiment«, den Marxismus als offizielle bürokratisierte Staatsphilosophie zwangsweise durchzusetzen.

Die Psychoanalyse hat in ihrer aufklärerischen Tradition Boden an die herrschenden Systeme abgetreten. Ehemals eine umstürzende Kritik der damaligen Psychiatrie, ist sie heute durch den Einfluß medizinischer Autoritäten ein Kapitel im Lehrbuch der Psychiatrie, eine unter vielen anderen Therapiemöglichkeiten geworden. Einst eine umstürzende Kritik an der Religion (als Bestandteil der Kultur), hat sie sich heutzutage in vielen Fällen gar in ein Werkzeug der priesterlichen Seelsorge verwandelt. Der Wind, der in unserer Zeit stark weht, ist ein wiederbelebter religiöser Wind. Religion ist Mode in Hochkonjunktur, und die Psychoanalyse will anscheinend ihr Leben nicht außerhalb des mächtigen Modetrends fristen. Die aufklärerische Aufgabe der Psychoanalyse besteht gerade darin, alles zu erhellen, in dem Streben, Widerstand zu leisten, wo »Menschen sich blind in Kollektive einordnen« (Adorno 1966/ 1993); die Psychoanalyse wirkt also gegen die Tendenz des blinden Mitläufertums.

Nebenbei bemerkt, ist es für unsere Zeit suspekt, den Marxismus mal eben mit der linken Hand beiseite schieben zu wollen. In diesem Zusammenhang sollten wir vielleicht so vorsichtig sein, wie Freud es war (Freud 1933a, S. 196 f.), als er in bezug auf die Verwandlung des Marxismus in eine neue

6 Mit Recht hat Nanning (1994) betont: »Das ganze Gelaber vom Tod der Utopie [darunter hauptsächlich der Marxismus] heißt: Gib deine subversive Utopie von einer besseren Gesellschaft auf - und begnüge dich mit der offiziellen, der kapitalistischen Utopie.«

54

Ordnung der Menschheit skeptisch auf die Tatsache hingewiesen hat, »daß der Versuch *vorzeitig* unternommen wurde« (Hervorhebung durch R.P.-O.), weil sich die menschliche Natur im Laufe so weniger Generationen eben nicht so einfach ändern kann.

Das Werk von Karl Marx und Friedrich Engels stellt im Grunde ein riesiges Lehrgebäude dar, das auch klare Züge einer umfassenden Weltansicht zeigt. So schreibt etwa *Thom* (zit. n. Mies und Wittich 1992): Der Marxismus »... ist systematisches Philosophieren und wissenschaftliches Arbeiten über die Totalität der historischen Prozesse ...«

Wissenssoziologisch gesehen wäre es interessant zu untersuchen, warum so viele Intellektuelle zu der groben Verwechslung zwischen Marxismus und dem seit 1917 als Staatsdoktrin etablierten und degenerierten Diktatur-Marxismus in der Sowjetunion und ihren Satelliten gekommen sind.

Abschließende Bemerkungen

Ein Psychoanalytiker ist mehr als die Summe seiner psychoanalytischen Erkenntnisse und seiner Deutungskunst. Er verkörpert notwendigerweise auch sein Weltbild, vor allem diejenigen Teile der Weltansichten, die er unbewußt von seiner geistigen Umwelt in sich aufgenommen hat. *Jede Weltanschauung ist eine Weltdeutung, nämlich diejenige Deutung, die wir den Rätseln der Welt geben wollen oder die wir ausdenken können.*

Obwohl Freud eine gewisse Neutralität erstrebenswert erscheint, äußert er sich manchmal explizit oder implizit zu Werturteilen, die in grausame Über-Ich-Ansprüche seiner Analysanden eingebettet sind, folgendermaßen: »Wir sind in therapeutischer Absicht sehr oft genötigt, das Über-Ich zu bekämpfen, und bemühen uns, seine Ansprüche zu erniedrigen. Ganz ähnliche Einwendungen können wir gegen die ethischen Forderungen des Kultur-Über-Ichs erheben« (Freud 1930a [1929], S. 503).

