

Gerhard Vinnai

**Wunschwelten und Opferzusammenhänge.
Zur analytischen Sozialpsychologie der westlichen Kultur.**

Beschreibung:

Die Akteure linker Politik sehen Menschen meist nur als vernunftbegabte Wesen, die allenfalls durch einen Mangel an Wissen und ihre Machtlosigkeit daran gehindert werden, ihre Interessen auf vernünftige Art zu vertreten. Demgegenüber will Gerhard Vinnai in seinem Buch tiefer gehende sozialpsychologische Zusammenhänge herausarbeiten, die die Möglichkeiten und Grenzen des Politischen mitbestimmen. Er zeigt, dass das Wünschen einen enormen Einfluss auf alle Lebensäußerungen unserer Gesellschaft hat. Es sorgt z.B. für eine Unvermeidbarkeit des Utopischen, die gegenwärtig vom gängigen Reden über das Ende der Utopien verdeckt wird. Wünsche wollen eine andere Realität, Opfer hingegen und die mit ihnen verknüpfte Schuld können an die Realität binden. Bestimmte Opfer sind für das Zusammenleben von Menschen notwendig. Wo angemessene Entschädigungen für sie politisch eingeklagt werden, kann das zu mehr sozialer Gerechtigkeit führen. Wo aber das Opfern entfesselt wird, kann das, wie das Buch am Beispiel des Nationalsozialismus und des fundamentalistischen Terrors aufzeigt, fatale Konsequenzen zeitigen.

Zum Autor:

Gerhard Vinnai, geb. 1940, ist emeritierter Professor für Analytische Sozialpsychologie an der Universität Bremen. Arbeitsschwerpunkte: Psychologie der Gewalt, Psychoanalyse der Religion, Geschlechterrollenprobleme. Buchveröffentlichungen: 'Fußballsport als Ideologie' (1970), 'Das Elend der Männlichkeit' (1977), 'Die Austreibung der Kritik aus der Wissenschaft. Psychologie im Universitätsbetrieb' (1993), 'Jesus und Ödipus' (1999). 'Hitler – Scheitern und Vernichtungswut. Zur Genese des faschistischen Täters' (2004), Wunschwelten und Opferzusammenhänge. Zur analytischen Sozialpsychologie der westlichen Kultur (2011) Kontakt: vinnai@uni-bremen.de

Für Sandor und Moritz

Als Buch erschienen bei:
Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster © 2011
ISBN: 978-3-89691-891-8
<http://www.dampfboot-verlag.de/>

Zu dieser Manuskript-PDF-Fassung 2017:
Seitenzählung und Layout dieser PDF-Version weichen von der gleichnamigen Buchversion ab, der Text ist identisch.

Inhalt

Vorwort	1
Wunschwelten und kritische Gesellschaftstheorie	5
Vorbemerkung.....	5
Zur Psychoanalyse des Wünschens.....	6
Wunsch und Utopie	15
Religiöses Wünschen und aufklärerisches Denken.....	29
Religion, Wissenschaft und Vatersehnsucht	29
Gott und die Wahrheit	32
Die Religion als Übergangsraum	38
Religiöses Wünschen und Gewalt.....	41
Glaubenszweifel und Gewalt	44
Religiöses Erbe und Zukunftshoffnung.....	48
Utopie und Wirklichkeit der Universität	50
Vorbemerkung.....	50
Zur Utopie der Universität	51
Die Universität als Großbetrieb.....	66
Die Angst vor der Freiheit.....	72
Wunsch und Widerstand	75
Die westliche Gesellschaft als Opfer- und Schuldzusammenhang	78
Kultur und Opfer	78
Opfer und Wiedergutmachung	84
Sozialisation und Opfer	86
Opfer und Gerechtigkeit.....	89
Zur Irrationalität des Opfers – Masochismus und Sadismus.....	95
Die Gesellschaft als Schuldzusammenhang	103
Holocaust und Opferreligion	108
Die Entfesselung der Opferlogik im Nationalsozialismus	112
Zur Opferlogik des islamistischen Terrors	118
Zum Schluss	134
Literatur	137

Vorwort

Ein für die Gegenwart typisches sozialwissenschaftliches Bewusstsein möchte Wunsch und Wirklichkeit strikt trennen und fordert die nüchterne Orientierung an Realitäten. Von Wünschen bestimmte soziale Utopien sind für dieses Bewusstsein, vor allem nach den Erfahrungen mit dem gescheiterten Sozialismus, obsolet geworden. Hier trägt der Schein. Ein solches Denken erkennt nämlich die Macht des Wünschens, dem sich kein Denken entziehen kann, und leugnet damit zugleich die Unvermeidbarkeit des Utopischen: Auch die 'Ernüchterer' sind insgeheim Wunschwelten verfallen. Da dem Wünschen nicht zu entkommen ist, sollte das kritische Denken dessen Macht akzeptieren und das Spannungsverhältnis zwischen Wunsch und Wirklichkeit bewusst in sich aufnehmen. Eine von Sigmund Freuds großen theoretischen Leistungen besteht darin, den Menschen als wünschendes Wesen entdeckt zu haben. Von seiner Wunschtheorie ausgehend, lässt sich über Utopisches neu nachdenken. Dieses Buch möchte den enormen Einfluss des Wünschens auf alle Lebensäußerungen deutlich machen. Dieser kann, wie gezeigt werden soll, zerstörerisch wirksam werden, aber er kann auch ein Denken aufladen, das auf eine menschenfreundlichere Realität zielt.

Das Wünschen will die Realität überschreiten, das Opfer kann an diese binden. Begriffe wie Opfer und Schuld haben in religiösen Zusammenhängen eine bestimmte Bedeutung erlangt. In der christlichen Lehre bringt Jesus für seinen Vater ein Liebesopfer am Kreuz, um Menschen von Schuld zu erlösen. Beim christlichen Abendmahl nehmen die Gläubigen Jesu Opferleib in sich auf und werden dadurch zur christlichen Gemeinde. Im wichtigsten christlichen Gebet, dem Vaterunser, bitten Gläubige einen himmlischen Vater um die Erlösung von Schuld. Für moderne säkularisierte Individuen haben solche, mit religiösen Weltinterpretationen und Praktiken verbundene Einstellungen scheinbar jede Bedeutung verloren. Aber dem ist nicht so. Diese haben nämlich einen unbewussten Wahrheitsgehalt, der in ihnen auf verzernte Art in Erscheinung tritt, und der durchaus noch aktuell ist. Mit Hilfe eines göttlichen Stellvertreters, auf den unbewusste seelische Probleme projiziert werden, bringen sie etwas zum Ausdruck, was in allen Mitgliedern der westlichen Gesellschaft wirksam ist. Sie weisen darauf hin, dass die Subjektwerdung an Liebesopfer gebunden ist, die zuerst elterlichen Schicksalsmächten erbracht werden, und dass die Erzeugung von Menschen als soziale Wesen an solche Opfer gebunden ist. Der Umgang mit unvermeidbaren Opferproblemen bestimmt entscheidend den Charakter von Menschen und ihr soziales Zusammenleben. Auch das Bewusstsein, dass Menschen schuldig werden, ist nur für einen Konsumismus obsolet geworden, der den Genuss ohne Reue propagiert. Menschliche Reife kann die Überwindung überflüssiger Schuldgefühle einschließen, aber sie verlangt nicht zuletzt auch die Fähigkeit, wirkliche Schuld anzunehmen, die man Anderen gegenüber auf sich geladen hat und damit verbundene Schuldgefühle zu akzeptieren. Dass die westliche Gesellschaft, und nicht nur diese, als Opfer- und Schuldzusammenhang begriffen werden kann, soll in diesem Buch aufgezeigt werden.

Mit meinem Buch möchte ich nicht nur deutlich machen, dass Begriffe wie Wunsch, Opfer oder Schuld Schlüsselbegriffe zum Verständnis der westlichen Kultur darstellen. Ich möchte zugleich einen Beitrag zur Fortentwicklung und Erneuerung der analytischen Sozialpsychologie leisten. In den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts entwickelten Theoretiker der 'Frankfurter Schule', wie Theodor W. Adorno, Max Horkheimer oder Erich Fromm, die Konzeption einer analytischen Sozialpsychologie, die auf die Verknüpfung von

Psychoanalyse und kritischer Gesellschaftstheorie ausgerichtet sein sollte.¹ Durch ihre Verbindung konnte sichtbar gemacht werden, wie sich gesellschaftliche Zwangszusammenhänge in der Psyche reproduzieren können, wie äußere und innere Unfreiheit verknüpft sind. Zum Verständnis beispielsweise der Massenpsychologie des Faschismus hat diese Theorierichtung Entscheidendes beigetragen. Verbunden mit der studentischen Protestbewegung der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts erlangte der Versuch, Psychoanalyse und kritische Gesellschaftstheorie zu verknüpfen, neue Bedeutung. Die 'antiautoritäre Linke' versuchte eine unorthodoxe, marxistisch inspirierte Kapitalismuskritik, die als Theorie der kollektiven Emanzipation verstanden wurde, mit einer Psychoanalyse zu verbinden, die als Theorie der individuellen Emanzipation wirksam werden sollte. Dass die Psychoanalyse in Deutschland, wie anderswo in westlichen Ländern, damals einen breiten Einfluss auf die Kultur erlangte, ohne den sie sich auch als klinische Disziplin nicht hätte etablieren können, verdankt sie nicht zuletzt dieser Verbindung mit der Sozialkritik, die durch die intellektuelle Protestbewegung angeregt wurde.

Seither sind sowohl die Gesellschaftskritik als auch die Psychoanalyse, und damit zugleich auch die Versuche ihrer Verknüpfung, in eine Krise geraten. Mit dem Scheitern des östlichen Staatssozialismus und dem universellen Triumph des Kapitalismus hat gesellschaftskritisches Denken nicht nur in seiner sozialistischen Gestalt, sondern ganz generell entscheidend an Einfluss verloren. In der Gegenwart gelten üblicherweise die als vernünftig, die die Welt so akzeptieren wollen, wie sie ist, und die nicht mehr an die Möglichkeit einer anderen, besseren Welt glauben wollen. Sie proklamieren das Ende der Utopien und die Zufriedenheit mit dem Bestehenden, an dem allenfalls noch Korrekturen vorgenommen werden sollen. Für sie ist der Geschichtsprozess mit dem Kapitalismus und der parlamentarischen Demokratie des Westens in gewisser Weise an seinem Ende angekommen. Wo eine solche Mentalität das intellektuelle Klima bestimmt, findet die kritische Gesellschaftstheorie kaum noch die Anhänger und die sozialen Räume, die sie für ihre Entwicklung braucht. Dem entspricht im Bereich der Psychoanalyse das schwindende Interesse an einer Kulturtheorie, die das Bestehende gründlich in Frage stellt und der mit eigenen materiellen Interessen verbundene Rückzug der Psychoanalytiker in den klinischen Bereich. Dieser Misere möchte ich entgegenwirken. Ich will auf die Unvernunft hinweisen, die in der etablierten Vernunft enthalten ist.

Eine analytische Sozialpsychologie, wie sie in diesem Buch vorgestellt wird, ist besonders an den unbewussten Determinanten des Psychischen von Mitgliedern einer Gesellschaft interessiert, Determinanten, die fragwürdigen gesellschaftlichen Verhältnissen einen psychischen Kitt verleihen, aber auch Potentiale des Widerstandes gegen sie enthalten können. Einen Zugang zum Unbewussten in der Kultur sucht dieser Text nicht zuletzt mit Hilfe der psychoanalytischen Religionskritik, die in früheren Versuchen der analytischen Sozialpsychologie meist keine zentrale Rolle spielte. Er beschäftigt sich des Öfteren mit der christlichen Religion, weil in ihr eine geheime Wahrheit der westlichen Kultur einen Ausdruck findet, die es zu entschlüsseln gilt. Das Buch ist bei seiner Beschäftigung mit der Religion nicht an einer Renaissance des Religiösen interessiert, es möchte die Analyse der Religion zur Bereicherung der Gesellschaftskritik nutzen und die Möglichkeiten der psychoanalytischen Religionskritik auch für die Selbstkritik der wissenschaftlichen Aufklärung zur Geltung bringen.

Die politökonomisch orientierte Analyse, die als Kern der Gesellschaftskritik gelten kann, betont die Bedeutung von sozialen Interessen für die gesellschaftliche Stabilität oder die

¹ Siehe hierzu z.B. Erich Fromm: Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. In: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M 1970

soziale Veränderung. Die Psychoanalyse interessiert sich hingegen vor allem für individuelle Triebregungen und Wünsche als Antriebskräfte für das Denken und Handeln. Beide Analyseebenen sind nur schwer in Einklang zu bringen. Gesellschaftliche Prozesse gehorchen anderen Gesetzmäßigkeiten als seelische, zwischen beiden existiert ein Bruch, den es zu akzeptieren gilt.² Die Gefahr der Überdehnung beider Theoriehorizonte, die zu psychologistischen oder soziologistischen Verkürzungen führt, ist stets im Auge zu behalten. Wie die objektiv und die subjektiv gerichtete Analyse zueinander in Beziehung gesetzt werden können, wird in diesem Text nicht auf einer allgemeinen Ebene bestimmt, auf Berührungspunkte zwischen beiden wird vielmehr im Rahmen von konkreten Analysen hingewiesen.

Das Buch will nicht die Geschichte der analytischen Sozialpsychologie aufarbeiten oder mit ihr verbundene Methodenprobleme klären, es bemüht sich darum, dieser Theorierichtung neue Interpretationshorizonte zu öffnen. Dabei will es vor allem die Theorie Sigmund Freuds kritisch bearbeitet für die Gesellschaftsanalyse nutzen, die neuere Psychoanalyse kommt demgegenüber relativ wenig zur Sprache. Dies scheint mir dadurch gerechtfertigt zu sein, dass die freudsche Psychoanalyse immer noch ein Potential unausgeschöpfter Möglichkeiten für das kritische sozialwissenschaftliche Denken in sich trägt, das es zu nutzen und weiterzuentwickeln gilt. Der Text wurde nicht nur für psychoanalytische Experten geschrieben, er versucht eine Öffnung von Fächergrenzen. Wo er deshalb mitunter tendenziell einführenden Charakter annimmt, der für manche bereits Bekanntes vorstellt, verarbeitet er dieses jedoch anschließend mit neuartigen Akzentsetzungen. Der Text möchte vor allem Problemzonen sichtbar machen, die noch der weiteren Analyse bedürfen. Sein mitunter eher essayistischer Charakter will die Öffnung und nicht die Festlegung des Denkens unterstützen.

Zum Inhalt des Buches: Der erste Teil des Buches, „Wunschwelten und kritische Gesellschaftstheorie“, untersucht die kaum zu überschätzende Macht des Wünschens und seinen unvermeidbaren Einfluss auf das theoretische Denken. Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit der Wunschtheorie Freuds, die den Menschen vor allem als wünschendes Wesen bestimmt, zeigt dieser Teil, dass sich kritisches Denken anders, als es Freud meint, zum Wünschen in Beziehung setzen muss. Wünsche können das theoretische Denken verzerren und behindern, aber ohne sie kann es sich auch nicht entwickeln. Utopisches Denken, das Möglichkeiten sucht und ausmalt, die das Bestehende übersteigen, zieht auf der psychologischen Ebene seine Kraft aus dem Wünschen. Ohne dieses gibt es nicht nur keine offene Zukunft, sondern auch keine grundlegende Kritik des Bestehenden. Wo Utopisches abgewehrt wird, kann dies fatale Folgen für das Zusammenleben von Menschen mit sich bringen, es begünstigt keineswegs nur eine notwendige Ernüchterung von Realitätseinschätzungen. Da das mit dem Wünschen verbundene Utopische nie ganz zum Verschwinden gebracht werden kann, möchte der Text Hinweise darauf geben, wie es vom kritischen Denken gefunden und entwickelt werden kann.

Der zweite Abschnitt, „Religiöses Wünschen und aufklärerisches Denken“, beschäftigt sich, ausgehend von Sigmund Freuds Religionskritik, mit dem Verhältnis von Religion und wissenschaftlicher Aufklärung. Für Freud ist die Religion der Prototyp einer illusionären Wunschwelt, der er die Ernüchterung durch wissenschaftliche Aufklärung entgegenhält. Freud sieht sicherlich zu Recht zwischen Religion und Wissenschaft grundlegende Differenzen, aber eine Psychoanalyse des wissenschaftlichen Denkens, als eine notwendige Form der Selbstkritik der Aufklärung, die viel von Freuds Religionskritik lernen könnte, kann

² Siehe hierzu Theodor W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Gesammelte Schriften Band 8. Frankfurt/M 2003

zeigen, dass Religion und Wissenschaft enger verwandt sind, als es Freud lieb ist. Was Freud an der Religion ausgemacht hat, hat nämlich, wie der Text deutlich zu machen sucht, in anderer Gestalt auch in der Wissenschaft Einfluss. Die wissenschaftliche Aufklärung steht der Religion nicht nur entgegen, sie verdankt ihrem Erbe auch einiges und sie kann sich, durch die kritische Auseinandersetzung mit ihr, noch bereichern.

Der dritte Abschnitt, „Utopie und Wirklichkeit der Universität“, soll deutlich machen, dass eine Kritik bestehender Zustände auf einen utopischen Horizont angewiesen ist, der Wünsche zur Geltung bringt. Er versucht die gegenwärtige Misere der deutschen Universität sichtbar zu machen, indem er sie mit einer Utopie der Universität konfrontiert, in der zentrale Ideen der bürgerlichen Aufklärung Gestalt annehmen sollten. Er möchte helfen, die Zerstörung der Universität fassbar zu machen, die mit ihrer gegenwärtigen Verwandlung in eine Dienstleistungseinrichtung und eine Art Berufsfachschule einhergeht. Mit der Durchsetzung von ökonomischen und technischen Kriterien der Effizienz setzt sich an der Universität eine halbierte Vernunft durch, die als Kehrseite Formen der seelischen Verkümmern mit sich bringt, die soziale und intellektuelle Möglichkeiten beschädigen. Der Text versucht nicht nur die Zerstörung der Universität sichtbar zu machen, er verweist zugleich auf das Potential der Macht des Wünschens, die sich dieser Zerstörung, gestützt auf die kritische Vernunft, entgegenstellen kann. Die vorliegende Analyse bedeutete für mich Trauerarbeit am Ende meiner Dienstzeit an der Universität. Sie ist mit Erfahrungen des Scheiterns von universitären Idealen verbunden, ebenso wie mit dem Bemühen, sich von der Übermacht der Verhältnisse nicht lähmen und dumm machen zu lassen.

Der letzte Teil des Buches, „Die westliche Gesellschaft als Opfer- und Schuldzusammenhang“, zeigt auf, dass sowohl psychische, als auch gesellschaftliche Prozesse in unserer Kultur mit einer mit Schuld verbundenen Opferlogik verknüpft sind, die in der christlichen Religion auf verstellte Art zum Ausdruck kommt. Mit Hilfe von psychoanalytischen Konstruktionen soll dies im Bereich des Psychischen sichtbar gemacht werden, mit Hilfe der kritischen Gesellschaftsanalyse soll deren soziale Basis erhellt werden. Solidarischer sozialer Zusammenhalt verlangt Opfer, die tendenziell als gerecht erfahren werden können; eine Entgleisung der Opferlogik, die Opfern ihren Sinn raubt, produziert hingegen mit Menschenopfern verbundene gesellschaftliche Katastrophen. Am Beispiel des Nationalsozialismus soll dies deutlich gemacht werden. Damit verbunden wird zugleich darauf hingewiesen, wie gegenwärtige Formen der Auseinandersetzung mit den Opfern des ‘Dritten Reichs’ dazu beitragen können, aktuelle Schuld- und Opferzusammenhänge zu verdecken und zugleich auf verschleierte Art zum Ausdruck zu bringen. Abschließend soll die Analyse der Opferlogik des islamistischen Terrors die Aktualität des Themas vorführen.

Eine „Schlussbemerkung“ soll auf die politische Bedeutsamkeit der vorgeführten Analysen hinweisen.

Danksagung: Yolanda Feindura, Barbara Koch, Cornelia Kornek, Elfriede Löchel, Johannes Beck, Bernd Koring, Heiner Menzner, Helmut Reichelt und Roman Rudyk haben durch Anregung und Kritik zur Verbesserung des Textes beigetragen. Jochen Ehlers hat das Manuskript mit viel Geschick und Geduld lektoriert. Mein besonderer Dank gilt Gert Sautermeister, dessen sprachliche Sensibilität dem Text zugutegekommen ist.

Wunschwelten und kritische Gesellschaftstheorie

Vorbemerkung

Meine gründlichere theoretische Beschäftigung mit der Macht des Wünschens ist mit dem Ende meiner Dienstzeit als Hochschullehrer an der Universität verbunden. Bereits vorher hat mich immer wieder das Verhältnis von Wunsch und erotischem Begehren interessiert. Diese nun intensivere Beschäftigung hängt damit zusammen, dass das Ende von Dienstverpflichtungen dem Wünschen neue Räume öffnet. Sie ist bei mir aber vor allem mit Erfahrungen des Scheiterns und der Verarbeitung von Niederlagen verbunden. Das Ende meiner Universitätszeit ging mit der Verwandlung der Universität in eine Art Berufsfachschule einher, die dem kritischen Denken die Räume für Suchbewegungen nimmt, die es benötigt. Die Psychoanalyse, die ich an der Universität vertreten habe, wird von dort vertrieben. Gegen beides habe ich mich, zusammen mit Anderen, vergeblich gewehrt. Als antikapitalistisch eingestellter 'Achtundsechziger', der helfen wollte, eine Alternative zum Kapitalismus durchzusetzen, musste ich am Ende des 20. Jahrhunderts dessen universellen Triumph erleben. Um mich durch die Erfahrung von derartigen Niederlagen nicht in die Resignation treiben zu lassen, habe ich mich gefragt, was es in der menschlichen Psyche gibt, das der Anpassung an schlechte Verhältnisse entgegenwirken und sich als Widerstandspotential gegen diese Geltung verschaffen kann. Das hat mich zur Untersuchung des Wünschens bewogen. Natürlich habe ich mich auch selbstkritisch gefragt, ob meine Erfahrung des Scheiterns nicht mit falschen Wünschen an die Realität verknüpft war und ob nicht neurotisch verzerrte Wünsche zur Verdüsterung meines Gemüts beigetragen haben. Das mag sein, aber die Verhältnisse, unter denen wir leben müssen, scheinen mir nach wie vor die entschiedene Kritik nötig zu haben.

Die Beschäftigung mit dem Wünschen ist mit Schwierigkeiten verbunden, auf die ich kurz hinweisen möchte: Zwar ist die Auseinandersetzung mit dem Wünschen ein, wahrscheinlich sogar der zentrale Gegenstand der Belletristik, aber im Bereich wissenschaftlicher Texte sind entwickelte, differenzierende Theorien hierzu dünn gesät. Freud hat eine Theorie des Wünschens entwickelt, aber sie zeigt widersprüchliche Züge und das Verhältnis von Trieb und Wunsch ist in seiner Theorie ungeklärt. Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung ist mit einer Theorie des Wünschens verbunden. Sie liefert eine hochinteressante Phänomenologie des Wünschens in verschiedener Gestalt und zeigt dessen utopische Horizonte auf. Aber Bloch vernachlässigt auf sehr problematische Art die Schattenseiten des Wünschens, und wo er sich als Theoretiker gegen die Psychoanalyse positioniert, fällt es leicht hinter deren Einsichten zurück.³ Ansonsten gibt es in der Literatur vor allem viel Vulgärpsychologie. Deshalb ist die ernsthafte Theoriebildung auf große Anstrengungen angewiesen.

Das Nachdenken über Wünsche verlangt nicht nur die Aufarbeitung von Theorien, es verlangt auch ein Nachdenken über eigene Wünsche und das Bemühen, ein anderes Verhältnis zu ihnen zu gewinnen. Das aber fordert letztlich ein verändertes Leben. – Aber wo ist Raum für dieses?

³ Siehe hierzu Hanna Gekle: Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewussten und Freuds Theorie des Unbewussten. Frankfurt/M 1986

Was das Wesen des Wünschens ausmacht, ist schwer zu fassen. Dies nicht zuletzt, weil es eine enge Beziehung zum Unbewussten aufweist, das vom Bewusstsein allenfalls indirekt zu erfassen ist. Das Wünschen entzieht sich immer wieder einer exakten Bestimmung; wer glaubt, diese erreicht zu haben, hat es bestimmt nicht wirklich verstanden.

Die Frage nach dem Wesen des Wünschens verbindet sich nahezu automatisch mit der Suche nach der Erfüllung von Wünschen: Man möchte wissen, wie man glücklich wird. Diese Suche ist sehr enttäuschungsanfällig, nicht nur weil die Realität die Erfüllung von Wünschen oft nicht zulässt, sondern auch weil, wie noch gezeigt werden soll, etwas zum Wünschen Gehörendes seiner Erfüllung entgegensteht. Wer Anleitungen zur Wunscherfüllung sucht, muss deshalb vom Folgenden wahrscheinlich enttäuscht werden.

Zur Psychoanalyse des Wünschens

I

Es ist eine zentrale Einsicht von Freuds Psychoanalyse, dass der Mensch als wünschendes Wesen begriffen werden muss.⁴ In seiner „Traumdeutung“ hat Freud aufgezeigt, dass Träume Wunscherfüllungen sind, dass also das Seelenleben während des Schlafes vom Wunsch bestimmt ist. Tagträume, die uns im Wachleben Entlastung von der Realität gewähren, leben nach Freud von egoistischen Wünschen. In seiner Neurosenlehre hat er sichtbar gemacht, dass sich in den Symptomen seelischer Erkrankungen nicht nur vergangene, unbewusst gewordene schmerzliche Erfahrungen niederschlagen, sondern dass diese in ihnen immer nur als vom Wunsch korrigierte wiederkehren. Für Freud „gipfelt die Theorie aller psychoneurotischen Symptome in dem einen Satz, dass auch sie als Wunscherfüllungen des Unbewussten aufgefasst werden müssen.“⁵ In der Welt der Religion sieht Freud ein illusionäres Wünschen am Werk, die Kunst ist ihm Ausdruck einer mit Hilfe der Phantasie geschaffenen Wunschwelt. Auch wo wir, um unser Überleben zu sichern, dem Realitätsprinzip gehorchen, sind wir Freud zufolge keineswegs der Sphäre des Wünschens entkommen. Unser Wünschen hat sich dort allenfalls so gewandelt, dass es unter Berücksichtigung der Realität Erfüllung sucht. Die Macht des Wünschens hängt für Freud damit zusammen, dass das Unbewusste eine Art Wunschmaschine darstellt. Es ist in gewisser Weise so blöde, dass es nichts anderes kann als Wünschen und das, was es wünscht, als erfüllt darzustellen. Für das Unbewusste gilt Freud zufolge: dass es „kein anderes Ziel seiner Arbeit als Wunscherfüllung kennt und über keine Kräfte als Wunschregungen verfügt.“⁶ Da Unbewusstes unser Denken und Handeln immer mitbestimmt, sind wir nie in der Lage, dem Wünschen gänzlich zu entkommen, es lebt uns, ob wir wollen oder nicht. Wer sich besonders nüchtern vorkommt, verleugnet – von illusionären Wünschen bestimmt – die Macht des Wünschens.

Freud hat die Macht des Wünschens erkannt und akzeptiert, aber sie ist ihm wenig sympathisch. Gegen diese Macht setzt er auf Ernüchterung, auf Desillusionierung. Das hat mit seiner Vorstellung von der Wirkungsweise der analytischen Therapie zu tun, für die, formelhaft verkürzt, gelten soll: Der Neurotiker muss mit ihrer Hilfe die Wunsch- und Schreckenswelt der Kindheit verlassen, an die er fixiert geblieben ist, und ein anderes,

⁴ Vor allem der junge Freud sieht den Menschen als wünschendes Wesen, der späte Freud analysiert ihn in erster Linie als von Trieben bestimmtes Wesen. Das Verhältnis von Wunsch und Trieb ist bei Freud ungeklärt und wird auch in diesem Text nicht eingehend untersucht. Grundlegendes hierzu bei Elfriede Löchel und Heiner Menzner: Wunsch und Trieb. Versuch einer Differenzierung. Unveröffentlichtes Manuskript, Bremen 2009

⁵ Sigmund Freud: Die Traumdeutung. Gesammelte Werke II/III Frankfurt/M 1942ff, S. 575

⁶ Ebd., S. 573

realistischeres Verhältnis zu seiner aktuellen Lebenswirklichkeit finden. Er kann gesunden, indem er lernt, Phantasie und Wirklichkeit zu trennen, wo dies in der Kindheit nicht gelang. Er muss lernen, als Erwachsener das geltende Realitätsprinzip zu akzeptieren. Seine Wünsche und Triebregungen sollen der Anerkennung der Realität nicht im Wege stehen, in ihr soll möglichst ihre Erfüllung bzw. Befriedigung gesucht werden.

Freud ist besonders bestrebt, das Wünschen aus der Wissenschaft auszuschalten, um sich in ihr der Wirklichkeit zuwenden zu können. Sie soll, wie es bei ihm heißt, der „Erziehung zur Realität“⁷ dienen. „Menschlichen Gefühlsregungen und was von ihnen bestimmt wird“, soll das wissenschaftliche Denken „die ihnen gebührende Stellung einräumen“, aber sie sollen seiner anzustrebenden zukünftigen „Diktatur im menschlichen Seelenleben“ nicht im Wege stehen. „Es ist unsere beste Zukunftshoffnung, dass der Intellekt – der wissenschaftliche Geist, die Vernunft – mit der Zeit die Diktatur im menschlichen Seelenleben erringen wird.“⁸ Freud akzeptiert Wünsche zum Beispiel im Bereich der Kunst, aber von der Wissenschaft will er sie fernhalten. (Die von der Wissenschaft gewonnenen nüchternen Einsichten sollen für Freud freilich auch dabei helfen, der Erfüllung von Wünschen in der Wirklichkeit außerhalb der Wissenschaft zu dienen!) In einer extremen Formulierung Freuds soll wissenschaftliches Denken sich bemühen „individuelle Faktoren und affektive Beeinflussungen sorgfältig fernzuhalten“⁹. Es soll entsprechend einer naturwissenschaftlich geprägten Position ohne Liebe und Hass und unter Ausschaltung alles Subjektiven und des mit ihm verbundenen Wünschens nach Erkenntnis suchen.

Freud verdankt seiner naturwissenschaftlich orientierten Ausbildung einiges. Sie hat ihm geholfen, einen nüchternen Realitätssinn zu entwickeln, sie förderte sein Bestreben, sich an aufgearbeiteten Erfahrungen anstatt an bloßen Spekulationen zu orientieren. Freud hat sich aber in seiner wissenschaftlichen Praxis nicht an derartige, vom naturwissenschaftlichen Denken beeinflusste Postulate gehalten. Psychoanalytische Erkenntnis ist auf ein lebendiges Subjekt angewiesen, das sich phantasievoll in psychologische Suchbewegungen einbringt. Freuds psychoanalytische Entdeckungen sind an seine Selbstanalyse und den Reichtum seiner Subjektivität gebunden. Freud, der Propagandist des naturwissenschaftlichen Denkens, hat es deshalb an anderer Stelle auch als seinen ‘Lebenstriumph’ bezeichnet, dem naturwissenschaftlichen Denken entkommen zu sein. Dass er auf dogmatische Art ein naturwissenschaftliches Erkenntnisideal propagiert, das sich keineswegs so schlicht an Realität orientiert und von subjektiver Willkür nicht so frei ist, wie es ihm scheint,¹⁰ ist mit seiner Frontstellung gegen die Religion verbunden. Die oben aufgeführten Zitate entstammen religionskritischen Ausführungen von Freud, in denen er zugleich ein wissenschaftliches Weltbild propagiert.

Die Religion ist für Freud der Feind, gegen den er sich als der wissenschaftlichen Aufklärung verpflichteter Intellektueller positioniert, um als solcher seine Identität zu finden. Er sieht die Religion als zu bekämpfende Wunschwelt an, die auf Illusionen basiert, gegen die er eine Position stark machen will, die dem Wünschen durch eine nüchterne Realitätsorientierung entkommt. Diese soll die von ihm vertretene wissenschaftliche Position zugleich von der spekulativen Philosophie und der Dichtung abgrenzen. Aufgrund dieser Frontstellung entzieht er die Rolle des Wünschens in der Wissenschaft weitgehend dem Nachdenken. Seine

⁷ Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion. GW XVI, S. 372

⁸ Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XV, S. 185

⁹ Ebd., S. 184

¹⁰ Siehe hierzu Gerhard Vinnai: Zur Kritik der experimentellen Psychologie. In: Die Austreibung der Kritik aus der Wissenschaft. A.a.O., S. 43. Drs.: Die Wiederkehr des Zwangsneurotischen in der Wissenschaft. In: Jesus und Ödipus. Onlinetext a.a.O., S. 226ff

Fixierung an seinen religiösen Gegner hat ihn daran gehindert, das Verhältnis von Wunsch und Wissenschaft genauer zu untersuchen. Da er bei seinen gefährlichen psychoanalytischen Suchbewegungen einen Halt in einem wissenschaftlichen Weltbild brauchte, hat er die psychoanalytische Kritik nicht auf dieses und damit seine eigene Praxis angewendet. Er blockiert damit eine Psychoanalyse des theoretischen Denkens, die den Einfluss unbewusster Wünsche und Triebregungen auf dieses sichtbar und bearbeitbar machen könnte. Im nächsten Abschnitt dieses Textes soll das Nachdenken hierüber angeregt werden, indem das Verhältnis von Psychoanalyse und Religion, anders als es Freud sieht, interpretiert wird.

Der Wunsch, das Wünschen aus der Wissenschaft zu vertreiben, ist kaum zu erfüllen und man kann diesem Bemühen mit Adorno entgegenreten, bei dem es in „Minima Moralia“ heißt: „Der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt.“¹¹ Es soll deshalb im Folgenden der Freud, der die Macht des Wünschens erkannt hat, mit dem Freud konfrontiert werden, der als Propagandist der Nüchternheit auftritt. Das Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Polen des Denkens, das nicht nur bei Freud auftaucht, sollte als produktives verstanden werden. Das kritische Denken lebt, wie zu zeigen versucht wird, von diesem Spannungsverhältnis.

Für Freud gilt als Ziel des wissenschaftlichen Denkens: „Sein Bestreben ist, die Übereinstimmung mit der Realität zu erreichen, das heißt mit dem, was außerhalb von uns, unabhängig von uns besteht. [...] Diese Übereinstimmung mit der realen Außenwelt heißen wir Wahrheit.“¹² Für die kritische Gesellschaftstheorie, die dialektisches Denken in sich aufgenommen hat, ist Wahrheit aber nicht nur ein Problem des theoretischen Denkens, das die Realität richtig widerspiegeln will, indem sie diese mit Hilfe einer organisierten Erfahrungsgewinnung prüft. Wahrheit und Unwahrheit, Richtigkeit und Falschheit zeichnen für sie auch die Verfasstheit der Realität aus. Sie sind damit zugleich auch mit etwas verbunden, was in utopischer Perspektive über die erfahrbare Realität hinausweist. Zur sozialen Realität gehört für die kritische Theorie auch das, was diese zu sein beansprucht. Die bestehende Gesellschaft etwa hat den Anspruch, Demokratie, Chancengleichheit, Frieden oder nach Art. 1 des Grundgesetzes die „freie Entfaltung der Persönlichkeit“ verwirklichen zu können und zu wollen.¹³ Sie wird damit umso wahrer, je mehr sie die gesellschaftliche Praxis diesem ihrem Anspruch annähert und die Nichtübereinstimmung mit diesem ihrem Anspruch zeigt ihre Falschheit. Die Suche nach Wahrheit ist also mit der Hoffnung verknüpft, dass sich etwas von den Versprechen verwirklichen lässt, die über die bestehenden Verhältnisse hinausweisen. Adorno formuliert es so: „Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint. Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken, und es ist eine kardinale Unwahrheit, das als schlecht erkannte Dasein für die Wahrheit auszugeben, nur weil es einmal erkannt ward.“¹⁴

¹¹ Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Frankfurt/M 1962, S. 158. Dass der Wunsch, den Vater, mit dem mancherlei Wunschphantasien verschränkt sind, während des Ödipuskomplexes zu töten, für die Entwicklung der Vernunft wichtig ist, soll hier kritisch angemerkt werden.

¹² Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. A.a.O., S. 184

¹³ Zum Kern des bürgerlichen Rechtsstaates gehört die Vertragsfreiheit, die freie und gleiche Individuen impliziert. Da Freiheit und Gleichheit in der gesellschaftlichen Praxis immer nur ansatzweise realisiert sind, haben die verfassungsmäßig garantierten Grundrechte, die gesellschaftliche Ansprüche formulieren, immer einen utopischen Horizont, der eine Kritik des Bestehenden enthält.

¹⁴ Adorno: Minima Moralia. A.a.O., S. 123

Der Philosoph Lichtenberg schrieb 1772: „Im Jetzigen muss das Künftige schon verborgen liegen. Das heißt Plan. Ohne dieses ist nichts in der Welt gut.“¹⁵ Kritisches Denken sollte sich nicht nur an die Realität binden, wie sie ist, sondern auch das suchen, was sie sein könnte und sollte. Es hat sich nicht nur für Wirklichkeiten, sondern auch für Möglichkeiten zu interessieren. Zum Bestehenden gehören immer auch die Möglichkeitsräume, die es in sich trägt. Die lebendige geistige und körperliche Praxis der Mitglieder der Gesellschaft, die die vorhandene soziale Realität erzeugt hat, enthält, von sozialen Fesseln befreit, das Potential, Möglichkeiten hervorzubringen und sie in neue Wirklichkeiten zu verwandeln. Mit seiner Suche nach Möglichkeiten, deren Verwirklichung nie oder zumindest nie ganz gesichert ist, überschreitet kritisches Denken die Grenzen einer sich als exakt verstehenden Wissenschaft. Das Noch-Nicht einer tendenziell offenen Zukunft entzieht sich der präzisen Erfassung. Kritisches Denken sollte offene Suchbewegungen hin zum Besseren ermöglichen, es muss freilich zugleich auch nüchtern erkennen, welche Kräfte es ermöglichen könnten und wer oder was seiner Verwirklichung entgegensteht. Es hat den ‘Wirklichkeitssinn’ und zugleich auch den „Möglichkeitssinn“ (Musil, Mann ohne Eigenschaften) zu fördern. Der „Möglichkeitssinn“ hat auf der psychologischen Ebene nicht nur eine Verbindung mit den intellektuellen Fähigkeiten des Ichs, er hat auch eine Beziehung zur Macht des Wünschens.

II

Was kennzeichnet nach Freud den Wunsch? Freud hat festgestellt, dass die Wünsche der Erwachsenen immer in Wünschen von Kindern wurzeln, dass sie immer eine Art Ersatz für frühe Wünsche darstellen. Das Kleinkind erlebt, noch bevor es im engeren Sinn ein Subjekt geworden ist, der „Traumdeutung“ zufolge, unter dem Einfluss der pflegenden Eltern grundlegende Befriedigungserfahrungen, die innere Reize aufheben. Diese Befriedigungserfahrungen verbinden sich in der entstehenden Psyche mit bestimmten Bildern, die als Gedächtnisspuren in der Psyche ihren Niederschlag finden. Der Wunsch zielt nun darauf, diese mit Befriedigungserfahrungen verknüpften Bilder wieder hervorzurufen, eine „Wahrnehmungsidentität“¹⁶ zu erleben. Der Wunsch zielt damit, wie Freud meint, „eigentlich“ darauf, „die Situation der ersten Befriedigung wiederherzustellen“¹⁷. Das Kind versucht zu Beginn seines Lebens, diese Erfahrungen halluzinatorisch, also durch seine Phantasietätigkeit zu erzeugen. Der Wunsch, der dergestalt Erfüllung mit Hilfe eines imaginierten Erinnerungsbildes sucht, erlaubt es, einen Mangel an realer Befriedigung für einige Zeit zu überbrücken. Er erzeugt einen von körperlichen Bedürfnissen und versorgenden Elternfiguren ein Stück weit abgelösten psychischen Raum, in dem sich Anfänge von Subjektivität bilden können. Er erlaubt es, sich wenigstens einige Zeit von der Realität zu lösen, bis diese sich wieder Geltung verschafft. Das Kind muss dann die schmerzliche Erfahrung machen, dass es mit Hilfe seiner Wunschproduktion an der Realität scheitert, weil es zwar mit ihrer Hilfe vorübergehend Lust und Spannungsabbau, aber keine wirkliche Bedürfnisbefriedigung erlangen kann. Halluzinierte Wunscherfüllung und die Suche nach einer Triebbefriedigung, die Lebensnotwendigkeiten zur Geltung bringt, sind hier nicht in Einklang zu bringen, sie wirken gegeneinander.¹⁸ Das Kind muss deshalb ein Ich entwickeln, das den Wunsch zum Denken und zur Realitätsprüfung in Beziehung setzen kann. Es muss lernen, zwischen Wunsch und Wirklichkeit zu unterscheiden, das Fehlen von Gewünschtem zu ertragen und dieses symbolisch zu fassen. Die von Wünschen und Triebregungen ausgehende Erregung kann schließlich, in einer späteren Entwicklungsphase, darauf drängen,

¹⁵ Georg Christoph Lichtenberg: Sudelbücher. Wiesbaden 2006, S. 148

¹⁶ Freud: Die Traumdeutung. S. 571

¹⁷ Freud: Die Traumdeutung. S. 571

¹⁸ Siehe hierzu Löchel und Menzner: Wunsch und Trieb. A.a.O.,

die Realität mit Hilfe des Denkens und Handelns so zu verändern, „dass die reale Wahrnehmung des Befriedigungsobjekts“¹⁹ gesucht werden kann.

Das bedeutet aber keineswegs, dass ursprüngliche Wünsche, die ohne Berücksichtigung der Realität Erfüllung suchen, ganz verschwinden, sie werden vielmehr ins Unbewusste verbannt und haben von dort aus weiterhin Einfluss. Es gilt für Freud: „Dass die unbewussten Wünsche immer rege bleiben. Sie stellen Wege dar, die immer gangbar sind, sooft ein Erinnerungsquantum sich ihrer Erregung bedient. Es ist sogar eine hervorragende Besonderheit unbewusster Vorgänge, dass sie unzerstörbar bleiben. Im Unbewussten ist nichts zu Ende zu bringen, ist nichts vergangen und vergessen.“²⁰ Die unbewussten Wünsche wirken auf alle späteren seelische Regungen ein: „Diese unbewussten Wünsche stellen für alle späteren seelischen Bestrebungen einen Zwang dar, dem sie sich zu fügen haben, den etwa abzuleiten und auf höher stehende Ziele zu lenken, sie sich bemühen dürfen“²¹.