55

Obwohl sich bis jetzt eigentlich nur wenige Psychoanalytiker mit unserer jetzigen Thematik beschäftigt haben, findet man schon vor mehr als 30 Jahren eine wichtige Bemerkung von *Haseloff* (1962, S. 57), die, so scheint mir, recht gut in meine abschließenden Anmerkungen paßt:

»Wenn die Psychoanalyse heute in der Bundesrepublik von ihrer ursprünglichen Aktualität viel verloren hat und sich daher einer halben Billigung erfreut, so dürfte dies kaum ein Verdienst der immer mehr hervortretenden Kompromißgebilde sein, die sich aus protestantischen, katholischen, existentialistischen und anderen Geisteshaltungen einerseits und psychoanalytischer Orientierung andererseits zu synthetisieren suchen. Diese harmonisierenden Konzeptionen [z. B. der Versuch von Fromm, Psychoanalyse und Buddhismus zu legieren] erreichen zwar institutionelle Akzeptierung, sie bezahlen dies jedoch mit einem Verlust an theoretischer Stringenz und praktischer Anwendungsfähigkeit. Die wirkliche Legalisierung der Psychoanalyse ergab sich aus der Tatsache, daß sie nach dem Kriege als amerikanisches Kulturgut in ein schuldbeladenes Land zurückgekehrt ist.«

Literatur

- Adorno, T. (1966): Erziehung nach Auschwitz. DIE ZEIT vom 8. Januar 1993.
- Anders, G. (1988): Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 2. München.
- Bauriedl, T. (1984): Geht das revolutionäre Potential der Psychoanalyse verloren? - Zur politischen Bedeutung der Psychoanalyse und zum politischen Engagement der Psychoanalytiker. *Psyche* Jg. 38: 489-515.
- Bauriedl, T. (1993): Psychoanalyse und Politik. In: Mertens, W. (Hg.), Schlüsselbegriffe der Psychoanalyse. Freiburg.
- Beckmann, D. (1974): Der Analytiker und sein Patient - Untersuchungen zur Übertragung und Gegenübertragung. Bern.
- Beland, H. (1992): Die zweifache Wurzel des Gefühls. *Jahrbuch der Psychoanalyse* 29: 71.
- 56
- Bodenheimer, A. R. (1979): Das jüdische Element der Psychoanalyse. In: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Kindler). Bd. XV. Zürich, S. 200-209.
- Böckmann, J. (1987): Wie steht die katholische Kirche zur Psychoanalyse? In: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts* (Kindler). Bd. XV. Zürich.
- Bräutigam, W. (1961): Psychotherapie in anthropologischer Sicht. Stuttgart.
- Burghartz, S. (1992): Jungfräulichkeit oder Reinheit? In: Dühnen, R. van (Hg.), *Dynamik der Tradition - Studien zur historischen Kulturforschung*. Frankfurt a. M.
- Buggle, F. (1992): Denn sie wissen nicht, was sie glauben - oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Reinbek.
- Caruso, I. (1972): Soziale Aspekte der Psychoanalyse. Reinbek.
- Chomsky, N. et al. (1992): Die neue Weltordnung und der Golfkrieg. Grafenau.
- Clark, D. W. (1985): Charles Darwin. Frankfurt a. M.
- Dahmer, H. (1994): Kapitulation vor der »Weltanschauung«. In: ders., *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*. Frankfurt a. M., S.147-169.
- Dilthey, W. (1911): *Weltanschauungslehre. Gesammelte Schriften*. Bd. VIII. Göttingen (6. Aufl.) 1991.
- Douglas, M. (1991): *Wie Institutionen denken*. Frankfurt a. M.
- Elias, N. (1989): *Studien über die Deutschen*. Frankfurt a. M.
- Eörsi, I. (1994): Massaker als Sinnsuche. *Der Spiegel*, Nr. 37, S. 215.
- Freud, S. (1900): *Die Traumdeutung*. GW II/III.
- Freud, S. (1903a): Rezension von: Georg Bidenkapp »Im Kampfe gegen Hirnbacillen«. (Berlin 1902). GW Nachtragsbd.
- Freud, S. (1913 [1911]): *Über Grundprinzipien und Absichten der Psychoanalyse*. GW Nachtragsbd.
- Freud, S. (1915): *Wir und der Tod*. *Psyche* 1991/2: 132-142.
- Freud, S. (1915b): *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*. GW X.
- Freud, S. (1927c): *Die Zukunft einer Illusion*. GW XIV.
- Freud, S. (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*. GW XIV