Das Wünschen, das wir üblicherweise mit Erwartung und Hoffnung verbinden, das Distanz zur Realität schafft und eine andere Realität sucht, ist bereits ein hochentwickeltes, von einer frühen Wunschmechanik abgezwigtes Vermögen, das ihr aber nie ganz entkommen kann. Das ans Bildliche gebundene Wünschen des Primärprozesses wird in der psychischen Entwicklung erst verspätet von sekundären psychischen Vorgängen erreicht, die, verbunden mit Bewusstsein, Sprache und Realitätsprüfung, dem Wünschen eine andere Qualität verleihen, sie können dieses deshalb nie völlig domestizieren. „Infolge dieses verspäteten Eintreffens der sekundären Vorgänge bleibt der Kern unseres Wesens, aus unbewussten Wunschregungen bestehend, unfassbar und unhemmbar.“²² Ein großer Bereich des Erinnerungsmaterials, das in das frühe Wünschen eingegangen ist, das später fortwirkt, bleibt dem Bewusstsein, und damit der Bearbeitung durch dieses unzugänglich.

Die primäre, im Unbewussten fortwirkende Art des Wünschens, lässt ständige Verschiebungen der energetischen Besetzungen des Erinnerungsmaterials zu, das sich dort niedergeschlagen hat, und duldet es, dass dieses durch Prozesse der Verdichtung auf vielfältige Weise kombiniert wird. Aber sie hat, trotz ihrer Beweglichkeit, etwas Mechanisches, Automatisiertes und, da sie nur erfüllte Wünsche kennt, auch etwas Blindes. Erst entwickelte Formen des Bewusstseins erlauben ein Wünschen, das das Spannungsverhältnis zwischen Wunsch und Realität kennt, und dem Ich helfen kann, soziale Möglichkeiten auf kreative Art zu erschließen. Aber die Basis dieser Art des Wünschens bleibt immer ihre unbewusst fortwirkende primärprozesshafte Variante.

Weil es ursprüngliche Befriedigungserlebnisse nicht wiederfinden kann, muss alles spätere Wünschen – und das ist entscheidend – seine Erfüllung notwendig tendenziell verfehlen. Freud weist deshalb darauf hin, dass das sexuelle Begehren, das unbewusst immer mit Wünschen aus der Kindheit verknüpft ist, nie eine vollständige Befriedigung finden kann. Er formuliert bezogen auf dieses: „Wenn das ursprüngliche Objekt einer Wunschregung infolge einer Verdrängung verlorengegangen ist, so wird es häufig durch eine unendliche Reihe von Ersatzobjekten vertreten, von denen doch keines voll genügt.“²³ Es gibt allenfalls den erfüllten Augenblick, der vom verlorenen Kinderglück lebt, aber gegen die Macht der Realität nicht dauerhaft bestehen kann. Jede Wunscherfüllung bleibt tendenziell hinter dem zurück, worauf das ursprüngliche Wünschen zielt und kann deshalb nie ganz befriedigen. Weil das

¹⁹ Freud: Die Traumdeutung. S. 604

²⁰ Ebd., S. 583

²¹ Ebd., S. 609

²² Freud: Die Traumdeutung. S. 609

²³ Freud: Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. GW VIII, S. 90

ursprüngliche Wünschen in der Realität nicht erfüllt werden kann und zugleich unsterblich im Unbewussten fortwirkt, entwickelt sich ein späteres Wünschen, das dem Mangel nie ganz entkommen kann, das immer erneut auf der Suche nach der Erfüllung ist. Der ursprüngliche Verlust mündet in eine unabschließbare Kette von Ersatzbildungen. Was Freud in Bezug auf die Triebbefriedigung formuliert, gilt, in verwandter Gestalt, auch für die Wunscherfüllung:

„Der verdrängte Trieb gibt es nie auf, nach seiner vollen Befriedigung zu streben, die in der Wiederholung eines primären Befriedigungserlebnisses bestünde; alle Ersatz-, Reaktionsbildungen und Sublimierungen sind ungenügend, um seine anhaltende Spannung aufzuheben, und aus der Differenz zwischen der gefundenen und der geforderten Befriedigungslust ergibt sich das treibende Moment, welches bei keiner der hergestellten Situationen zu verharren gestattet, sondern nach des Dichters Worten ‘unbändig immer vorwärts drängt’ (Mephisto Faust I).“²⁴

Das unablässig treibende Moment des Wünschens führt zu mit Unlust und Leid verbundenen Spannungen, die keine Wunscherfüllung dauerhaft zu beseitigen vermag. Deshalb wirkt in der Psyche ein Drang, sie aufzuheben, Reizlosigkeit zu erzeugen, endlich Ruhe zu finden. Diese Kraft, die auf Spannungslosigkeit zielt, kann man mit Freuds Begriff des Todestriebs verbinden. Das endlos drängende Wünschen und Begehren, das zum Leben gehört und ihm seine Lebendigkeit verleiht, vermag letztlich nur der Tod aufzuheben. Die spannungslose Glückseligkeit, die die Erfüllung aller Wünsche verspricht, ist nicht, oder zumindest nicht längere Zeit zu erreichen; – es bleibt nur ihr negatives Gegenbild, der Tod.

Eine andere, von Freud ausgehende Interpretation, will, im Gegensatz hierzu, deutlich machen, dass es ein ursprüngliches Wünschen, wie das, welches eben behandelt wurde, in der Psyche nicht gibt. Für diese stellen Wünsche, die als ursprüngliche erscheinen, immer bereits eine nachträgliche psychische Produktion dar. Der Wunsch zielt, wie wir gesehen haben, nach Freud auf das Wiedererscheinen der Wahrnehmung, welche mit der Situation der Befriedigung eines ersten Bedürfnisses verknüpft war. Dieses Wiedererscheinen, als eine Wiederholung, unterscheidet sich aber vom ursprünglich Erfahrenen: Zur Wiederholung gehört immer auch die Differenz zu diesem. Das Ursprüngliche gibt es deshalb immer nur als unfassbares: Das erste Objekt des Wunsches ist deshalb ein konstitutiv verlorenes. Das bedeutet, dass das Psychische sich zuallererst in einer Suchbewegung manifestiert, die auf Wiederholung zielt, und damit dem, was geschehen ist, immer erst nachträglich Bedeutung und Sinn verleiht.²⁵ An eine erste Wiederholung im Bereich des Wunsches schließen sich spätere an, die sie variieren und dabei zugleich dem Früheren, durch Umschriften, neue Bedeutungen verleihen können. Unter dem Einfluss gegenwärtigen Wünschens werden so die ‘großen Kinderwünsche’ gewissermaßen mit Hilfe der Rückprojektionen von Erwachsenen

²⁴ Freud: Jenseits des Lustprinzips. GW XIII, S. 44f. Auch der Trieb kommt nie ganz an sein Ziel, auch er erreicht nie ein Objekt, das volle Befriedigung gewährt. Seine primären familiären Objekte verfallen dem Inzesttabu, was, Freud zufolge, dazu zwingt, einen Ersatz für sie in Gestalt außerfamiliärer Objekte zu suchen, die nie ganz befriedigen können. Laplanche hat in seiner „allgemeinen Verführungstheorie“ darauf hingewiesen, dass der Trieb sich unter dem Einfluss verführender Eltern so konstituiert, dass für die überwältigende Erregung, die sie im Kind hervorrufen, immer erst nachträglich, unter dem Einfluss späterer Ereignisse, eine Bedeutung geschaffen werden kann. Das hat zur Konsequenz: „Die Objekte, die wieder gefunden werden könnten, sind nicht die Quellobjekte der Erregung und können nicht die Befriedigung verschaffen von Spannungen und Erregungen, die erst in ihrer Nachfolge entstanden sind.“ (Löchel und Menzner: Wunsch und Trieb. A.a.O., S. 11)

²⁵ Siehe hierzu Christine Kirchhoff: Zeit und Bedeutung. Zur Aufschlusskraft des psychoanalytischen Konzepts der Nachträglichkeit. Dissertation Universität Bremen, 2007. Lili Gast: „Ein gewisses Maß an Unbestimmtheit“. Anmerkungen zum freudschen Erkenntnisprozess. In: Elfriede Löchel / Insa Härtel: Verwicklungen. Psychoanalyse und Wissenschaft. Göttingen 2006, S. 12ff

nachträglich immer wieder neu erzeugt und bestimmen dann umgekehrt wieder das gegenwärtige Wünschen. Das Wünschen trägt so den Charakter einer endlosen Produktion, die nie ein letztes Ziel und damit seine volle Erfüllung finden kann.

Bei Freud lassen sich zwei Konstruktionen in Bezug auf die Logik des Wunschs ausmachen. Die eine betont das Fortwirken eines ursprünglichen Wunschs, die andere seinen immer nachträglichen Charakter. Dass diese beiden widersprüchlichen Erklärungsmuster bei Freud nebeneinander bestehen, ist kaum nur schlicht einer intellektuellen Inkonsistenz Freuds zuzurechnen. Der Widerspruch verweist wohl auf ein in der Sache liegendes Problem, das bisher keine befriedigende, eindeutige theoretische Lösung gefunden hat und vielleicht auch gar nicht zulässt. Hier ist noch ein weiteres Nachdenken notwendig. Was als Ursprüngliches erscheint, ist wohl immer eine nachträgliche Konstruktion, aber die Theorie ist wahrscheinlich auf die Annahme von etwas Ursprünglichem angewiesen, das auf Nachträgliches Einfluss nimmt. Unbewusstes, das hier angesprochen wird, ist nie direkt zugänglich, es ist uns nur vermittelt über das Bewusstsein zugänglich: Das lässt immer einige Rätselfragen über sein Wesen offen.

In der Unfähigkeit des Wunschs, auf Verlorenes ganz zu verzichten, wurzelt das Leiden am Ungenügen der Realität. Dieses Leiden kann zur Flucht in das innere Kloster der Neurose führen, wo unbewusst verbissen auf seiner Erfüllung beharrt wird. Es kann zur süchtigen Fixierung an eine Erfüllung versprechende Ersatzwelt führen, wie sie etwa die Werbung zur Verfügung stellt, die mit jeder neuer Warengattung die endliche Erfüllung verspricht. Es kann dazu drängen, unliebsame Realitäten, die dem Wünschen widersprechen, zu verleugnen und sie durch illusionäre Wunschwelten zu ersetzen. Das Wünschen kann dann auf fatale Art gesellschaftliche Katastrophen begünstigen. Das zeigt zum Beispiel der Nationalsozialismus, der von einer von Phantasmen bestimmten illusionären Wunschwelt lebt. Alles Gute, dem man sich zurechnet, ist für seine Anhänger mit dem Phantasma eines deutschen Volkskörpers vereint, der emotionale Nähe stiftet und Menschen verbindet. Eine Vereinigung, die damit verknüpft ist, dass alles Böse, Asoziale und Zerstörerische im Phantasma des Juden und anderer 'Fremder', mit fatalen Folgen für diese deponiert wird. Man kann das 'Dritte Reich' als eine Organisation des wahnhaften Kampfes gegen die Realität interpretieren, der der Macht des Wunschs eine tödliche Gewalt verleiht.²⁶

Aber die Dynamik des Wunschs kann unter günstigen Umständen auch auf ein gereiftes Ich treffen, das sie zu nutzen versteht. Ein solches Ich hat es gelernt, Umwege bei der Suche nach der Erfüllung von Wünschen zu ertragen, indem es ihm gelungen ist, Versagungen und Niederlagen, ebenso wie Erfahrungen von Glück und Erfolg produktiv zu verarbeiten. Es kann sich deshalb, wo sich die äußere Realität der Erfüllung von Wünschen zu sehr sperrt, darum bemühen, sie gemäß eigenen, vom Intellekt bearbeiteten Wünschen zu verändern. Das Wünschen kann sich dabei mit sozialen Interessen verbinden, die auf eine freiere, gerechtere und solidarischere Gesellschaft drängen. Das nie ganz erfüllbare Wünschen liefert, wenn es sich mit entsprechenden Strukturen des Ichs und gelingenden sozialen Beziehungen zu verbinden vermag, einen Motor für intellektuelle und ästhetische Kreativität, für die Suche nach sozialen Veränderungen, für die Weigerung, menschenfeindliche Realitäten zu akzeptieren. In der Dynamik des Wunschs ist enthalten, dass die Menschen nie das Paradies auf Erden erleben können. Aber es ist nicht ausgeschlossen, dass sich Wunsch und Wirklichkeit, ebenso wie Wünschen und Vernunft und Wünschen und Handeln so zu einander in Beziehung setzen lassen, dass das Wünschen seine zerstörerischen Komponenten nicht zu

²⁶ Siehe hierzu Gerhard Vinnai: Hitler – Scheitern und Vernichtungswut. Zur Genese des faschistischen Täters. Gießen 2004

entfalten vermag und daraus eine veränderte soziale Realität entspringt, die zwar nicht alle Wünsche erfüllt, aber manche von ihnen ihrer Erfüllung näher bringen kann.

III

Das Wünschen zielt nicht nur auf Objekte, die sich der äußeren Welt zuordnen lassen, es verbindet sich auch mit dem eigenen Selbst. Es ist auch auf das bezogen, was die Psychoanalyse als Ichideal bezeichnet. In der Psyche ist ein narzisstisch besetzbare Ideal wirksam, das für das Ich Vorbildcharakter hat und mit dem der Wunsch nach seiner Realisierung verbunden ist. Freuds Äußerungen über das Ichideal sind widersprüchlich, seine Beziehung zum Über-Ich wird von ihm nicht eindeutig bestimmt. Es wird hier nur, auf knappe Art, eine mögliche Interpretationslinie vorgestellt.²⁷

Das Ichideal entsteht, Freuds Text „Zur Einführung in den Narzissmus“²⁸ zufolge, während der Phase des primären Narzissmus. Während dieser Entwicklungsphase wird das eigene Ich vom Kind, das sich als Ein und Alles der Mutter, als ‘her majesty the baby’ erfährt, idealisiert und mit omnipotenten Eigenschaften ausgestattet. Dieser Narzissmus ist zum Scheitern verurteilt, wirkt aber in anderer Gestalt im Ichideal fort. Was der Mensch „als sein Ideal vor sich hin projiziert, ist der Ersatz für den verlorenen Narzissmus seiner Kindheit, in der er sein eigenes Ideal war.“²⁹ Unter dem Einfluss elterlicher Versagungen und elterlicher Kritik geht die Phantasie eigener narzisstischer Allmacht und Vollkommenheit verloren und wird auf idealisierte elterliche Objekte verschoben, die dann als vollkommen gelten. Durch die Identifizierung mit ihnen entsteht dann das Ichideal, mit dem Wünsche verknüpft sind, die in einem unaufhebbaren Spannungsverhältnis zu den Möglichkeiten des kindlichen Ichs stehen. Dieses Spannungsverhältnis bleibt in der Psyche, verbunden mit dem Wunsch, es aufzuheben, bestehen. „Das Ich-Ideal erscheint hier als der Ersatz der primär-narzisstischen Vollkommenheit, aber als ein Ersatz, der vom Ich getrennt ist durch einen Abstand, eine Kluft, die der Mensch immer wird zu beseitigen versuchen.“³⁰ Dieses Spannungsverhältnis bestimmt die weitere Entwicklung des Ichs. Freud bemerkt: „Die Entwicklung des Ichs besteht in einer Entfernung vom primären Narzissmus und erzeugt ein intensives Streben, diesen wieder zu gewinnen. Die Entfernung geschieht vermittels der Libidoverschiebung auf ein von außen aufgenötigtes Ichideal, die Befriedigung durch die Erfüllung dieses Ideals.“³¹ Das Ichideal kann im Laufe der Lebensgeschichte verschiedene Inhalte und Erscheinungsformen zeigen, aber hinter diesen verbirgt sich das fortwirkende fundamentale Streben, eine verlorene scheinbare Vollkommenheit wieder zu erlangen.

Auch hier lässt sich, ähnlich wie beim auf äußere Objekte bezogenen Wünschen, fragen, ob es einen primären Narzissmus, der ursprünglichen Charakter hat, überhaupt gibt. Liegt hier nicht eine nachträgliche psychische Bildung vor, die auf idealisierte Anfänge projiziert wird? Wird hier nicht nachträglich, als psychische Stütze, ein Gefühl der Omnipotenz und Vollkommenheit erzeugt, das mit einem unfassbaren, für immer verlorenen Anfang in einer Einheit mit der Mutter verbunden wird? In jedem Fall ist auch nach einer solchen Konstruktion die spätere Erfüllung eines als ursprünglich angesehenen narzisstischen Wunsches unmöglich. Das Bestreben, die Spannung zwischen dem narzisstisch besetzten Ichideal und der Wirklichkeit des Ichs aufzuheben, provoziert immer neue Mühen, führt aber

²⁷ Siehe zum Folgenden Heike Schnoor: Psychoanalyse der Hoffnung. Heidelberg 1988 und Janine Chasseguet-Smirgel: Das Ichideal. Frankfurt/M 1987

²⁸ Freud Einführung in den Narzissmus. GW X, S. 137ff

²⁹ Ebd., S. 161

³⁰ Chasseguet-Smirgel, a.a.O., S. 13

³¹ Freud: Zur Einführung in den Narzissmus. GW X, S. 167f

fast nie, und vor allem nicht auf Dauer, zu einem wirklich befriedigenden Erfolg. Auch dieses Wünschen ist, wie alles Wünschen, mit einem unaufhebbaren Mangel verschränkt, der seiner Erfüllung entgegenwirkt.

Ähnlich widersprüchliche Konsequenzen, wie die auf die äußere Realität bezogenen Wünsche, können die mit dem Ichideal verbundenen, also auf das eigene Ich bezogenen Wünsche zeitigen. Das Leiden an der Spannung zwischen Ichideal und Ich kann das Bestreben wecken, ihr auf regressive Art auszuweichen, unter Anknüpfung an den primären Narzissmus, bzw. den Wunsch nach Wiedervereinigung mit als allmächtig erfahrenen Elternfiguren. Mit Hilfe von Größenphantasien, die eigenen Wünschen entspringen, kann sich das Ich dann Fähigkeiten zuschreiben, die seinen realen Möglichkeiten nicht entsprechen. Die Schwäche des Ichs wird mit Hilfe dieser Selbstüberschätzung verleugnet, die der Abwehr der mit ihr verbundenen Ängste dient. Der einem Größenwahn verfallene Psychotiker bringt diese Disposition besonders deutlich zum Ausdruck.

Die Unfähigkeit des Ichs, sich den Anforderungen des Ichideals zu stellen, kann auch dazu führen, dass Führerfiguren gesucht werden, die an die Stelle des Ichideals treten und die Vereinigung von Ich und Ichideal versprechen.³² Sie sollen, indem man sich mit ihnen identifiziert, stellvertretend für das Ich, mit dem Ichideal verbundene Wünsche erfüllen. Sie stehen für das, was man gerne sein, haben oder können möchte, und ersparen so eigene Anstrengungen, sich durch das Ringen um Erfüllung eigener Ideale fortzuentwickeln. Das kann schreckliche Folgen haben, wie das Beispiel des Nationalsozialismus zeigt. In ihm sorgte die Bindung an das Phantasma des faschistischen Führers Adolf Hitler, das an die Stelle des Ichideals bzw. früher idealisierter Elternimages von Vielen trat, für kollektive Regressionen zu infantilen Abhängigkeiten mit fatalen Folgen. Wo der Führer an die Stelle des Ichideals von Vielen tritt, kann zugleich eine „primäre Masse“ erzeugt werden. „Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt haben und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.“³³ In einer solchen Masse kann es zu einer Verschmelzung von Ich, Ichideal, und dem Phantasma eines allmächtigen primären mütterlichen Objekts kommen, das auf das nationale Kollektiv projiziert wird, was die Illusion einer „narzisstischen Himmelfahrt“³⁴ erzeugt. Alles, was die scheinbare Erfüllung dieser Illusion störte, der Viele im 'Dritten Reich' anhängen, sollte beseitigt werden: Das erzeugte Gewalt gegen die, die als Abweichler galten.

Die Spannung zwischen Ich und Ichideal muss aber keineswegs nur rückwärtsgerichtete, regressive Tendenzen fördern, sie kann auch die Fortentwicklung eines Ichs begünstigen, wenn es sich um eine progressive Annäherung an sein Ideal bemüht. Wo regressive Bewegungen, die auf Vergangenes gerichtet sind, nicht ans Ziel der Wünsche führen, können sie, unter günstigen Umständen, in progressive verwandelt werden, die Emanzipationsprozesse anstoßen. Dazu muss das auf das eigene Selbst bezogene Wünschen mit Hilfe des Über-Ichs und durch Arbeit und soziale Beziehungen so mit der Realität verbunden werden, dass die Flucht in Illusionen abgewehrt werden kann. In das Ichideal geht das mit der Vergangenheit verbundene Wünschen des primären Narzissmus bzw. das nach einer Vereinigung mit idealisierten Primärobjecten der Kindheit ein. Dieses Wünschen ist, wo die mit Abwehrkräften verbundene Selbsterhaltung zur Geltung kommt, zum Scheitern verurteilt, es kann aber durch ein anderes, reiferes ersetzt werden, das, verknüpft mit Denken

³² Siehe hierzu Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. GW XIII S. 71ff

³³ Ebd., S. 108

³⁴ Chasseguet-Smirgel, a.a.O., S. 86

und Handeln, in gewandelter Gestalt Erfüllung in der Zukunft verspricht. Einen mehr oder weniger langen, mit unvermeidbaren Niederlagen verbundenen Umweg zum angestrebten Erreichen von Idealen aushalten zu können, macht eine Freiheit des Subjekts aus. Die Loslösung von frühen Bindungen und mit ihnen verklammerten Wünschen erlaubt neue Beziehungen und mit ihnen verbundene Identifikationen, die das Ichideal und Ich so verändern können, dass die Annäherung zwischen beiden in der Zukunft leichter möglich erscheint. Ein Ichideal und ein Ich, die durch die Verarbeitung von erlebten Versagungen und erreichten Erfolgen gereift sind, können dies erleichtern. Obwohl das Ziel der Versöhnung von Ich und Ichideal nie vollständig und vor allem nie auf Dauer zu erreichen ist, kann das Bemühen, es zu erreichen, doch Wandlungen des Subjekts hervorrufen, die seine Möglichkeiten zu Erneuerung und Fortentwicklung und damit seine Lebendigkeit ausmachen.

Abschließend kann man über das Verhältnis von Wünschen und äußerer und innerer Wirklichkeit formulieren: Vor einer versagenden Realität kann die Psyche in einer Wunschwelt Schutz suchen. Dies kann zur Flucht in infantile Formen des Wünschens führen und illusionäre Wunschwelten erzeugen, die die Erkenntnis und eine produktive Auseinandersetzung mit der Realität blockieren. Aber die Ausweichbewegung in die Welt des Wünschens, die Entlastung vom Realitätsdruck gewährt, kann auch die Kraft verleihen, Distanz zur Realität zu gewinnen und neue Möglichkeitsräume zu entdecken. Regressionen in das Reich des Wünschens, die die Fesselung des Ichs an die Realität lockern, können durchaus sinnvoll sein, wenn sie Entlastung von der Realität so gewähren, dass man dieser anschließend mit einem gewandeltem Realitätsinn begegnet, der neue Möglichkeitsräume öffnet. Für Freud gilt: „Wir wissen, dass wir die Aufgabe haben, das Hervortreten einer Wunschphantasie mit einer Versagung, einer Entbehrung im realen Leben in Zusammenhang zu bringen.“³⁵

Die Wunschphantasie ist also an eine versagende Realität gebunden und will sich zugleich von ihr lösen. Dieser Versuch der Loslösung kann dazu drängen, dass einer versagenden Realität bloß ein illusionärer Kitt verschafft wird. Er kann aber auch dazu drängen, die Realität so zu verändern, dass sie dem Wunsch angenähert wird und so mit der Realität verbundene überflüssige Entbehrungen hinfällig werden. Ich fasse zusammen: Wünsche suchen mehr und Anderes, wenn sie Erfüllung suchen, als Bedürfnisse und Triebe, wenn diese nach Befriedigung streben. Wünsche erzeugen eine Art Überschuss, der sich stärker von der Realität ablösen kann. Das kann zu illusionären Wünschen führen, deren Erfüllung gänzlich unmöglich ist, aber auch Wünsche mit sich bringen, deren Erfüllung die Realität durch ihre Veränderung entgegenkommen kann.

Wunsch und Utopie

I

Menschen denken, wenn überhaupt, immer nur eine begrenzte Zeit vernünftig und realitätsbezogen. Nicht nur im Schlaf während des Träumens, sondern auch während eines großen Teils ihres Wachlebens, verfallen sie Wunschwelten. Die Tristesse ihres Alltags drängt sie zu Tagträumen, die mit einem glücklichen Familienleben, Reiseerlebnissen oder erotischen Abenteuern verbunden sind. Um der Langeweile zu entkommen, weichen sie in ästhetische Räume aus, die Künstler oder Schriftsteller mit Hilfe ihrer Wünsche geschaffen haben, oder sie lassen sich von den Illusionsmaschinen der Kulturindustrie einfangen. Vor der Erfahrung der eigenen Nichtigkeit flüchtet man in Größenphantasien, aktuelle Niederlagen

³⁵ Freud: Über einen autobiographisch berichteten Fall von Paranoia. GW VIII, S. 293

werden durch die Hoffnung auf zukünftige Erfolge erträglicher gemacht, Demütigungen finden in Rachewünschen eine Kompensation. Die Anpassung an bestehende Verhältnisse basiert nie schlicht auf der nüchternen Anerkennung von Grenzen, die einem gesetzt sind. Sie fordert es, Realitäten, die als zu bedrohlich erfahren werden könnten, im Interesse der Angstabwehr zu verleugnen, sich, um Kränkungen des Narzissmus abzuwehren, falsche Vorstellungen über eigene Möglichkeiten zu machen oder sich mit Hilfe der Phantasie seelische Fluchträume erzeugen zu können. Die schlimmen Seiten der Realität kann der Verstand nicht ununterbrochen aushalten, ohne entlastende Wunschräume müsste man ihn verlieren. Das schlechte Bestehende verlangt entweder Illusionen über sein Wesen oder Utopien, die über es hinaus wollen. Die Utopie, die eine andere Welt sucht, kann es erlauben, sich einer oft katastrophalen Realität mit mehr Bewusstsein zu stellen, weil in sie die Hoffnung eingeht, sie überwinden zu können, die sie wenigstens im Bewusstsein ein Stück weit ihrer lähmenden Übermacht beraubt. Der Glaube, dass eine andere Wirklichkeit in der Zukunft nicht ausgeschlossen ist, der sich mit einer suchenden theoretischen Vernunft verbündet hat, kann die Erfahrung von aktueller Ohnmacht erträglicher machen, ohne das Opfer des kritischen Bewusstseins zu verlangen. Die nüchterne Anerkennung der Realität kann leichter fallen, wenn die Utopie sie als veränderbar erscheinen lässt.

II

Utopien leben, psychologisch betrachtet, von Wünschen, die in einer anderen als der bestehenden Welt Erfüllung suchen. Als Utopien kann man, formelhaft verkürzt, Gedankensysteme bezeichnen, die eine bessere Realität ausmalen, die in der Zukunft praktisch realisiert werden soll. Es gibt z.B. politische, technische, medizinische, architektonische oder geographische Utopien. Ernst Bloch hat in seiner Philosophie die große Vielfalt und den großen Reichtum des utopischen Denkens vorgeführt.³⁶ Die prominenteste Variante des utopischen Denkens ist die soziale Utopie, deren einflussreichste Versionen in den letzten zwei Jahrhunderten im Rahmen der sozialistischen Bewegung entstanden sind. Im Rahmen des sozialistischen Denkens entstanden kommunitäre, betriebsdemokratische, sozialdemokratische oder kommunistische Utopien, es gibt die sozialistische Utopie, sowenig wie den Sozialismus, keineswegs nur im Singular. Mit dem Scheitern des 'real existierenden' östlichen Staatssozialismus und dem universellen Triumph des Kapitalismus hat utopisches soziales Denken nicht nur in seiner sozialistischen Gestalt, sondern ganz generell entscheidend an Kredit verloren. In der Gegenwart gelten üblicherweise die als vernünftig, die die Welt so akzeptieren wollen, wie sie ist, die nicht mehr an die Möglichkeit einer anderen Welt glauben wollen. Sie proklamieren das Ende der Utopien und die Zufriedenheit mit dem Bestehenden, an dem allenfalls noch Korrekturen vorgenommen werden sollen. Für sie ist der Geschichtsprozess mit dem Kapitalismus und der parlamentarischen Demokratie des Westens in gewisser Weise an seinem Ende angekommen. Die Nutznießer des Bestehenden erleben das gerne als ihren Sieg, diejenigen, die sich als Verlierer sehen, neigen, wie viele Intellektuelle, zur Melancholie oder verfallen einer Verzweiflung, der man durch die Flucht in illusionäre Wunschwelten, die die Religion, die Zerstreuungskultur der Unterhaltungsindustrie oder Drogen zur Verfügung stellen sollen, zu entkommen sucht.

Der proklamierte Verzicht auf Utopien hat seinen Preis: Die theoretische und praktische Kritik an sozialen Missständen verliert ihre Energie. Ernst Bloch bemerkt in einem Vortrag „Abschied von der Utopie?“:

³⁶ Besonders in Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung 3 Bde, Frankfurt/M 1967

„Dieser Abschied hat nun aber die Bedeutung, dass auch in den Nahzielen, den so außerordentlich proklamierten und gegen Fernziele ausgespielten, nichts glückt, wenn man keine Fernziele hat. Die Spannung fehlt, die Erregung fehlt, der Wille, die Begeisterung, die Leidenschaft fehlen, sich für Nahziele einfachster, praktischer Art einzusetzen, wie die stufenweise Verbesserung von Gefängnisbetten oder Mieterschutz und viel weniger humanen Dingen.“³⁷

Wo das Bestehende nicht mehr durch Utopien, die ihm entgegenstehen, im Bewusstsein an Macht verliert, erscheint es dort als so übermächtig, dass Widerstand zwecklos erscheint. Wo man nicht mehr auf ein anderes Leben setzt, das die Utopie verspricht, erscheint das Ringen um Verbesserungen in der Gegenwart nicht mehr als Vorstufe für grundlegende Veränderungen, ihm mangelt es damit an Energie und Ausdauer. Der Glaube an eine Utopie kann einen existenziellen Einsatz der gesamten Person mit sich bringen, der die Kampfkraft entscheidend stärkt.

Soziales, menschenfreundliches Verhalten verlangt Opfer, wie im nächsten Teil dieses Buches gezeigt werden wird. Diese können letztlich nur akzeptiert werden, wenn für sie angemessene Entschädigungen gewährt werden, in Gestalt von materiellen Zuwendungen, von Anerkennung oder Liebe. Eine humane Einstellung, die mit Verzicht verknüpft ist, muss sich auf irgendeine Art lohnen. Das verlangt soziale Beziehungen und Ordnungen, die möglichst als gerecht erfahren werden können. In der sozialen Realität ist das häufig nicht der Fall, deshalb drohen Asozialität und Gewalt. Wo moralisches Verhalten in der bestehenden Gesellschaft nicht belohnt wird, können Menschen auf einen Ausgleich in einer anderen Welt setzen. Sie können hoffen, dass ihnen eine göttliche Macht im Jenseits Gerechtigkeit widerfahren lässt. Sie können aber auch auf das Ringen um eine bessere Welt im Diesseits setzen, die ihren moralischen Ansprüchen eher entspricht. Soziale Utopien, die die Hoffnung auf zukünftig mögliche gerechtere Ordnungen zum Ausdruck bringen, können deshalb das moralische Vermögen abstützen, ohne das ein halbwegs friedliches gesellschaftliches Zusammenleben nicht möglich ist. Ein in der Gegenwart angestrebter Verzicht auf utopische Horizonte bedroht hingegen notwendige moralische Ansprüche. Das Ende des ‘real existierenden Sozialismus’, das mit dem universellen Triumph des Kapitalismus einherging, hat weitreichende moralische Zusammenbrüche nicht nur in Osteuropa, sondern auch im Westen ausgelöst. Dies nicht in erster Linie, weil falsche Hoffnungen in Bezug auf die dortigen Zustände zerplatzt sind, sondern weil mit diesem Zusammenbruch der Glaube an die grundlegende Veränderbarkeit bestehender gesellschaftlicher Zustände sehr weitreichend erschüttert wurde. Das Ende des ‘real existierenden Sozialismus’ hat den ‘real existierenden Opportunismus’ auf vielfältige Art unterstützt. Korruption, bornierter Individualismus, Asozialität und Gewaltbereitschaft nehmen zu, wenn in unserer Gesellschaft der Drang nach gerechteren sozialen Ordnungen zerfällt.

Die antiutopische Resignation gegenüber der Macht des Bestehenden, die als vernünftig ausgegeben wird, fördert den Nihilismus. Hierzu Ernst Bloch:

„Das Fernziel verhindert, dass nicht jeder Misserfolg in der sogenannten Gegenwart wieder eine neue Resignation erzeugt, vor allen Dingen aber verhindert, dass Nihilismus eintritt. Denn dieser ist die legitime Schlussfolgerung der Resignation, dass überhaupt alles nichts wert ist, dass man in Verzweiflung und einem tiefen,

³⁷ Ernst Bloch: Abschied von der Utopie? Vorträge. Hg.: Hanna Gekle, Frankfurt/M 1980, S. 80

unbelehrbaren, überreifen, dem Tod schon ähnlichen Pessimismus in die Zukunft blickt.“³⁸

Wo das Leben unter dem Einfluss des Wünschens nicht mehr auf bessere Realitäten ausgerichtet werden kann und soll, für die man sich zusammen mit Anderen engagiert, verliert es seine Lebendigkeit, es kann das triumphieren, was in der Sprache der Psychoanalyse als Todestrieb bezeichnet wird. Auf seine Macht verweist nicht nur die kulturelle Bedeutung von Selbstmordattentätern, von denen gegenwärtig eine enorme Faszination ausgeht, sondern z.B. auch eine zunehmende soziale Kälte oder die an den Universitäten verordnete Erstarrung, Verdinglichung des Denkens, dem seine Lebendigkeit ausgetrieben wurde. Die wachsende Übermacht des toten Kapitals über die lebendige Arbeit und das lebendige Denken und die mit ihr verbundene Entfesselung einer alle Lebensäußerungen durchdringenden unpersönlichen ökonomischen Rationalität lassen, wo ihnen keine mit dem Utopischen verbundenen, lebendigen sozialen Kräfte entgegenwirken, etwas triumphieren, was als dem Tod verfallen gelten kann. Adorno hat versucht, darauf hinzuweisen:

*„Unnervosität und Ruhe, bereits Voraussetzung dafür geworden, dass Applikanten höher bezahlte Stellungen zugewiesen bekommen, sind die Bilder des erstickten Schweigens. [...] Wenig fehlt und man könnte die, welche im Beweis ihrer quicken Lebendigkeit und strotzenden Kraft aufgehen, für präparierte Leichen halten, denen man die Nachricht von ihrem nicht ganz gelungenen Ableben aus bevölkerungspolitischen Gründen vorenthielt. Auf dem Grunde der herrschenden Gesundheit liegt der Tod.“*³⁹

Das utopische Denken verfällt heute leicht einem verallgemeinernden Totalitarismusverdacht. Dieser Verdacht hat seine berechtigten Gründe in der Erfahrung der Geschichte des Kommunismus oder der Gewalt und der Intoleranz, die mit religiösen Utopien verknüpft sein können. Aber diejenigen, die utopisches Denken generell als potentiell totalitär verleumden, sind selbst einer totalitären Tendenz verfallen. Wo es aus dem Bestehenden keinen Ausweg mehr geben soll, den utopisches Denken sucht, wird dieses zu einer Art Gefängnis, vor dem es kein Entrinnen mehr geben darf. Wer nur noch das pragmatische Agieren im Bestehenden gelten lassen will, propagiert insgeheim die Kapitulation vor der erdrückenden Übermacht von Verhältnissen und rationalisiert so seine Ohnmacht. Es gibt in der bestehenden Gesellschaft wirksame Tendenzen zum Totalitären, die zum Beispiel mit der immer hemmungsloseren Ökonomisierung aller Lebensverhältnisse oder der wachsenden Übermacht sozialer 'Megamaschinen' verbunden sind. Wo diese Tendenzen tabuisiert werden und die westliche Gesellschaft schlicht zu einem existierenden Reich demokratischer Freiheit und Selbstbestimmung verklärt werden soll, wird das verleugnete potentiell Totalitäre gerne denen zugeschoben, die vorhandene Strukturen durch andere ersetzen wollen. Übermäßige Abhängigkeiten, an die man sich gewöhnt hat, können eine Angst vor mehr Freiheit mit sich bringen, die Offenheit abzuwehren zwingt. Das freiheitliche Potential einer Gesellschaft zeigt sich darin, dass sie das Recht und die Pflicht zur grundlegenden Kritik akzeptiert.

Dass das sogenannte Ende der Utopien auch Vorteile haben kann, sollte aber nicht übersehen werden. Er kann auch eine notwendige Ernüchterung mit sich bringen, etwa in Gestalt des Verlusts des Glaubens an die falschen Versprechungen von Ideologien oder die Wahrheitsansprüche, die mit einem gewaltbereiten Fanatismus verbunden sind. Der Kampf um eine bessere Welt wird mitunter so engstirnig und verbiestert geführt, dass ein Verzicht

³⁸ Bloch. Abschied von der Utopie? A.a.O., S. 80

³⁹ Theodor W. Adorno: Minima Moralia. A.a.O., S. 70

auf utopische Wünsche auch zu mehr Toleranz führen kann. Der Verlust des Glaubens an Utopien kann mit dem Vorteil verknüpft sein, dass es keine Vertröstung mehr auf bessere Zeiten gibt, die die Realitätsflucht erleichtern kann und Möglichkeiten des Genusses von Vorhandenem zu beeinträchtigen vermag. Utopien können eine befreiende Wirkung entfalten, wenn sie neue Räume für intellektuelle und soziale Suchbewegungen öffnen. Sobald ihre Vertreter mit demonstrativer Siegesgewissheit ein zu erreichendes Endziel proklamieren, das die Erfüllung aller Wünsche und das Ende der Geschichte verspricht, verbindet sich der Glaube an Utopien, wie die historische Erfahrung zeigt, allzu leicht mit zerstörerischer Gewalt.

III

Der 'Abschied von der Utopie' wird heute allenthalben proklamiert – aber gibt es ihn überhaupt? Ist der Mensch als wünschendes Wesen, als Wesen, das vor versagenden Realitäten ständig in Wunschwelten ausweicht, überhaupt in der Lage, sich von ihr zu verabschieden? Hat die Psychoanalyse mit ihrer Wunschtheorie nicht aufgezeigt, dass die Utopie zur menschlichen Grundausstattung zu rechnen ist? Hat sie mit ihr nicht, wie der Psychoanalytiker Robert Heim feststellt, „die Unentrinnbarkeit der utopischen Funktion“⁴⁰ aufgezeigt? Verkennen diejenigen, die ihre antiutopische, illusionslose Nüchternheit betonen, nicht auf illusionäre Art die Macht des Wünschens? Man darf zumindest annehmen, dass ihr Denken insgeheim narzisstischen, auf die Erhaltung eines bedrohten Selbst gerichteten Wünschen verfallen ist: Sie wünschen, mit Hilfe ihrer Orientierung am Bestehenden, eine erneute schmerzliche Enttäuschung von großen Wünschen zu vermeiden. Sie wünschen, im Angesicht der Unsicherheiten einer offenen Zukunft, durch die Orientierung an 'Tatsachen', anstatt an Wünschen, wenigstens im Kopf alles unter Kontrolle zu haben. Sie wünschen, nach der Enttäuschung durch 'den' Sozialismus, durch kein politisches Versprechen mehr hinters Licht geführt zu werden. Die Apologeten der Utopiefeindlichkeit fürchten sich wohl insgeheim zu sehr vor Wünschen, die ihre schmerzlich errungene Anpassung ans Bestehende und damit ihre gegenwärtigen Interessen und psychischen Befindlichkeiten bedrohen, und sorgen damit für die Verkümmern ihres Denkens.

Wer sich, bei der Analyse existierender Verhältnisse, von Utopien verabschieden möchte, befreit sich damit keineswegs von fragwürdigen Bindungen seines Bewusstseins. Mit der Loslösung von Idealen wächst die Fixierung an veränderbare Realitäten, die zu Tatsachen verklärt werden, die man als unabänderliche zu akzeptieren hat. Der Glaube an sie kann dann nahezu religiöse Züge tragen, die sogenannten Realisten ähneln deshalb meist Frommen: Sie verleihen dem Vorhandenen eine Art Gottgegebenheit, der man sich gläubig zu fügen hat. Wer völlig auf jeden utopischen Horizont seines Denkens verzichten will, landet bei der Vergötzung von Bestehendem. Die Orientierung bloß am Vorhandenen, mit der das Denken Gewissheit und festen Halt sucht, ist häufig ein Ausdruck der Schwäche. Sie kann dem „Gehäuse der Hörigkeit“ (Max Weber), den emotionalen und intellektuellen Kitt verschaffen, sie kann die Angst vor Neuem, noch nicht Festgelegtem zum Ausdruck bringen und helfen, die Unterwerfung unter die Macht des Bestehenden zu rationalisieren. Wie viel Fremdheit und Offenheit Menschen ertragen können, ist ein Index ihrer Freiheit. Wo sich das Denken einen utopischen Horizont versagen soll, der Distanz zum Bestehenden schafft, ist es weder in der Lage, sich seinen Schattenseiten und Abgründen wirklich zu stellen, noch die in ihm enthaltenen Möglichkeitsräume zu entdecken. Kritisches Denken verlangt die schwierige

⁴⁰ Robert Heim: Vom letzten Menschen nach dem Abschied von der Utopie. In: Utopie und Melancholie der vaterlosen Gesellschaft. Gießen 1999, S. 383ff

Verbindung von Wünschen und Utopien, die über die bestehende Realität hinaus wollen, mit der nüchternen Auseinandersetzung mit dieser Realität.