Freud, S. (1933a [1932]): Neue Folge zur Einführung in die Psychoanalyse - über eine Weltanschauung. GW XV.
Freud, S. (1937c): Die endliche und unendliche Analyse. GW XVI.
Freud, S. (1887-1902/1950a): Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Brief an Fließ (21.9.1897). Frankfurt a. M.
Freud, S. (1987): Brief an Juliette Boutonier. GW Nachtragsbd.
57

Freud, S.; Binswanger, L. (1992): Briefwechsel. (Eingeleitet von G. Fichtner.) Frankfurt a. M.
Freud, S. (1993): Freud-Ferenczi Briefwechsel. Frankfurt a. M.
Fried, Y. (1979): Jüdische Religion und Psychoanalyse. In: Die Psychologie des 20. Jahrhundert. Bd. XV (Kindler). Zürich
Gay, P. (1981): The rise of modern political thought. In: Garraty; Gay, P. (Hg.), The Columbia History of the world.
Gay, P. (1988): Ein gottloser Jude - Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.
Gondek; Klenke; Müller (1992): Editorial, Das andere Denken - Zur Ethik der Psychoanalyse. Fragmente Nr. 39-40, Dezember 1992.
Gödde, G. (1993): Wandlungen des Menschenbildes durch Nietzsche und Freud. Jahrbuch der Psychoanalyse 30. Stuttgart.
Gradmann, H. (1970): Menschsein ohne Illusionen. München.
Grabel, F. (1979): Zeitgenosse Sigmund Freud. Jahrbuch der Psychoanalyse, Band 11,73-80.
Haseloff, W. (1962): Zur Soziologie psychoanalytischen Wissens. Kölner Zeitschr. f. Soziologie u. Sozialpsy. Jg 14: 39-58.
Heim, R. (1993): Vatemord und Dialektik der Aufklärung. Psyche, Jg. 47/ 4: 343-377.
Irion, U. (1992): Eros und Thanatos in der Moderne. Würzburg.
Jones, E. (1962): Das Leben und Werk von Sigmund Freud. Stuttgart.
Kainz, F. (1972): Über die Sprachverführung des Denkens. Berlin.
König, K. (1993): Gegenübertragungsanalyse. Göttingen.
Längs, R. J. (1975): Therapeutic Misalliances. Int. J. of Psychoanalytical Psychotherapy. 4: 77-105.
Ley, H.; Wicklein, G. (1990): Atheismus. In: Sandkühler, H. J. (Hg.), Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaften. Hamburg.
Lorenzer, A. (1981): Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt a. M.
Lorenzer, A. (1990): Psychoanalyse zwischen Rationalität und Irrationalität. In: Nagl, L.; Vetter, H.; Löwenthal, H. L. (Hg.), Philosophie und Psychoanalyse - Symposium der Wiener Festwochen. Frankfurt, a. M.
Mannheim, K. (1969): Ideologie und Utopie. Frankfurt (5. Aufl.).
Marx, K. (1844a): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEW I. Berlin 1983.
Marx, K. (1844b): Briefe aus den Deutsch-französischen Jahrbüchern. MEW I. Berlin 1983.
58