Dem Wünschen ist nicht zu entkommen. Die Wunschmaschine des Unbewussten, die in ihrer Sphäre immer nur erfüllte Wünsche produzieren kann, beeinflusst alle unsere Lebensäußerungen und damit auch unser Denken. Wo das Wünschen nicht zu einem utopischen Denken führen soll, welches das Bestehende übersteigt, verbindet es sich, als gefesselt, mit dem Bestehenden und produziert Illusionen über dieses. Wünsche verzerren dann seine Wahrnehmung, indem sie in ihm als erfüllt oder zumindest erfüllbar erscheinen. Nachdem Wünsche, die einmal mit dem gescheiterten Sozialismus verbunden worden waren, nicht realisiert wurden, kam es zu ihrer Verschiebung auf den siegreichen Kapitalismus, der ihre Gestalt veränderte, und sie trugen so zu seiner Idealisierung bei. Mit dem Blick auf Scheußlichkeiten des Stalinismus konnten die schlimmen Seiten der vom Kapitalismus geprägten Gesellschaft leichter übersehen werden. Mit dieser Wunschverschiebung ist eine Entwertung von Wissen verbunden, das im Horizont eines undogmatischen Marxismus, der

‘Kritischen Theorie’ oder der psychoanalytisch orientierten Sozialpsychologie zur Kritik des Kapitalismus entwickelt wurde. Diese Entwertung hat zu theoretischen Defiziten geführt, die noch fatale Folgen haben können. Das Ende des Staatssozialismus hat dem Kapitalismus in der Ära des Neoliberalismus eine vom Wünschen besorgte illusionäre Verklärung verschafft, die erst durch seine gegenwärtige universelle Krise wieder schwindet. Zu ihrer wirklichen Überwindung bedarf es aber der Entwicklung von neuen sozialen Alternativen, die vom Kapitalismus eingefangene Wünsche auf befreiende Art auf sich zu ziehen vermögen.

Kein Denken kann dem bewussten und vor allem dem unbewussten Wünschen ganz entkommen. Was als Realität erscheint, ist nie völlig vom Wünschen abzulösen, es wird immer entscheidend von ihm mitbestimmt.⁴¹ Wir sollten uns mit dem Gedanken vertraut machen, dass selbst theoretisches Denken immer auf irgendeine Art mit dem Träumen verwandt ist. Man kann die Theorieproduktion in einer bestimmten Perspektive als eine Art rationalisierte Traumproduktion begreifen. Freud hat in seiner „Traumdeutung“ aufgezeigt, dass der Traum eine Wunscherfüllung darstellt. Er verarbeitet Realitätseindrücke des Wachbewusstseins, die er mit Wünschen verbindet, die der manifeste Traum unbewusst zum Ausdruck bringt. Das gilt in verwandter Form, trotz aller Unterschiede zwischen Traum und Theorie, auch für letztere. Diese verarbeitet Wissen, das im Laufe der Geschichte in Auseinandersetzung mit der Realität gewonnen und nach bestimmten Regeln verarbeitet wurde. Aber dieses Wissen wird immer von unbewussten Wünschen erfasst, die es auf irgendeine Art zum Ausdruck bringt. Eine Psychoanalyse des theoretischen Denkens hätte die Wünsche oder auch Triebregungen ausfindig zu machen, die es unterschwellig beeinflussen. Kein Theoretiker weiß ganz genau, warum er was denkt, es sei denn, er macht sich Illusionen über die Autonomie seines denkenden Ichs. Philosophen und Dichter haben die Autonomie des Ichs schon lange vor Freud als Illusion entlarvt. Nietzsche hat darauf hingewiesen, dass „Es denkt“, dass also das Denken immer auch unbewussten Strebungen verfallen ist und keineswegs schlicht einem bewussten Ich zugerechnet werden kann. Er formuliert:

„Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden eine kleine kurze Tatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen

⁴¹ Das gilt auch für die „Facts of Life“, wie die Geschlechterdifferenz, die Generationendifferenz oder den Tod, auf deren Bedeutung, bzw. die Bedeutung ihrer Anerkennung, in der gegenwärtigen Psychoanalyse gerne hingewiesen wird. Diese sind sogar unvermeidbar besonders stark mit Wünschen verknüpft. Zur Beziehung zwischen Todesvorstellungen und Wunsch siehe z.B. Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Band 3. A.a.O., S. 1297ff oder Thomas Macho: Todesmetaphern. Frankfurt/M 1987

ungern zugestanden wird – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ‘er’ will und nicht wenn ‘ich’ will; so dass es eine Fälschung des Tatbestandes ist zu sagen: das Subjekt ‘ich’ ist eine Bedingung des Prädikats ‘denke’. Es denkt: aber dass dies ‘es’ gerade jenes alte berühmte ‘Ich’ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung.“⁴²

Da das Denken dem Wünschen nicht enttrinnen kann, sollte es sich darum bemühen, dessen Produktivität möglichst bewusst in sich aufzunehmen, anstatt den vergeblichen Versuch zu unternehmen, ihm zu entkommen. Das kritische Denken sollte darum kämpfen, das Wünschen aus der zwangsneurotischen Kontrollwut herauszulösen, welche das etablierte wissenschaftliche Denken auszeichnet,⁴³ es sollte sich von ihm dazu drängen lassen, seine Fesseln zu sprengen.

IV

In unserer Epoche, die vom universellen Triumph des Kapitalismus bestimmt ist, gelten vor allem diejenigen als nüchterne, illusionslose Realisten, die seine ökonomischen Gesetzmäßigkeiten bejahen und in der wirtschaftlichen Konkurrenz kalkuliert ihre Interessen zur Geltung bringen. Die ‘Ernüchterer’ sind heute üblicherweise Anhänger des Neoliberalismus. Es ist leicht sichtbar zu machen, dass ihr scheinbar illusionsloses Denken insgeheim nicht nur der Verschleierung von Interessen dient, sondern auch Züge eines verleugneten, von Wünschen bestimmten utopischen Denkens trägt. Im Gegensatz zur existierenden Realität verspricht der Neoliberalismus, wo er sich theoretisch äußert, allgemeinen Wohlstand, von großen Krisen befreite dynamische ökonomische Gleichgewichtszustände, eine optimale Ausnutzung von Produktionsfaktoren, freie Bahn den Tüchtigen und die Förderung der Demokratie. Derartige Zielvorstellungen ähneln eigentümlicherweise, zumindest auf einer abstrakten Ebene, in manchem denen von sozialistischen Utopien, bei denen freilich zum Beispiel die Idee der Gleichheit eine ganz andere Rolle spielt.⁴⁴

Die propagierte Orientierung an den Gesetzen des Marktes zeigt insgeheim sogar von illusionären Wünschen hervorgebrachte religiöse Züge. Der Glaube an die ‘invisible hand’ des Marktes, die allgemeinen Wohlstand und Demokratie stiften soll, weist eine eigentümliche Verwandtschaft mit dem Glauben an eine göttliche, zum Guten führende Macht auf. Wo in der Gegenwart der religiöse Glaube zu verschwinden scheint, kann er sich undurchschaut an verselbständigte ökonomische Gesetzmäßigkeiten heften, die das Schicksal der Menschen bestimmen. Schon die marxsche Religionskritik hat eine Verwandtschaft zwischen beiden ausgemacht, indem sie hinter religiösen Mächten von Menschen erzeugte ökonomische Mächte ausgemacht hat, die sich ihnen gegenüber verselbständigt haben. Es gibt in der Gegenwart nicht nur einen religiösen Fundamentalismus, es gibt im Zeitalter des Neoliberalismus auch eine Art von Marktfundamentalismus. Dieser verspricht das soziale Heil – entgegen vielen Erfahrungen – vom möglichst ungehinderten Wirken der Marktkräfte, denen sich die Menschen anpassen sollen. Dieser Glaube hatte vor allem zu Beginn der Ära des Kapitalismus schon viele Anhänger. Die mit der Aufklärung sympathisierende Linke

⁴² Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Werke Band II, Hg.: Karl Schlechta, Darmstadt 1994, S. 580f

⁴³ Siehe hierzu Gerhard Vinnai: Die Wiederkehr des Zwangsneurotischen in der Wissenschaft. In: Jesus und Ödipus. A.a.O., S. 226ff

⁴⁴ Im Neoliberalismus erscheint der entfesselte Kapitalismus in Gestalt eines insgeheim erfüllten Wunsches nach einer guten und gerechten Ordnung. Das gilt merkwürdigerweise auch für den Kapitalismus, wie er dem radikalen Kapitalismuskritiker Karl Marx erscheint. Für diesen trägt er den idealeren Sozialismus in seinem Schoß, dieser muss nur noch zur Welt gebracht werden: also auch hier Kapitalismus als Wunscherfüllung. Wahrscheinlich stellen alle Theorien auf irgendeine unbewusste Art erfüllte Wünsche dar.

wollte hingegen die verselbständigte Macht ökonomischer Gesetzmäßigkeiten durch die demokratische politische Gestaltung ökonomischer Prozesse als Basis einer alternativen Form der Vergesellschaftung ersetzen. Mit ihrem Scheitern ereignet sich eine Art kollektive historische Regression zu Glaubensformen des Frühkapitalismus, die mit der Ökonomie verbunden sind. Auf ihr geheimes Wirken soll unter Verwendung von Max Webers berühmtem Text „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“⁴⁵ hingewiesen werden.

In diesem Werk hat Weber die enge Verbindung von Kapitalismus und Calvinismus in den angelsächsischen Ländern aufgezeigt. Der calvinistische Geist war, Weber zufolge, für die Entwicklung des Kapitalismus besonders förderlich. Was sind die zentralen Gedanken von Webers Analyse? Der für den menschlichen Verstand nicht fassbare, verborgene Gott des Calvinismus, dessen Gnadenwahl kaum durch menschliches Handeln beeinflussbar ist, droht Weber zufolge bei denen, die ihr Heil bei diesem allzu fernen Gott suchen „ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums“⁴⁶ hervorzubringen. Um diesem unerträglichen Gefühl zu entkommen, kann es die Seelsorge zur Pflicht machen, „sich für erwählt zu halten und den Zweifel daran als Anfechtung des Teufels abzuweisen.“⁴⁷ Diese Selbstgewissheit zu verschaffen, vermag kein kirchliches sakramentales Heilsversprechen oder die Suche nach einem von Gott gestifteten Sinn der Geschichte, an dessen Verwirklichung man sich beteiligen kann, sondern allenfalls der Erfolg in der rastlosen Berufsarbeit, das Sich-Behaupten in der ökonomischen Konkurrenz:

„An die Stelle der demütigen Sünder, denen Luther die Gnade verheißt, werden jene selbstgewissen ‘Heiligen’ gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Geschäftsleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewissheit zu erlangen, als hervorragendes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft. Sie und sie nur allein verscheuche den religiösen Zweifel und gebe die Sicherheit des Gnadenstandes.“⁴⁸

Die Erfahrung der Nähe zu einem an sich unfassbaren göttlichen Gnadenstand hängt also vom ökonomischen Erfolg ab, der allenfalls Hinweise auf diesen geben kann. Eine „innerweltliche Askese“⁴⁹, die an die Stelle der religiösen Askese tritt und auf der systematischen Selbstkontrolle und Zähmung der Sinnlichkeit im Dienste des beruflichen Erfolgs basiert, gibt allein die Hoffnung zu erfahren, dass man nicht zu den von Gott Verworfenen gehört. Die „entzauberte Welt“⁵⁰ der Ökonomie, die keinen sie transzendierenden Sinn erkennen lässt und in der es oberflächlich betrachtet nur um Nutzenkalküle geht, wird so paradoxerweise zum Ort, an dem um ein religiöses Heil gerungen wird. Der Glaube, der nichts mehr erkennen kann, was das Bestehende übersteigt, sucht, um der Verzweiflung zu entkommen, einen Halt im sinnentleerten Getriebe der Ökonomie.

Max Webers Analyse ist, wenn man sie uminterpretiert nutzt, höchst aktuell. Wir leben heute in einer Welt, in der nicht nur der traditionelle christliche Glaube an eine bessere Welt im Jenseits weitgehend abhanden gekommen ist, sondern auch der ihm nachfolgende Glaube der

⁴⁵ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1988

⁴⁶ Ebd., S. 93

⁴⁷ Ebd., S. 105

⁴⁸ Ebd., S. 105f

⁴⁹ Ebd., S. 84

⁵⁰ Ebd., S. 94

Aufklärung an eine bessere Welt im Diesseits, wie er etwa mit dem Sozialismus verbunden wurde. Ein das Bestehende transzendierendes Anderes scheint den meisten Menschen heute so unfassbar und unerreichbar wie den strengen Calvinisten ihr fremder Gott. Es scheint für sie nichts mehr Fassbares zu geben, was über das Bestehende hinausweist, das dem eigenen Leben und Handeln einen gesicherten Sinn verleihen kann. Damit verschwindet aber ein vom Wünschen bestimmter religiöser Glaube nicht aus der Welt, er heftet sich vielmehr undurchschaut an das Funktionieren einer immer totalitärer werdenden kapitalistischen Ökonomie, vor der es scheinbar kein Entrinnen gibt. Sie ist dann keineswegs nur ein Ort, an dem es um die Produktion, Verteilung und Konsumtion von Gütern geht, sondern auch um das, was man früher 'Seelenheil' nannte, also darum zu erfahren, ob man vom Schicksal, das einmal Gott hieß, auserwählt ist oder verworfen wird. Die in der Konkurrenz Gescheiterten, die Überzähligen, die für das Funktionieren der Ökonomie nicht gebraucht werden, können sich insgeheim als von 'göttlichen Mächten' verlassen erleben, während die Erfolgreichen sich als von ihnen erwählt fühlen können, auch wenn beide das nicht mehr auf traditionelle religiöse Art erleben.

Die Arbeitslosenforschung zeigt, dass Arbeitslose sich sehr häufig als völlig wertlos erfahren, dass sie zu Depressionen und selbstzerstörerischem Handeln neigen. Das bedeutet psychoanalytisch betrachtet, dass sie sich unbewusst als von guten Objekten aus der Kindheit verlassen fühlen, dass bedrohliche Objektrepräsentanzen aus dieser Zeit sie zu vernichten drohen. Es bedeutet, dass der Hass auf die als negativ erlebten verinnerlichten Schicksalsmächte aus der Kindheit die Gestalt eines mit Schuld und Scham verbundenen Selbsthasses annimmt, dem keine liebende innere Macht entgegentritt. Die ökonomisch Siegreichen hingegen können nicht nur materielle Privilegien und soziales Prestige erlangen, sie können durch ihr erfolgreiches rastloses ökonomisches Streben auch einen Mangel an innerem Halt und Sicherheit kompensieren und sich dadurch von ihren verinnerlichten Schicksalsmächten eher angenommen fühlen. Hinter Gottesgestalten hat die Psychoanalyse das Fortwirken von kindlichen, als ungeheuer machtvoll erfahrenen elterlichen Schicksalsmächten ausgemacht, deren wunschbesetzte Images im Unbewussten fortwirken. Wir alle bleiben mehr oder weniger an diese Art göttlicher Mächte in unserem Innern gebunden, auf prekäre Art aber besonders diejenigen, denen die verselbständigten ökonomischen Mächte als unabänderliche Schicksalsmächte erscheinen, die sich unbewusst mit internalisierten Elternfiguren verknüpft haben.

Zusammenfassend kann man feststellen: Der scheinbar nüchterne Glaube an die Vernunft des Kapitalismus lebt insgeheim vom Wunsch nach einer Art religiöser Erwähltheit, der sich mit infantilen Wunschwelten verbindet. Die weltweite Finanzkrise und die mit ihr verbundene allgemeine ökonomische Krise haben die neoliberale Marktgläubigkeit erschüttert. Man setzt wieder stärker auf staatliche Eingriffe im ökonomischen Bereich. Das hebt die heimliche religiöse Aufladung der Ökonomie aber nicht auf, sie reduziert sie allenfalls ein Stück weit. Sie bleibt weiterhin eine Sphäre quasireligiöser Bewährung und Auserwähltheit. Mit Hilfe des Staates kann diese Sphäre allenfalls etwas geordneter und transparenter organisiert werden. Erst die Überwindung des heute übermächtigen ökonomischen Entfremdungszusammenhangs durch eine wirkliche Demokratisierung der Ökonomie und die Zurückdrängung ihres Einflusses könnte diesem Glauben die Basis entziehen. Sie könnte soziale Räume öffnen, in denen infantilisierende Abhängigkeiten aufgebrochen werden, die zum ökonomischen Götzendienst drängen. Auch wenn der 'Vater Staat' der Macht der 'Allmutter Kapital' entgegen wirkt, werden deren Kinder nicht unbedingt erwachsener.

V

Wenn ein in der Gegenwart erfolgreiches, scheinbar nur rationales Bewusstsein insgeheim von einer Art des religiösen Wünschens beeinflusst wird, verweist das darauf, dass niemand der Macht von Wunschwelten entkommen kann. Was bedeutet diese Unvermeidbarkeit der Macht des Wünschens, die zu Utopien drängt, für ein gesellschaftskritisches politisches Denken? Und wie kann ein utopisches Potential nicht nur in der Psyche, sondern auch in der sozialen Realität verankert sein? Darauf können im Folgenden nur allgemeine Hinweise gegeben werden, die noch der Konkretisierung bedürfen.

Die kapitalistisch geprägte Industriegesellschaft scheint heute ohne soziale Alternativen zu sein. Die grundlegende Kritik, die die Linke an ihr geübt hat, gilt als hinfällig oder wird kaum noch zur Kenntnis genommen. Im Vergleich mit den offenbar gewordenen Scheußlichkeiten des gescheiterten osteuropäischen Staatssozialismus können die fragwürdigen Seiten der marktwirtschaftlich geprägten Gesellschaft, zumindest in unseren Breiten, als weniger schlimm erfahren werden. Trotz des Fehlens von sozialen Alternativen in der westlichen Welt hat aber in ihr das Leiden an der Verdinglichung des Humanen, an der Kommerzialisierung aller Lebensbereiche, an sozialer Ungerechtigkeit, an Vereinsamung und Naturferne keineswegs aufgehört und gerät damit in Konflikt mit Wünschen, die eine andere Realität wollen. Sie wollen dies auch dann, wenn sie existierende Verhältnisse nicht offen in Frage stellen. Diese Wünsche können vielerlei, natürlich auch sehr problematische Gestalt annehmen. Sie können vorwärts oder rückwärts gerichtet sein, sie können sich privat oder öffentlich äußern, sie können einen offenen oder latenten Charakter haben. Sie können in alltäglichen Erzählungen, den Sendungen des Fernsehens, der Welt der Religion ebenso wie in Werken der Kunst oder der Wissenschaft einen Ausdruck finden. In solchen Wunschproduktionen steckt immer, selbst wenn sie der bestehenden Realität nur einen illusionären Schleier überstreifen, zumindest indirekt eine Weigerung, sie zu akzeptieren. Diese Wunschproduktionen können deshalb unter Umständen, wenn sich intellektuelle Kritik und soziale Fähigkeiten mit ihnen verknüpfen lassen, zur vorwärtsweisenden Utopie drängen. Ernst Bloch hat in seinem „Das Prinzip Hoffnung“ auf die große Mannigfaltigkeit von Äußerungsformen der Kultur hingewiesen, in denen Wünsche Utopien aufladen können.

Um zur konkreten Utopie werden zu können, die eine Chance zur Verwirklichung in der Praxis hat, muss der Utopie allerdings in der Realität etwas entgegenkommen. Der Wille zur Veränderung kann alleine die Verwirklichung der Utopie nicht herbeiführen. Sie muss sich mit existierenden sozialen Interessen von Gruppen oder Klassen und einem aufklärenden Denken verbünden können, das im Bestehenden vorhandene Möglichkeiten zu entdecken vermag. Zu den existierenden sozialen Strukturen gehören Zwänge und Abhängigkeiten, die den Eindruck erwecken, als wären sie für gegenwärtige Menschen unüberwindbar. Aber zum Vorhandenen gehören nicht nur fesselnde Bindungen, sondern auch in ihm enthaltene Möglichkeiten des Anderen, Potentiale des Neuen, Phantasien und theoretische Entwürfe, die es übersteigen. Die soziale Wirklichkeit ist nie völlig eindimensional, sie enthält immer potentiell vielerlei Möglichkeiten, die in unterschiedlichem Maße die Chance haben, praktisch realisiert zu werden. Im Innern der Menschen, in ihrer widersprüchlichen psychischen Verfasstheit, ebenso wie in der von ihnen geschaffenen Welt von Beziehungen, Techniken und Dingen ist immer potentiell noch anderes angelegt, als bisher zur Geltung kommen konnte. Im Folgenden soll auf solche Möglichkeitsräume hingewiesen werden, ohne dass der Versuch unternommen werden kann, eine konkrete Utopie auszumalen.

Welche neuen Möglichkeiten eine moderne Technik, bzw. die Art ihrer Nutzung, unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen eröffnen könnte, kann am Beispiel des Internet angedeutet werden. Das Internet hilft heute die Kommerzialisierung aller

Lebenssphären voranzutreiben, es erlaubt, fragwürdige Formen bürokratischer Machtausübung zu rationalisieren, es behindert eine notwendige Erfahrung körperlicher und seelischer Unmittelbarkeit in sozialen Beziehungen oder erzeugt Räume für die Flucht in illusionäre Welten. Aber es kann auch neue Horizonte für mit ihm verbundene Utopien öffnen. Es erlaubt, auf neue und umfassendere Art an Informationen zu gelangen⁵¹ und Kontakte mit bisher fremden und weit entfernten Menschen aufzunehmen. Die mit dem Sozialismus verbundene Vorstellung von einer geplanten Ökonomie, die Märkte entmachten sollte, führte bisher zu einer ineffizienten, bürokratischen Zentralisierung von ökonomischen Entscheidungsprozessen im Rahmen des Staatssozialismus. Vielleicht erlaubt das Internet eine Koordination ökonomischer Entscheidungen, die nicht vom Markt und nicht von einem bürokratischen Zentrum organisiert wird und eröffnet so der Demokratisierung der Wirtschaft neue Perspektiven.

Im Geschichtsprozess haben Menschen eine ungeheure Fülle an historischem Material in Gestalt von ganz verschiedenartigen Produkten ihrer Arbeit, von Kulturtechniken oder von Beziehungen zu ihren Mitmenschen und zur Natur hervorgebracht. Die bestehende Gesellschaft verwertet dieses Erbe, indem sie es, verbunden mit ihren Produktions- und Herrschaftsverhältnissen, auf bestimmte Art und Weise kombiniert, zerstückelt, ausbeutet oder liquidiert. Im Rahmen des utopischen Denkens kann man sich Gedanken darüber machen, wie es alternativ verwendet werden könnte. Dieses Material kann anders kombiniert und zu gegenwärtigen Möglichkeiten in Beziehung gesetzt werden, wodurch neue Kraftfelder entstehen können. Andere Verknüpfungen von Elementen der Gegenwart oder von Elementen der Vergangenheit und Gegenwart sind möglich und können ungewohnte Räume eröffnen, in denen diese Elemente eine neue Bedeutung erlangen. Die Konfrontation von Lebensformen, Kulturtechniken oder Denkstilen aus verschiedenartigen Kulturen kann neuartige produktive Spannungen erzeugen. Was früher unter beschränkenden Verhältnissen verkümmern musste, kann heute oder in der Zukunft in Verbindung mit neuen sozialen Möglichkeiten auf bereichernde Art zur Entfaltung kommen. Was sich jetzt gegenseitig lähmt und neutralisiert, kann durch neue Verknüpfungen Sprengkraft gewinnen.

Was für die soziale Realität gilt, gilt auf ähnliche Art auch für die psychische. Lebensgeschichtliche Erfahrungen haben unendlich viele bewusste und unbewusste Spuren in der Psyche hinterlassen. Diese erlangen, bezogen auf die gegenwärtige Lebensrealität, in einer bestimmten Kombination Bedeutung. Aber die Niederschläge lebensgeschichtlicher Erfahrungen könnten unter veränderten Umständen auch anders verbunden wirksam werden und nachträglich eine andere Bedeutung erlangen.

Die Welt des Kapitalismus ist von der Wut des Machens beherrscht. Oppositionsbewegungen sind häufig davon infiziert und fragen meist nur, was im Interesse der Veränderung zu tun und wie etwas anders zu machen sei. Sie sollten daneben auch mehr fragen, was im Interesse der Menschen und der Natur alles zu lassen sei. Sie sollten sich mehr Gedanken über die Stilllegung einer wild gewordenen, automatisierten Betriebsamkeit machen. Utopien sollten heute nicht zuletzt vorführen, was man alles für überflüssig erachten könnte, um Raum für ein reicheres Leben zu schaffen. Mehr Demokratie fordert mehr Zeit und Energie für die Informationsgewinnung, die gründliche Diskussion und die Teilhabe an Entscheidungsprozessen. Die Hektik der kapitalistischen Ökonomie, die alle Aktivitäten ständig zu beschleunigen sucht, infiziert heute alle Lebensbereiche. Sie ist Vielen so in

⁵¹ Dass damit auch die Gefahr der Überflutung mit Informationen gegeben ist und dass schon der Begriff der Information die Gefahr einer Verdinglichung des Denkens zum Ausdruck bringt, das diesem seinen lebendigen prozesshaften Charakter raubt, sollte freilich nicht übersehen werden.

Fleisch und Blut übergegangen, dass für sie Ruhe zur Bedrohung wird und Arbeitswut zur Abwehr einer inneren Leere dient. Es gilt zu lernen, ihr zu entkommen, um mehr Zeit zur Pflege von Beziehungen, zum ruhigen Nachdenken und zur Muße zu finden.

Utopien müssen nicht notwendig ein komplexes Bild einer zukünftigen Gesellschaft entwerfen. Die einfachste und zugleich wichtigste ist heute die einer Welt ohne Hunger und Krieg, ohne deren Verwirklichung die Menschheit auf Dauer nicht überleben kann. Die Menschheit hat bis heute genügend praktische Erfahrungen gesammelt und genügend agrarwissenschaftliches, technisches und organisatorisches Wissen entwickelt, um den Hunger in der Welt überwinden zu können. Man kann heute mit Hilfe der Wissenschaft die wesentlichen ökonomischen, sozialen und psychologischen Ursachen von Kriegen erkennen. Dass die Kriegsbegeisterung gegenüber früher vielerorts nachgelassen hat, könnte die praktische Umsetzung dieses Wissens erleichtern. Sie könnte zwar nicht soziale Konflikte, aber ihre militärische Austragung aus der Welt schaffen. Aber das Einfache des Besseren ist zugleich sehr, sehr schwer zu verwirklichen, weil es andere politische, ökonomische und soziale Strukturen verlangt, deren Durchsetzung machtvolle Interessen und überkommene psychische Strukturen entgegenstehen. Eine Welt, in der diese Utopie realisiert wäre, wäre zugleich eine, in der Verminderung von Angst wahrscheinlich sehr viel Kreativität, Lebendigkeit und Liebesfähigkeit freisetzen könnte. Sie wäre keine paradiesische Welt, aber eine, in der, nach der Entlastung von Bedrohungen durch Zerstörung und Elend, die Kraft vorhanden wäre, ein unvermeidbares Maß des Leidens an Krankheit, Alter, unerwidelter Liebe und Einsamkeit anders und mit mehr Anteilnahme als bisher zu bearbeiten.

VI

Wunsch und Wirklichkeit sind kaum in Einklang zu bringen. Alle Menschen tragen auf irgendeine Weise Wünsche von einer anderen Welt in sich, mit der bestehenden Welt ist kaum jemand ganz zufrieden. Wie können diese Wünsche einen anderen Ausdruck finden und, soweit als möglich, mit einem entwickelten Realitätssinn verknüpft werden? Wie und unter welchen Umständen können die unendlich vielen Niederschläge lebensgeschichtlicher Erfahrungen, die das Seelenleben bestimmen, anders und produktiver als jetzt verknüpft werden? Wie können sie nachträglich eine andere, ins Freiere führende Bedeutung erlangen? Wo sind „Übergangsräume“⁵² in der Psyche vorhanden, die die Ablösung vom Bestehenden möglich machen könnten? Wie können „Verwandlungsobjekte“⁵³ aussehen, zu denen intensive Beziehungen hergestellt werden müssen, wenn seelische Veränderungen erfolgen sollen? Wie können Elemente des Psychischen zwischen Subjekten so neuartig kombiniert werden, dass sich mehr Zukunft öffnen kann? Menschen entwickeln heute ungeheure Energien im Kampf gegeneinander oder im Einzelkampf ums Überleben, den sie tagtäglich bestehen müssen. Könnte diese Kampfkraft nicht auch anders, solidarischer zum Ausdruck kommen? Die Kämpfe beispielsweise, die Mütter heute gegen ihre ökonomische Diskriminierung, gegen Ämter, Hausbesitzer, ihre Männer oder auch gegen sich und ihre Kinder ausfechten müssen, um diese großziehen zu können, verlangen ungeheure Kraftanstrengungen. Könnten diese nicht auch anders zur Geltung kommen? Eine kritische analytische Sozialpsychologie hat noch mancherlei Räume für theoretische Suchbewegungen zu entdecken und vielerlei praktische Erfahrungen mit psychischen Veränderungen in einer veränderten Perspektive aufzuarbeiten.

⁵² Siehe hierzu nächster Abschnitt, S. _____

⁵³ Zum Begriff des Verwandlungsobjekts siehe Christopher Bollas: Das Verwandlungsobjekt. In: Der Schatten des Objekts. Stuttgart 1987 S. 25ff

Die Entdeckung und Entwicklung der inneren Räume eines Möglichkeitssinns kann einem Denken nicht gelingen, das sich von der realen oder scheinbaren Übermacht der Verhältnisse blind machen lässt. Diese Blindheit hat ihre entscheidende Ursache nicht in einem intellektuellen Unvermögen, sondern in sehr tief sitzenden Ängsten vor der Abweichung von geltenden Regeln und der drohenden Ausgrenzung aus dem sozialen Verband, Ängste, die mit traumatisierenden lebensgeschichtlichen Ohnmachtserfahrungen verbunden sind. Es stellt sich die Frage, welche Veränderungen und Erweiterungen von sozialen Beziehungen solchen Ängsten entgegenwirken könnten. Und wie könnten eine Lebenspraxis und eine politische Praxis aussehen, die Orte für solche Beziehungen erzeugen könnten? Eine Politik, die grundlegende Veränderungen anstrebt, muss um Räume für soziale Experimente, für intellektuelle und soziale Suchbewegungen ringen, die es erlauben, mit Ängsten anders umzugehen und ihnen dadurch eine andere Qualität zu verleihen. Wie können wir die Angst überwinden, die uns nicht sehen lässt?

Die Angst kann klug machen und ein notwendiges soziales Engagement provozieren, indem sie dazu nötigt, Gefahren ins Auge zu fassen und an ihrer Überwindung zu arbeiten. Sie sichert das Überleben, indem sie Signale liefert, die die Aufmerksamkeit im Hinblick auf drohende Gefahren zentrieren können: Ohne Angstbereitschaft würden wir vielfältigen Gefährdungen zum Opfer fallen. Eine sinnvolle, das Leben schützende Angstverarbeitung verlangt ein Ich, das in lebensgeschichtlichen Lernprozessen gereift ist und durch gegenwärtige Gestaltungsmöglichkeiten gefördert wird. Wo sich ihr Ich nicht entwickeln konnte, müssen sich Menschen auf angstausslösende Art als ohnmächtig gegenüber der Realität erleben, eine Erfahrung, die unter dem Einfluss gegenwärtiger realer sozialer Ohnmacht und Fremdbestimmung verfestigt und potenziert werden kann. Die Angst, die mit Erfahrungen des hilflosen Ausgeliefertseins verbunden ist, drängt das bedrohte Ich zu irrationalen Formen ihrer Verarbeitung.

Die Flucht in Illusionen und Realitätsverleugnung ist notwendig, solange die Realitätsprüfung, verbunden mit der Erfahrung von Ohnmacht, zu viel Angst auslöst. Intellektuelles Unvermögen und Beschränktheit wurzeln meist nicht in erster Linie in einem Mangel an Aufklärung, sondern in einem drohenden Übermaß an Angst, das die Auseinandersetzung mit der Realität auslöst. Es ist vor allem die Angst, die die Preisgabe des Bewusstseins erzwingt. „Die Angst macht die Verdrängung!“⁵⁴ heißt es bei Freud. Wenn die Angst vor eigenen Triebregungen und Wünschen, die in Konflikt mit der Realität geraten könnten, zu sehr anzuwachsen droht, zwingt sie das Ich zur Verdrängung. Der Abwehrmechanismus der Verdrängung ist mit dem der Verleugnung verbunden, der die Wahrnehmung einer zu sehr ängstigenden äußeren Realität verzerrt oder verhindert. Das drohende Überhandnehmen von Angst kann auch dazu führen, dass in der äußeren Realität Zusammenhängendes im Bewusstsein nur als Aufgespaltenes erscheinen darf. Das, was an der Realität als annehmbar erfahren wird, kann so von deren bedrohlichen Schattenseiten abgetrennt werden. Die Realitätserfassung wird fragmentiert, eine Aufsplitterung, der die reale Trennung von sozialen Sphären in der modernen Gesellschaft entgegenkommt. Man konzentriert sich auf die eigene Familie, den Beruf, Hobbys oder den Fußballsport, deren Erleben aus ihren sozialen Zusammenhängen herausgelöst wird, die als unkalkulierbar und feindlich erscheinen. Das Gute wird dem eigenen Selbst und denen zugeschrieben, mit denen man sich auf positive Art identifizieren kann, draußen erscheint eine kalte, ängstigende Umwelt. Dass die Vorteile des Kapitalismus im Denken gerne von seinen Schattenseiten abgetrennt werden, hat wohl meistens auch mit psychischen Spaltungsprozessen zu tun. Wo die Realität nur auf überwältigende Art als bedrohlich erfahren wird, kann sich die Psyche,

⁵⁴ Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XV, S. 92

wie beim Psychotiker, im Extremfall sogar weigern, Möglichkeiten des Ichs zu ihrer Verarbeitung überhaupt zu entwickeln. Solange solche und andere psychische Abwehrstrategien wirksam sind, tendiert die Psyche zur Flucht in psychische Entlastung gewährende illusionäre Wunschwelten. Das Wünschen kann dann eine potentielle soziale Sprengkraft, die aus seiner Verknüpfung mit einer entwickelten Realitätseinsicht resultiert, nicht entfalten.

Freud hat die Religion als eine kollektive Neurose analysiert, die aus einer unbewussten massenhaften Fixierung an die Erfahrungswelt der Kindheit resultiert. Ungelöste infantile Bindungen drängen ihm zufolge, unter den Belastungen der Kultur, zur Flucht in illusionäre Wunschwelten, die die Kraft zur kritischen Auseinandersetzung mit der Realität und zu ihrer Veränderung schwächt. Man kann davon ausgehen, dass heute auch andere Illusionswelten ihre psychologische Basis in kollektiven infantilen Einstellungen haben, die als vergesellschaftete Neurosen analysiert werden können. Die Fesselung von Vielen an irrationale politische Ideologien oder kulturindustriell produzierte Scheinwelten hat eine massenpsychologische Basis in der Fixierung an unreife psychische Dispositionen. Freud hat als Religionskritiker versucht, die Religion, die er als „universelle“⁵⁵ Neurose gekennzeichnet hat, mit den Mitteln der intellektuellen Aufklärung zu bekämpfen. Aber lassen sich Neurosen mit Hilfe von intellektueller Aufklärung aus der Welt schaffen? Die psychoanalytische Neurosenlehre zeigt, dass sie in tief sitzenden Ängsten wurzeln, die oft nur in langfristigen therapeutischen Prozessen überwunden werden können, die in einem geschützten Raum veränderte Beziehungserfahrungen zulassen. Es stellt sich die Frage, welche geschützten sozialen Räume und welche veränderten Beziehungserfahrungen die Aufklärung außerhalb der Therapie benötigt, damit sie mehr Einfluss gewinnen kann. Ein wirklicher Fortschritt von Aufklärung der verschiedensten Art ist ohne eine Veränderung von Lebensverhältnissen, die neue Erfahrungen zulässt, kaum zu erreichen.

Für Freud soll eine Fixierung an die Erfahrungswelt der Kindheit, die zu religiösen Illusionen drängt, im Prozess des Erwachsenwerdens überwunden werden. Aber kann man in der bestehenden Welt ein mit Mündigkeit verbundenes Erwachsensein erreichen, wenn man in der ökonomischen Konkurrenz vom sozialen Tod bedroht ist, sich immer mehr institutioneller Fremdbestimmung unterwerfen muss oder Bettelhaltungen gegenüber staatlichen Instanzen zeigen soll? Infantile Einstellungen haben nicht nur mit einer Fixierung an die Erfahrungswelt der Vergangenheit zu tun, sie werden von gegenwärtigen Zuständen, die die Selbstbestimmung verhindern, immer von Neuem erzeugt. Die Überwindung fragwürdiger innerer Abhängigkeiten, die zu religiösen und anderen Illusionen drängen können, ist vom Ringen um die Überwindung äußerer Abhängigkeiten kaum zu trennen.

Solidarisch ausgetragene Kämpfe um soziale Verbesserungen können unter günstigen Umständen zugleich für die Erweiterung von äußeren und inneren Räumen sorgen, die beide für Emanzipationsprozesse notwendig sind. Sie können für mehr soziale Gestaltungsräume sorgen und zugleich, indem sie der ängstigen Erfahrung von Ohnmacht entgegenwirken, auch die Ausweitung psychischer Räume unterstützen. Die mit der Erfahrung von Solidarität ermöglichte Überwindung von Angst geht einher mit einer Öffnung des Denkens; in erfolgreichen sozialen Kämpfen wird die Macht zur äußeren und inneren Veränderung erfahrbar. Diese Art der Verringerung von Angst kann die Identifikation mit der Macht des Bestehenden überwinden helfen; sie kann die Angst vor der Freiheit reduzieren. Die Fähigkeit zu neuen Erfahrungen und intellektuellen Suchbewegungen kann dadurch an Kraft gewinnen.

⁵⁵ Freud: Zwangshandlungen und Religionsübungen. GW VII, S. 139

Religiöses Wünschen und aufklärerisches Denken

Die Macht des Wünschen zeigt ein Doppelgesicht: Sie kann zur rückwärtsgerichteten Realitätsflucht, zu illusionären Wunschwelten, zu seelischen Erkrankungen und zu zerstörerischer Gewalt führen. Aber sie kann auch eine Vorahnung des Besseren erzeugen, neue Perspektiven öffnen und die Kraft verleihen, sich gegen die Zumutungen des Bestehenden zur Wehr zu setzen. Wie ein in Unfreiheit mündendes Wünschen und ein befreiendes, vorwärtstreibendes Wünschen miteinander verwandt sein können und sich doch zugleich unterscheiden, soll am Beispiel des Verhältnisses von Religion und wissenschaftlicher Aufklärung thematisiert werden. Ausgehend von der exemplarischen Analyse der Beziehung zwischen der freudschen Psychoanalyse, die sich der Aufklärung verpflichtet sieht, und der Religion, soll versucht werden, mehr Licht in dieses Problemfeld zu bringen. Freud hat die Religion einseitig auf das Väterliche bezogen, der Einfluss des Mütterlichen auf sie ist bei ihm unterbelichtet.⁵⁶ Da dieses Buch Freud vor allem immanent kritisieren möchte, also ihn vor allem an seinen eigenen Ansprüchen und Einsichten misst, wird dieses Defizit hier nicht oder zumindest nicht zureichend behandelt. Wenn im Folgenden Begriffe wie Vater, Mutter, Sohn oder Tochter im Horizont der Psychoanalyse benutzt werden, sollte man das nicht zu konkretistisch verstehen. Es handelt sich dabei um soziale Funktionen, Positionen in einer symbolischen Ordnung oder Objekte in Gestalt psychischer Repräsentanzen.

Religion, Wissenschaft und Vatersehnsucht

Für Freud, den Anhänger der modernen, empirisch orientierten Wissenschaft, gibt es, wie er in einer Vorlesung über Weltanschauungen äußert, drei Mächte, die dieser ihr Terrain streitig machen könnten: die Kunst, die spekulative Philosophie und die Religion. Aber von diesen Dreien ist, wie es bei ihm heißt, „allein die Religion der ernsthafte Feind.“⁵⁷ Religiöses Bewusstsein ist für Freud der Prototyp des falschen Bewusstseins, gegen die Religion definiert er seine Position als ein der Aufklärung verpflichteter Intellektueller. Mit seiner Einstellung, die von einem radikalen Gegensatz zwischen religiösem und aufgeklärtem wissenschaftlichen Bewusstsein ausgeht, steht Freud keineswegs allein, sie entspricht einem Hauptstrom der europäischen Aufklärung. Für diese steht eine autoritativ verkündete göttliche Offenbarung, die die Kirchen, solange sie die Macht dazu haben, ihren Gläubigen verordnen, einer kritischen, wissenschaftlich geschulten Vernunft gegenüber, die jede Autorität und jeden Glauben kritisch zu hinterfragen hat. Nicht mehr von Auserwählten verkündete religiöse Glaubensnormen, sondern der kritische Vernunftgebrauch, der potentiell allen Menschen möglich ist, soll die sozialen Ordnungen der Menschen und das mit ihnen verbundene Verhältnis zur Natur bestimmen.

Für den radikalen Religionskritiker Freud ist die Religion Ausdruck eines Wunsches, das von infantilen Fixierungen geprägt ist. Vor den Belastungen der Realität flüchten die Gläubigen, Freud zufolge, unbewusst in eine Art illusionäre Kinderwelt, in der sich hinter Gottesgestalten die idealisierten, scheinbar allmächtigen Elternfiguren der Kindheit

⁵⁶ Siehe hierzu Gerhard Vinnai: Vatergott und Mutterreligion. In: Jesus und Ödipus. A.a.O., S. 145ff

⁵⁷ Freud: Neue Folge der Vorlesungen. A.a.O., S. 173

verbergen, die Schutz und Geborgenheit versprechen. Sie sollen als Wunschgestalten Mängel und Schäden der Kultur ausgleichen, gegenüber denen sich die Gläubigen als ohnmächtig erfahren, sie versprechen Trost und ausgleichende Gerechtigkeit. Die Gottesgestalten monotheistischer Religionen, wie die des Judentums oder Christentums, haben für Freud einen unbewussten „väterlichen Kern“⁵⁸, die Beziehung zu Gott erhält in ihnen „die Innigkeit und Intensität des kindlichen Verhältnisses zum Vater.“⁵⁹ Die Religion greift unbewusst im Gläubigen „auf das Erinnerungsbild des von ihm so überschätzten Vaters der Kindheit zurück, erhebt es zur Gottheit und rückt es in die Gegenwart und in die Realität.“⁶⁰ Freuds zentraler religionskritischer Gedanke lautet: „Gott ist der erhöhte Vater, die Vatersehnsucht ist die Wurzel des religiösen Bedürfnisses.“⁶¹ Das aus der Kindheit stammende religiöse Wünschen, das Ohnmacht und Schwäche kompensieren soll, muss mit Hilfe der Wissenschaft, die sich anstatt an Wünschen an der Realität orientiert, überwunden werden. Für den Aufklärer Freud gilt:

*„Religion ist ein Versuch, die Sinnenwelt, in die wir gestellt sind, vermittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge biologischer und psychologischer Notwendigkeiten in uns entwickelt haben. Aber sie kann es nicht leisten. Ihre Lehren tragen das Gepräge der Zeiten, in denen sie entstanden sind, der unwissenden Kinderzeiten der Menschheit. Ihre Tröstungen verdienen kein Vertrauen. Die Erfahrung lehrt uns, die Welt ist keine Kinderstube.“*⁶²

Freud sieht sicherlich zu Recht zwischen Religion und Wissenschaft grundlegende Differenzen. Aber eine Psychoanalyse des wissenschaftlichen Denkens, als eine notwendige Form der Selbstkritik der Aufklärung, die viel von Freuds Religionskritik lernen könnte, kann zeigen, dass Religion und Wissenschaft enger verwandt sind, als es Freud lieb ist. Was er an der Religion ausgemacht hat, hat nämlich auch in der Wissenschaft Einfluss. Das Wünschen, das in die Religion eingeht, verschafft sich, in anderer Gestalt, auch in seiner Wissenschaft Geltung. Wie die Religion ist auch seine wissenschaftliche Arbeit mit Wünschen verbunden, die auf das Väterliche bezogen sind.