Meyer, T. (1988): Fundamentalismus - Der Aufstand gegen die Aufklärung. Hamburg. Meyer, T. (Hg.; 1989): Fundamentalismus in der modernen Welt.
Frankfurt a. M. Mies, T.; Wittich, D. (1990): Weltanschauung/Weltbild. In: Sandkühler, H. J. (Hg.), Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaften. Hamburg.
Mitscherlich, A. (1963): Thesen zu einer Diskussion über Atheismus. Psyche Jg. 36/1982: 1110-1119.
Musil, R. (1961): Das hilflose Europa. München.
Nadig, M.; Erdheim, M. (1984): Frauen-Leben-Psychoanalyse -Gespräche mit Marie Langer-Glas und Goldy Parin-Matthey. In: Lohmann, H.-M. (Hg.), Die Psychoanalyse auf der Couch. Frankfurt a. M.
Nenning, G. (1994): Das Prinzip Utopie. Die Zeit vom 7. Januar 1994.
Nietzsche, F. (1889): Götzen-Dämmerung. Werke in zwei Bänden. Frankfurt a. M. 1967.
Niewöhner, F. (1976): Judentum/Wesen des Judentums. In: Ritter, J. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Basel, S. 651.
Papcke, S. (1985): Vernunft und Chaos. Frankfurt a. M.
Páramo-Ortega, R. (1995): Heilt die Psychoanalyse? Jahrb. der Psychoanalyse 34: 86-120.
Parin, P. (1978): Warum die Psychoanalytiker so ungern zu brennenden Zeitproblemen Stellung nehmen. Psyche Jg. 32: 385-389.
Parin, P. (1981): Erfahrungen mit der Psychoanalyse bei der Erfassung gesellschaftlicher Wirklichkeit. Wien.
Porsch, P. (1990): Sprache. In: Sandkühler, H. J. (Hg.), Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaften. Hamburg.

Piers, G. (1974): Die drei Gewissen des Abendlandes. Psyche Jg. 28: 157-172.
Pohlen, M.; Bautz-Holzherr, M. (1992): Eine andere Aufklärung - Das Freudsche Subjekt in der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.
Prince, R.; Tchong-Laroche, F. (1981): Religiöse Erfahrung und der Wissenschaftler. In: Duerr, H. P. (Hg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd. II. Frankfurt a. M.
Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung. Hg. v. Ernst Federn. 4 Bde. Frankfurt a. M. 1976-1981.
59

Racker, H. (1960): Estudios sobre tecnica psicoanalítica. Buenos Aires.
Riedl, J. (1992): Das Geniale - das Gemeine - Versuch über Wien. München.
Salit, N. (1961): Jüdische Religion und Psychotherapie. In: Frankl; Schultz (Hg.), Handbuch der Psychotherapie und Neurosenlehre. Bd. V. München.
Schlögel, K. (1993) Die stille Revolution. Der Spiegel, 47 Jahrg. Nr.7, 15. Februar 1993, S.130.
Schuller, A. (1993): Der Spiegel, Nr. 48, 29. November 1993.
Sommer, T. et al. (1993): Der Islam - Gefahr für die Welt? DIE ZEIT Thomä, H.; Kachele, H. (1988): Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie. 2 Bde. Berlin.
Tillich, P. (1951): Psychotherapie und eine christliche Deutung der menschlichen Natur. Psyche 5: 473-477.
Topitsch, E. (1988): Erkenntnis und Illusion. Tübingen.
60

KORRESPONDENZADRESSE:

DR. RAÚL PÁRAMO-ORTEGA
JUSTO SIERRA 2135
44650 GUADALAJARA
MEXICO
TEL ++52 36-1516-50
FAX ++52 333-6164969
E-MAIL RAULPARAMOORTEGA@MEGARED.NET.MX