Für Freud gilt: „Die Vatersehnsucht ist die Wurzel des religiösen Bedürfnisses.“⁶³ Sie ist auch eine zentrale Wurzel der freudschen Psychoanalyse. In seiner wissenschaftlichen Biographie spielen Lehrer, die er als Vaterautoritäten verehren konnte, eine zentrale Rolle.⁶⁴ Sein wissenschaftlicher Lehrer Ernst Brücke war und blieb für Freud „die größte Autorität, die je auf mich gewirkt hat.“⁶⁵ Er war, wie Gay in seiner Freudbiographie aufgezeigt hat, eine Vaterfigur, die sich in Freuds Jugend besser zur Idealisierung eignete als sein eigener Vater:

„Freuds Anhänglichkeit an Brücke scheint die eines Sohnes gewesen zu sein, nichts weniger. Es ist wahr, dass Brücke beinahe 40 Jahre älter als Freud war, fast so alt wie Freuds Vater. Es ist auch wahr, dass die Ausstattung eines Menschen mit den Attributen und der Bedeutung eines anderen noch viel unwahrscheinlichere Sprünge machen kann als den, dass Sigmund Freud Ernst Brücke an die Stelle von Jacob Freud setzte. Die ‘Übertragung’, wie Freud, der Psychoanalytiker, diese Verschiebung intensiver Gefühle

⁵⁸ Freud: Die Zukunft einer Illusion. GW XIV, S. 341

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Freud: Neue Folge der Vorlesungen. A.a.O., S. 176

⁶¹ Freud: Die Zukunft einer Illusion. A.a.O., S. 344

⁶² Freud: Neue Folge der Vorlesungen. A.a.O., S. 181

⁶³ Freud: Die Zukunft einer Illusion. A.a.O., S. 344

⁶⁴ Siehe hierzu Peter Gay: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Frankfurt/M 1989

⁶⁵ Zitiert nach ebd., S. 44

nennen sollte, ist machtvoll und allgegenwärtig. Aber ein großer Teil der unwiderstehlichen Anziehung Brückes für Freud kam gerade daher, dass er nicht Freuds Vater war. Die Autorität, die er für Freud besaß, war verdient, nicht durch den Zufall der Geburt verliehen; und zu diesem kritischen Zeitpunkt, als Freud sich schulte, um ein professioneller Erforscher menschlicher Geheimnisse zu werden, war für ihn eine solche Autorität nötig.“⁶⁶

Brücke, der eine Vatersehnsucht auf sich ziehen konnte, die Freuds wirklicher Vater enttäuscht hatte, lebte Freud ein Ideal beruflicher Unabhängigkeit und Selbstdisziplin vor, mit dem er sich auf produktive Weise identifizieren konnte.

Freud hat sich immer wieder mit Moses, dem Gründervater der Israeliten, beschäftigt und dabei, wie seine Biografen aufgezeigt haben, bei ihm in Phasen der schmerzlichen Isolation psychischen Halt gesucht.⁶⁷ Die Auseinandersetzung mit der Vaterfigur der Juden half Freud, seine bedrohte Identität zu stabilisieren. Der Gründervater der Psychoanalyse, der mit seinem Denken eine neue Ordnung in die Untersuchung der psychologischen Unterwelt bringen wollte, hat sich mit diesem gesetzgebenden Stammvater der jüdischen Religion identifiziert. Er repräsentiert mit seiner Unabhängigkeit gegenüber Massenstimmungen, ebenso wie mit seiner Fähigkeit, sich in einer feindlichen Umwelt zu behaupten, Freuds heimliches wunschbesetztes Ichideal. Dies gilt besonders während der Zeit des Faschismus, als sein Lebenswerk extrem bedroht war.

Die Vatersehnsucht Freuds kommt auch in seinen theoretischen Texten zur Geltung. In seinem einflussreichsten religionskritischen Text „Die Zukunft einer Illusion“ taucht nicht nur die Vatersehnsucht der Frommen, sondern auch Freuds eigene auf: Er setzt dort in problematischer Weise auf große Männer, also Vaterfiguren, die für ihn alleine die Kultur und die Wissenschaft gegen dumpfe Massen voranbringen. In seiner Schrift „Totem und Tabu“⁶⁸ taucht die Vatersehnsucht, in Gestalt der Sehnsucht nach dem toten Vater, als Wurzel aller Kultur und damit wohl auch der Wissenschaft auf. Ein großer Teil von Freuds Selbstanalyse ist um den Tod seines Vaters zentriert. In der Einleitung zu seinem bahnbrechenden Text „Die Traumdeutung“ schreibt er: „Sie erwies sich mir als meine Reaktion auf den Tod meines Vaters, also auf das bedeutendste Ereignis, den einschneidendsten Verlust im Leben eines Mannes.“⁶⁹ Dieser Verlust bedeutet Trauerarbeit, die immer mit Vatersehnsucht verbunden ist.⁷⁰ Der Einfluss der Sehnsucht nach dem toten Vater hat also Freud, nach seinem eigenen Bekunden, zum Vater der Psychoanalyse gemacht. Dabei erfährt Vatersehnsucht freilich eine entscheidende Transformation: Er bleibt nicht mehr der Sohn, der sich nach einem idealen Vater sehnt, er verwandelt sich vielmehr selbst in die idealisierbare Vaterfigur. Er wird zur Vatergestalt der Psychoanalyse, die die mit Vatersehnsucht verbundenen Vaterübertragungen seiner Schülerinnen und Schüler bis heute weckt und damit zugleich den Zusammenhalt der psychoanalytischen Bewegung sichert. Als toter idealisierbarer ‘Urvater’ der Psychoanalyse behält Freud eine besondere Macht, die bis heute viele Wünsche auf sich zieht.

Die Hinweise auf Freuds Beziehungen zu idealisierbaren Vaterautoritäten lassen erkennen, dass seine intellektuelle Produktivität mit ihnen verknüpft war. Diese Konstellation ist nicht nur für die Entwicklung seines Denkens wichtig: Ohne den ursprünglich mit dem Ödipuskomplex verbundenen Wunsch von Kindern und Heranwachsenden, es idealisierbaren

⁶⁶ Ebd., S. 44

⁶⁷ Siehe hierzu Inge Grubrich-Simitis: Freuds Moses-Studie als Tagtraum. *Psyche* 4, 1990

⁶⁸ Freud Totem und Tabu. GW IX

⁶⁹ Freud: Die Traumdeutung. GW II/III, S. X

⁷⁰ Freilich auch, wie Freud sichtbar gemacht hat, mit der Bearbeitung von Schuldgefühlen.

Vaterfiguren durch intellektuelle Leistungen gleichzutun und sie dann zu überholen, entwickelt sich keine Basis für das Begehren nach wissenschaftlichen Leistungen. Schon die frühesten Beziehungen zum Vater, die die Aufspaltung der Einheit mit der Mutter begünstigen, helfen die Basis einer psychischen Ordnung zu erzeugen, die später theoretisches Denken ermöglicht. Die Ordnungsstrukturen des Väterlichen, die gegen das Zerfließen und die Aufhebung von Grenzen gerichtet sind, machen erst theoretisches Denken möglich. Es kann seine Ordnungen nur stiften, wenn es frühe väterliche Ordnungsmächte in sich aufhebt. Wo die realen Väter gegenüber den Wünschen ihrer Kinder notwendig versagen müssen und auch ihre göttlichen Verwandten keinen Halt mehr versprechen, kann sich, unter günstigen Umständen, in den Heranwachsenden der Wunsch entwickeln, mit Hilfe der Vernunft Ordnungen zu suchen, in denen die Menschen eher zu ihrem Recht kommen als in der desillusionierten Welt der infantilen Vatersehnsucht. Die Vatersehnsucht kann dann nur in einer Vernunft aufgehoben fortwirken, in der zugleich der Wunsch nach Gleichheit und Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit wirksam wird, der gegen sie gerichtet ist. Kritisches Denken lebt also von auf das Väterliche gerichteten Wünschen, wie von deren notwendiger Enttäuschung.

Gott und die Wahrheit

I

Nicht nur die Vatersehnsucht wirkt auf Freuds Denken ein, auch die, Freud zufolge, mit ihr verbundene Gottesvorstellung beeinflusst dieses noch. Er ist Anhänger einer Vorstellung von Wahrheit, in der der religiöse Monotheismus nachwirkt. Freud, der von sich behauptet, ein „absolut Ungläubiger“⁷¹ zu sein, der also jede Bindung an eine göttliche Autorität ablehnt, bekennt emphatisch eine andere Bindung seines Denkens: die an die Wahrheit. „Die Wahrheit“, schreibt er an Sandor Ferenczi, „ist mir das absolute Ziel der Wissenschaft.“⁷² Besonders emphatisch und unerbittlich vertritt Freud den Wahrheitsanspruch seiner Wissenschaft gegenüber der Religion. Gegen deren Anhänger formuliert er: „Es ist nun einmal so, dass die Wahrheit nicht tolerant sein kann, keine Kompromisse und Einschränkungen zulässt, dass die Forschung alle Gebiete menschlicher Tätigkeit als ihr eigen betrachtet und unerbittlich kritisch werden muss, wenn eine andere Macht ein Stück davon für sich beschlagnahmen will.“⁷³

Diese Unerbittlichkeit Freuds erinnert an die Unerbittlichkeit seines religiösen Gegners. Moses verordnet mit seinem Ersten Gebot die unumstößliche Wahrheit des alleinigen Gottes: „Ich bin der Herr, dein Gott, ... Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ (2. Moses 20, 2, 3) Nietzsche, der Freud die kritische Distanz gegenüber der Wissenschaft voraussetzt, hat in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ deutlich zu machen versucht, dass diese eigentümliche Verwandtschaft keineswegs als zufällig anzusehen ist. Der Wille, sich nicht täuschen zu lassen und unter allen Umständen an einer einmal erkannten Wahrheit festzuhalten, der den seriösen Wissenschaftler, und sicherlich ganz besonders auch Freud auszeichnet, hat für Nietzsche nichts mit irgendeinem Nützlichkeitskalkül zu tun, sondern mit einer noch wirksamen Bindung an einen monotheistischen Gottesbegriff. Dieser Wille ist für ihn an eine Moral gebunden, für die die Wahrheit noch etwas Göttliches an sich hat:

⁷¹ Zitiert nach Peter Gay: Ein gottloser Jude. Frankfurt/M 1988, S. 49

⁷² Zitiert nach ebd., S. 4

⁷³ Freud: Neue Folge der Vorlesungen. A.a.O., S. 173

„Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich, dass es immer noch metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausendalter Glaube entzündet hat, der Christenglaube, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist.“⁷⁴

Freud hat den Begriff der objektiven Wahrheit ins Wanken gebracht, indem er auf die Bedeutung von Konstruktionen in der psychoanalytischen Therapie hingewiesen hat. Ziel der therapeutischen Analyse ist es für ihn, eine verdrängte, also unbewusst gewordene Vergangenheit zu rekonstruieren, die zu neurotischen Fehlentwicklungen geführt hat. Der Analytiker soll hierzu Konstruktionen liefern, die verdrängte Erfahrungen zum Inhalt haben, welche dann durch die Erinnerung des Patienten verifiziert werden. Diese Verifizierung gelingt jedoch häufig nicht:

„Der Weg, der von der Konstruktion des Analytikers ausgeht, sollte in der Erinnerung des Analysierten enden; er führt nicht immer so weit. Oft gelingt es nicht, den Patienten zur Erinnerung des Verdrängten zu bringen. Anstatt dessen erreicht man bei ihm durch korrekte Ausführung der Analyse eine sichere Überzeugung von der Wahrheit der Konstruktion, die therapeutisch dasselbe leistet wie eine wiedergewonnene Erinnerung.“⁷⁵

Die Konstruktion braucht also nicht notwendig einer früheren Realität zu entsprechen, sie kann ihr Ziel, die neurotischen Symptome überwinden zu helfen, auch erreichen, indem sie es erlaubt, sie als Wahrheit anzunehmen und mit ihr die eigene Vergangenheit auf sinnvolle Art umzuinterpretieren.

Dieser Tendenz zur Relativierung des Wahrheitsbegriffs in der therapeutischen Praxis stehen Äußerungen Freuds entgegen, die sie, verbunden mit den Streben nach Wahrhaftigkeit, zu einer Schule der Wahrheit machen. Für Freud gilt, „dass die psychoanalytische Behandlung auf Wahrhaftigkeit aufgebaut ist. Darin liegt ein gutes Stück ihrer erziehlischen Wirkung und ihres ethischen Wertes.“⁷⁶ Auch an sich selbst hat Freud diese Wirkung erfahren: „Vielleicht ist es übrigens eine Folge meiner Beschäftigung mit der Psychoanalyse, dass ich kaum mehr lügen kann. So oft ich eine Entstellung versuche, unterliege ich einer Irrung oder anderen Fehlleistung, durch die sich meine Unaufrichtigkeit [...] verrät.“⁷⁷ Die Schule der Psychoanalyse hat für seine Bindung an die Wahrheit Konsequenzen. Gegenüber Einstein äußert Freud: „Dass ich nach Möglichkeit immer die Wahrheit sage, rechne ich mir nicht mehr zum Verdienst an, es ist mein Metier geworden.“⁷⁸

Auch für die Patienten in der analytischen Praxis spielt die Suche nach Wahrheit eine Rolle, die ungleich mehr verlangt, als Konstruktionen des Analytikers, die der Patient akzeptieren kann. Der Patient erhofft vom Analytiker, dass er einen Weg zu seiner geheimen, ihm bisher verschlossenen Wahrheit weist: Für den Patienten besetzt der Analytiker gewissermaßen den Ort der Wahrheit. Er erwartet von ihm, dass er ein an die Wahrheit gebundenes Gesetz vertritt, nach dem sich klüger denken und zugleich besser und freier leben lässt. Das hat mit

⁷⁴ Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Werke Band II, a.a.O., S. 208

⁷⁵ Freud: Konstruktionen in der Analyse. GW XVI, S. 52f

⁷⁶ Freud: Bemerkungen über die Übertragungsliebe. GW X, S. 312

⁷⁷ Freud: Zur Psychopathologie des Alltagslebens. GW IV, S. 247

⁷⁸ Zitiert nach Gay: Freud. A.a.O., S. 36

idealisierenden Vaterbindungen aus der Kindheit zu tun, die im Laufe der Analyse abgebaut werden sollten, aber ohne sie kommt kein gelingender analytischer Prozess in Gang.

Freuds therapeutische Praxis hat den Begriff der Wahrheit relativiert, aber zugleich vertritt er einen sehr emphatischen Wahrheitsbegriff, in dem die monotheistische Tradition des Judentums fortwirkt und ohne dessen Halt er seine gefährliche Expedition ins Reich des Unbewussten nicht hätte zustande bringen können. Der Ödipuskomplex, der von Freud als universell wirksam angesehen wird, ist mit einer väterlichen Ordnungsmacht verbunden, die im Über-Ich verinnerlicht wird und so zur Anerkennung der Realität zu zwingen vermag, dass eine als verbindlich geltende Wahrheit angenommen werden kann. Freud hat mit der Entdeckung des Unbewussten Grenzen der Vernunft sichtbar gemacht, er hat aufgezeigt, dass wir unser „inneres Ausland“⁷⁹ nur begrenzt und nie direkt erfassen können. Diese bedrohliche Grenzverschiebung gegenüber den Untiefen des Unbewussten konnte er nur aushalten, weil er an einer Wahrheitsutopie Halt fand, die insgeheim noch mit einer ersehnten väterlichen Ordnungsmacht verbunden ist. Die Aufklärung ist auf einen utopischen Horizont angewiesen, in dem auf sublimierte Art das Erbe von Kinderwünschen, ebenso wie das der Religion, kritisch aufgearbeitet zur Geltung kommen kann.

II

Das jüdisch-christliche Denken hat das Bewusstsein der Einheit von Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit hervorgebracht. Sie sind in Gott miteinander verbunden. Er repräsentiert mit seinem allumfassenden Wissen eine Wahrheit, vor der nichts verborgen bleiben kann, er erscheint als Gott der Liebe, der seine Menschenkinder annimmt, und er verspricht als Gesetzgeber und Richter zumindest im Jenseits eine ausgleichende Gerechtigkeit, die die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Die Vatersehnsucht, die für Freud die Religion auflädt, enthält also die Sehnsucht nach einer Macht, die der Wahrheit, der Liebe und der Gerechtigkeit, wenn schon nicht in dieser, so doch zumindest in einer anderen Welt Geltung verschafft. Der ideale Vater, den das Wünschen des Kindes hervorbringt, verkörpert diese drei Elemente in seiner Beziehung ihm gegenüber: Seine Liebe verspricht umfassenden Halt, er weiß scheinbar alles und steht für eine ausgleichende Gerechtigkeit. Im aufklärerischen Denken wirkt die ursprünglich von der monotheistischen Religion gestiftete Einheit von Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit in anderer Gestalt fort. Die auf Wahrheitssuche ausgerichtete menschliche Vernunft soll den aufklärerischen Intentionen zufolge mehr Liebe, Solidarität und soziale Gerechtigkeit in die Welt bringen. Das heute gängige wissenschaftliche Denken hat hingegen nicht nur den Begriff der Wahrheit weitgehend außer Kraft gesetzt, es hat auch seine Verbindung mit der Liebe und der Gerechtigkeit aufgelöst.

Im modernen, positivistisch geprägten Wissenschaftsverständnis kann die Suche nach Erkenntnis in den Dienst ganz verschiedener Ziele und Interessen treten und ist nicht mehr an eine objektive Wahrheit gebunden. In Freuds Psychoanalyse wirkt hingegen die ursprünglich mit dem Vatergott verknüpfte Tradition, die die Wahrheitssuche mit Liebe und Gerechtigkeit verknüpft, in freilich veränderter Form fort. Die psychoanalytische Praxis zeigt, dass psychologische Aufklärung und Liebe miteinander verwandt sind. Die Einsicht in den Sinn der Symptome, das heißt in bisher verdrängte Kapitel der individuellen Geschichte, kann, wie sie demonstriert, die lebendige Liebesfähigkeit fördern. Psychoanalytische Aufklärung, in Gestalt der Bewusstmachung von Unbewusstem, kann den Eros befreien. Intellektuelle Hemmungen haben nach ihrer Einsicht mit Hemmungen der Liebesfähigkeit zu tun, ebenso wie umgekehrt die Freisetzung von Liebesfähigkeit die Entwicklung intellektueller

⁷⁹ Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XV, S. 62

Möglichkeiten fördert. In der analytischen Therapie zeigt sich, dass die Kraft, die es erlaubt, bisher verdrängte traumatische Erfahrungen bewusster zu bearbeiten, von positiven Übertragungen herrührt. Sie ist also an Liebesbindungen zum Analytiker gebunden, die aus früheren Liebesbindungen hervorgehen. Nur die Übernahme von Kräften aus früheren Liebesbindungen erlaubt es, sich den schmerzlichen Geheimnissen der individuellen Geschichte bewusster zu stellen. Die Liebe verleiht die Kraft, die Wahrheit der eigenen Existenz bewusster auszuhalten, ebenso wie sie umgekehrt von der Suche nach ihr gefördert werden kann. Die Veränderungen, die die Psychoanalyse anstrebt, haben darüber hinaus – obwohl das weniger deutlich wird – mit dem Streben nach Gerechtigkeit zu tun. Es geht der Psychoanalyse auch darum, der seelischen Abweichung mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und Menschen zu helfen, die unter einer unverhältnismäßigen Einschränkung ihrer Triebhaftigkeit leiden. Freud plädiert für eine gerechtere Verteilung der für die Aufrechterhaltung der Kultur notwendigen Triebversagungen, die ihr allein mehr Stabilität verleihen kann.

III

Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit oder auch Frieden und Versöhnung sind für das Judentum und das Christentum Attribute Gottes, der für eine bessere andere Welt steht. Sie waren, Freud zufolge, ursprünglich mit einem von der kindlichen Phantasie erzeugten Wunschwater verbunden. Die Aufklärung hat solche mit Wünschen verknüpfte Attribute Gottes von dessen Gestalt abgelöst und in Zielvorstellungen verwandelt, die kritisch gegen bestehende Verhältnisse gerichtet werden können. Der Gott, der die Liebe, die Wahrheit und die Gerechtigkeit zu sein verspricht, reduziert sich mit seinem Verschwinden auf Idealforderungen, die mit diesen Begriffen verbunden sind, welche gegen das Schlechte in dieser Welt stehen und so dem Denken einen utopischen Horizont verleihen. Solange die Vernunft an solchen Idealen festhält, lebt in ihr, auch wo sie auf den Gottesglauben verzichtet hat, noch etwas von der Wunschwelt der religiösen Metaphysik fort. Die Hervorbringung der Idee Gottes, die für die Sehnsucht nach der Verwirklichung des Guten steht, ist bei ihren gläubigen Anhängern mit Illusionen über die Wirklichkeit Gottes verschränkt, aber sie hat auch eine Distanz zur existierenden Realität möglich gemacht, von der auch noch die aufklärerische Sozialkritik zehrt, die sich von der Religion abgelöst hat. Adorno, der Stammvater der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, hat diese dem Messianischen nahe gerückt, auch wenn ihm klar war, dass dessen Perspektive vom Theoretiker kaum eingenommen werden kann. Er formuliert:

„Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im messianischen Licht daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist abgetrotzt werden muss, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen seine Bedingtheit sich abdichtet um des Unbedingten willen, umso bewusstloser, und damit verhängnisvoller,

*fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muss er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.*⁸⁰

Die Theologie ist daran interessiert, die Wirkungen Gottes, der ihr zufolge für die Macht des Guten steht, in der Welt sichtbar zu machen. Ihr Bemühen zielt darauf, Gläubigen zu helfen, ihre Möglichkeiten zur Annäherung an diese Macht in dieser oder einer anderen Welt ausfindig zu machen und zu unterstützen. Der Zugang zu Gott, im rechten Glauben, soll alle Menschen, im Bewusstsein, dass sie Kinder Gottes sind, miteinander verbinden und jedem von ihnen zugleich eine Halt gebende Beziehung zu einem persönlichen Gott erlauben, die sie als Einzelne zu ihrem Recht kommen lassen. Allgemeines und Besonderes an der menschlichen Existenz sollen so, diesem Anspruch nach, versöhnt werden können. Mit einem derartigen Interpretationshorizont konnte die Theologie zu einer Wurzel des kritischen Denkens werden, das eine verwandte Intention, in freilich anderer Gestalt, verfolgt. Dies kann in Anlehnung an das Denken von Karl Marx aufgezeigt werden. Wie die Religion setzt dieses auf eine andere Welt, die freilich im Diesseits Wirklichkeit werden soll, indem das Göttliche menschlich wird. „Die Kritik der Religion endet in der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“⁸¹ Für das Denken von Marx gilt es in der Welt und in den Subjekten das ausfindig zu machen, was die Möglichkeit des Anderen in sich trägt, und an seiner Freisetzung mitzuwirken. Es ist bestrebt herauszufinden, wie das Bessere im Bestehenden enthalten sein könnte und wie es zur Geltung gebracht werden kann. Für Marx soll der Sozialismus, als bessere Alternative zum Kapitalismus, die Möglichkeiten freisetzen, die dieser, etwa in Verbindung mit seiner Entwicklung menschlicher und technischer Produktivkräfte, hervorbracht hat:

*„An der bürgerlichen Periode ist es, die materielle Grundlage einer neuen Welt zu schaffen – einerseits den auf der gegenseitigen Abhängigkeit der Völker beruhenden Weltverkehr und die hierfür erforderlichen Verkehrsmittel, anderseits die Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte und die Umwandlung der materiellen Produktion in wissenschaftliche Beherrschung der Natur.“*⁸²

Diese Möglichkeit soll durch die soziale Revolution im Interesse aller Menschen nutzbar gemacht werden. Die Sozialkritik kann mit der Religion den Traum der Versöhnung von allgemeinem und besonderem Interesse teilen, der bei Marx mit einer anzustrebenden „Assoziation“ verbunden ist, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“⁸³ Dieses Ziel ist in der sozialen Wirklichkeit wohl nur begrenzt zu realisieren, aber es ist als regulative Idee für das kritische Denken wahrscheinlich unentbehrlich. Die Aufklärung kann die großen Versprechungen der Religion nicht erfüllen und auch ihre eigenen großen Utopien sind kaum vollständig in die Wirklichkeit umzusetzen. Das Leiden an Gewalt, Benachteiligung und Einsamkeit kann auch in einer anzustrebenden besseren Gesellschaft nie ganz aus dem Leben vertrieben werden, aber es kann in ihr, durch

⁸⁰ Adorno: Minima Moralia. A.a.O., S. 333f

⁸¹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Frühschriften. Hg.: Siegfried Landshut, Stuttgart 1953, S. 216

⁸² Karl Marx: Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien. Marx/Engels Werke, Band IX, S. 225f

⁸³ Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der kommunistischen Partei. Marx/Engels Werke, Band IV, S. 482

mehr Gerechtigkeit gemildert und durch mehr Solidarität leichter gemeinsam getragen werden.

Die sie kritisierende Aufklärung steht der Religion nicht nur entgegen, sie tritt in mancher Hinsicht ihr Erbe an. Aber mit dieser Transformation, die durchaus sinnvolle Züge tragen kann, ist immer die Gefahr verbunden, dass menschliche Zukunftsperspektiven zu sehr mit religiösen Wünschen aufgeladen werden und dann irrealen Möglichkeiten der Veränderung, der Versöhnung oder des Glücks versprochen werden. Radikale Religionskritiker wie Marx oder Nietzsche zeigen in manchen ihrer Texte die Tendenz, einem neuen Menschen oder einer neuen Gesellschaft quasi-göttliche Möglichkeiten zuzumessen, weil sie zu sehr vom Erbe der Religion aufgeladen sind. Marxens Utopie des Kommunismus, die er in seinen Frühschriften vertritt, oder Nietzsches Utopie des Übermenschen haben zwar der Kritik der westlichen Kultur neue Horizonte geöffnet, aber sie versprechen für eine reale Zukunft zu viel. Wer die Religion beerben will, sollte dabei nüchtern vorgehen.

Das postmoderne Denken hat, wie vor ihm schon andere Denkrichtungen, den mit der monotheistischen religiösen Tradition verbundenen Begriff einer alle bindenden objektiven Wahrheit ins Wanken gebracht. Es hat darauf hingewiesen, dass ein solcher Wahrheitsbegriff leicht 'polizeiliche' Konsequenzen zeitigen kann, indem er ein offenes Spiel mit Möglichkeiten blockiert und den Dissens und die Pluralität von Denkformen zu wenig akzeptieren kann. Für ein solches Denken gibt es allenfalls noch Wahrheiten im Plural, die aus verschiedenen Perspektiven gewonnen werden und immer historisch relativ sind. Der Einfluss dieser Art des Denkens hat den Wahrheitsbegriff auf positive Art geöffnet, er bringt ihn aber leicht um seine kritische Substanz. Der Begriff der Wahrheit, in den natürlich historische Erfahrungen und Interessen eingehen, die seinen Wandel mit sich bringen, ist nämlich nicht nur auf die Möglichkeit einer verbindlichen richtigen Erkenntnis der Realität ausgerichtet, er bringt auch die Hoffnung zum Ausdruck, dass eine solidarische Menschheit möglich ist, die, mit Hilfe einer solchen Erkenntnis, gemeinsam die Überwindung von Gewalt, Ausbeutung und Unterdrückung herbeiführen kann. Er setzt darauf, dass sich allgemeine, wenn auch auf unterschiedliche Art zum Ausdruck kommende Einsichten, moralische Prinzipien oder soziale Regeln finden lassen, die Menschen verschiedenster Art auf verpflichtende Weise miteinander verbinden können und sie dabei zu ihrem Recht kommen lassen. Ob es eine derartige Wahrheit gibt, die praktisch wirksam werden kann, ist nie ganz gesichert, aber ohne eine solche Wahrheitsutopie, die die Zukunft öffnen kann, kommt das kritische Denken nicht aus.

Wenn es so etwas wie eine Wahrheit gibt, die alle bindet, muss das keineswegs etwas besonders Erfreuliches sein, es ist auch Ausdruck der schlechten Verfasstheit der Welt. Eine allgemein gültige Wahrheit ist auch daran gebunden, dass heute alle Menschen in einer Weltgesellschaft gewissermaßen in einem Boot sitzen, in das man sie mit mehr oder weniger Gewalt hineingezwungen hat. Sie sind in ihr durch die Zwänge des Weltmarktes, die Bedrohung durch vernichtende Kriege oder ökologische Katastrophen vereint. An ihr gemeinsames Lebensinteresse in dieser Welt, das häufig bloß ein Überlebensinteresse ist, ist der Prozess der Wahrheitsfindung gebunden: Er bezieht sich nicht zuletzt auf die Abwehr von großen Gefahren, denen alle ausgesetzt sind. Das Denken zeigt heute die Tendenz, vor den bedrohlichen, eine erzwungene Einheit stiftenden Zügen des Bestehenden, an deren Überwindung die Wahrheit gebunden ist, in den Traum von einer existierenden Vielfalt zu flüchten, der aber in der sozialen Realität meist erst noch praktisch verwirklicht werden müsste. In der bestehenden, kapitalistisch verordneten Welt ist die Vielfalt, die Pluralität sehr häufig mehr Schein als Wirklichkeit. Die ökonomischen und staatlichen Zwänge, denen alle ausgesetzt sind, standardisierten immer mehr die Lebenswelten und Lebensäußerungen der

Menschen. Erst eine offenere soziale Welt, die weniger Züge einer Zwangsvergesellschaftung zeigen würde, die ihr von ökonomischer und politischer Macht verordnet wird, könnte – auf der Basis der Wahrheit und Wirklichkeit eines Leben schützenden demokratischen Grundkonsens – einer Vielfalt von Wahrheiten mehr Raum geben.

Friedrich Nietzsche hat die Verwandtschaft zwischen dem jüdisch-christlichen monotheistischen Gott und dem traditionellen Wahrheitsbegriff des Abendlandes aufgezeigt. Indem er Gott für tot erklärt, ist für ihn dieser Wahrheitsbegriff nicht mehr zu halten und mit ihm zusammen sind bisher als verbindlich geltenden Moralvorstellungen oder wissenschaftlichen Denkformen radikal in Frage gestellt. Für freie Menschen gibt es ihm zufolge keine allgemein verbindlichen Regeln mehr, sie fügen sich allenfalls noch selbstgesetzten Regeln und bringen so einen Willen zur Macht zur Geltung. Nietzsche hat dem westlichen philosophischen Denken neue Räume geöffnet, er hat es ermöglicht, vieles auf radikale Art in Frage zu stellen und neu zu denken. Wo es aber keine Wahrheit, keine allgemein bindenden Regeln mehr gibt, die das Zusammenleben regeln können und wo, damit verbunden, zugleich die mit dem Ödipuskomplex verbundene psychische Ordnung, die die Psychoanalyse entdeckt hat, außer Kraft gesetzt ist, gibt es letztlich wahrscheinlich auch kaum noch etwas, was Menschen zu sozialen Wesen macht und sie miteinander verbindet. Sie sind damit wohl zu der eisigen Einsamkeit und dem Wahnsinn verurteilt, an denen Nietzsche zugrunde gegangen ist. Aber Nietzsche hat die Wahrheit nicht nur radikal in Frage gestellt, er hat sie auch erweitert und bereichert, indem er ihre irrationalen, unfrei machenden Züge bewusst gemacht hat. Er ist damit wider Willen einer ihrer Märtyrer geworden: Nicht zufällig hat er sich zu Beginn seiner wahnhaften Erkrankung mit Jesus Christus in eins gesetzt, der sich bekanntlich für seinen Vatergott der Wahrheit geopfert hat.

Die Religion als Übergangsraum

I

Die Religion stellt einen kulturellen Raum zur Verfügung, in dem sich, als einem Übergangsraum, unter günstigen Umständen die Vernunft entwickeln kann. Ihre desillusionierende kritische Bearbeitung kann ihre Wunschwelt, zumindest auf der bewussten Ebene, so verändern, dass sie unter Berücksichtigung der Realität auf reale Verbesserungen drängen kann. Der Vatergott und sein mütterliches Gegenstück können von vereinten Töchtern und Söhnen vom Himmel geholt werden, sie können dadurch die abgespaltenen, in ihnen deponierten psychischen Energien und Möglichkeiten für sich nutzen. Menschliche Wesenskräfte, die als projizierte am Götterhimmel erscheinen, können von erwachsen werdenden von Generation zu Generation weitergegeben werden. Das göttliche väterliche Gesetz lässt sich in eine Gleichheit, Freiheit und Geschwisterlichkeit suchende Vernunft verwandeln. Das schließt den Kampf gegen soziale Verhältnisse ein, welche die Menschen so in Unmündigkeit halten, dass sie an die Schicksalsmächte der Kindheit gefesselt bleiben müssen. Die Überwindung von Gottesgestalten ist ohne die Demokratisierung der Macht ihrer weltlichen Verwandten, in Gestalt von adeligen Herren, von Kirchenfürsten oder autoritären Staatslenkern, nicht zu erreichen.

Jeder Mensch lebt in seiner Kindheit in einer Erfahrungswelt, die der der religiösen nahe ist. Der Übergang von der kindlichen zu einer erwachsenen Erfahrungswelt kann nie ganz abgeschlossen werden. Die erwachsene Erfahrungswelt wird umso reicher, je mehr sie das Kindliche in reifer Form in sich aufheben kann. Was für die individuelle Entwicklung gilt, gilt in ähnlicher Form für die kollektive. Auch hier ist der Übergang vom religiösen zu von Vernunft geprägtem Denken nie ganz abzuschließen. Wer den Rückfall in historisch

überholtes Bewusstsein vermeiden will, muss das kulturelle Erbe früherer Epochen in möglichst reichem Maße bewusst in sich aufnehmen und dabei die Konfrontation von Aufklärung und Religion immer von Neuem suchen.

Auf einen seelischen Übergangsraum, den die Religion für die Entwicklung der Intellektualität zur Verfügung stellen kann, hat bereits der Religionskritiker Freud hingewiesen. Er hat religiöse Gestalten und Lehren, zumindest am Rande, auch als psychische Objekte ausfindig gemacht, die für das Denken notwendige Sublimierungsprozesse unterstützen können. Dass die Geistigkeit von Juden einen enormen Beitrag zur Entwicklung der wissenschaftlichen Theoriebildung geleistet hat, hat er zur jüdischen Religion in Beziehung gesetzt:

„Unter den Vorschriften der Mosesreligion findet sich eine, die bedeutungsvoller ist, als man zunächst erkennt. Es ist das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen, also der Zwang einen Gott zu verehren, den man nicht sehen kann. Aber wenn man dieses Verbot annahm, musste es eine tiefgreifende Wirkung ausüben. Denn es bedeutete eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, streng genommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen.“⁸⁴

Dass religiöse Figuren wie die Jesusgestalt nicht nur neurotische Fixierungen begünstigen können, sondern auch zur notwendigen Ablösung kindlicher Bindungen an die Eltern beitragen und damit den Zugang zum Sozialen erleichtern können, hat Freud in der Darstellung seiner therapeutischen Analyse des „Wolfsmannes“ angemerkt:

„Wenn wir von diesen pathologischen Phänomenen absehen, können wir sagen, die Religion hat in diesem Falle alles das geleistet, wofür sie in der Erziehung des Individuums eingesetzt wird. Sie hat seine Sexualstrebungen gebändigt, indem sie ihnen eine Sublimierung und feste Verankerung bot, seine familiären Beziehungen entwertet und damit einer drohenden Isolierung vorgebeugt, dadurch, dass sie ihm den Anschluss an die große Gemeinschaft der Menschen eröffnete. Das wilde, verängstigte Kind wurde sozial, gesittet und erziehbar. Der Hauptmotor des religiösen Einflusses war die Identifizierung mit der Christusgestalt. Hier fand die übergroße Liebe zum Vater, welche die Verdrängung notwendig gemacht hatte, endlich einen Ausweg in eine ideale Sublimierung. So tat die Religion ihr Werk bei dem kleinen Entgleisten durch Mischung von Befriedigung, Sublimierung, Ablenkung vom Sinnlichen auf freie geistige Prozesse, und die Eröffnung sozialer Beziehungen, die sie dem Gläubigen bietet.“⁸⁵

II

Verschiedene Autoren haben die Religion im Anschluss an den Psychoanalytiker Donald W. Winnicott als „Übergangsobjekt“ bestimmt, das einem psychischen „Übergangsraum“ zugeordnet werden kann.⁸⁶ „Übergangsobjekte“ oder „Übergangsphänomene“ bilden Winnicott zufolge neben der Erfahrung der inneren und der äußeren Realität, einen dritten Bereich der Erfahrung, bei dem sich der Einfluss beider überschneidet:

⁸⁴ Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. GW XVI, S. 220

⁸⁵ Freud: Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. GW XII, S. 150

⁸⁶ Donald W. Winnicott: Übergangsobjekte und Übergangsphänomene. In: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart 1974, S. 10ff. Im Anschluss an Winnicott: W.W Meissner: Psychoanalysis and Religious Experience. New Haven, London 1984, S. 160ff. Ähnlich argumentiert Henseler: Religion – Illusion. Göttingen 1995, S. 121ff

„Dieser dritte Bereich des menschlichen Lebens, den wir nicht außer acht lassen dürfen, ist ein intermediärer Bereich von Erfahrungen, in den in gleicher Weise innere Realität und äußeres Leben einfließen. Es ist ein Bereich, der kaum infrage gestellt wird, weil wir uns zumeist damit begnügen, ihn als eine Sphäre zu betrachten, in der das Individuum ausruhen darf von der lebenslänglichen menschlichen Aufgabe, innere und äußere Realität voneinander getrennt und doch in wechselseitiger Verbindung zu halten.“⁸⁷

Dieser Bereich öffnet sich zwischen dem 4. und 12. Lebensmonat, wenn das kleine Kind anfängt, sich von der Mutter zu lösen. Die Begriffe „Übergangsobjekt“ oder „Übergangsphänomen“ werden von Winnicott eingeführt, um einen psychischen Raum, als einen Erlebnis- und Erfahrungsbereich, zu kennzeichnen, der z.B. zwischen dem Daumenlutschen und der Liebe zu einem Teddybären, also zwischen der oralen Autoerotik und einer wirklichen Objektbeziehung liegt. In diesem Alter kann z.B. der Umgang mit dem Zipfel einer Decke, einer Windel, einem Kissen oder einer Handvoll Wollfäden für das Kind eine besondere Bedeutung erlangen. Neben solchen Objekten lassen sich Phänomene wie stereotype Bewegungen, das Lallen oder das ‘Sich in den Schlaf Singen’, die vom Kind stark besetzt werden, derselben Sphäre zuordnen.

Die Beziehung zu diesen Objekten hat besondere Merkmale: Sie werden zärtlich behandelt, aber auch leidenschaftlich geliebt und misshandelt. Sie dürfen von Erwachsenen nicht ausgetauscht oder verändert werden. Sie müssen dem Kind ein Gefühl von Wärme vermitteln und in ihm den Eindruck hervorrufen, lebendig zu sein und eine eigene Realität zu besitzen. Von Erwachsenen werden solche Objekte der Außenwelt zugeordnet, während sie vom Kind, nach Winnicotts Annahme, als nicht zum eigenen Körper gehörend erkannt werden, aber zugleich auch noch nicht völlig der Außenwelt zugerechnet werden: Sie gehören also für seine Psyche zu einem eigentümlichen Zwischenreich. Sie werden vom Kind mit einer ganz persönlichen Bedeutung aufgeladen und dann auf magische Art von ihm verwendet, um mit Ängsten fertig zu werden. Ein solches Etwas kann, zum Beispiel als Stellvertreter der mütterlichen Brust, das es nicht ist und das doch auf sie verweist, dazu dienen, Ängste vor der Abwesenheit der Mutter oder Ängste vor dem Einschlafen abzuwehren.

Übergangsobjekte verbinden noch relativ ungetrennt innere und äußere Realität, Wunsch und Wirklichkeit, frühe Phantasiewelten und Anfänge der Geltung des Realitätsprinzips. Sie helfen zugleich einen Übergangsraum zu erzeugen, der es, im Prozess seiner Überwindung, erlaubt, diese Pole zu trennen. Sie füllen also nicht nur eine Lücke zwischen ihnen, sie sorgen auch dafür, dass eine solche geschaffen wird. Für den französischen Psychoanalytiker Didier Anzieu sichern Übergangsobjekte zwischen einem zukünftigen Subjekt und seinen zukünftigen Objekten „eine leere Stelle, in welche sich die Sprache, das Spiel und die Kultur einschleichen können.“⁸⁸ Sobald die Trennung zwischen eigenem Selbst und Anderem, zwischen innerer und äußerer Welt durchgesetzt ist, verlieren Übergangsobjekte in der normalen Entwicklung ihre Funktion. Aber an ihrer Stelle entsteht ein Erfahrungsbereich, den Winnicott als „intermediären Raum“ oder „Illusionsraum“ bezeichnet. In diesem Raum finden Literatur, Malerei und Musik, aber auch die Religion ihren Platz, als etwas, was in einem Phantasieraum auf die Realität bezogen ist, aber zugleich keiner strengen Realitätsprüfung unterliegt.

⁸⁷ Winnicott, a.a.O., S. 11

⁸⁸ Didier Anzieu: Für eine psychoanalytische Psycholinguistik. In: Anzieu et al (Hg.): Psychoanalyse und Sprache. Vom Körper zum Sprechen. Paderborn 1982, S. 31

Im Bereich der Übergangsobjekte spielt die Illusion eine Rolle, die Winnicott ungleich positiver würdigt als Freud in seiner Religionskritik. Die Erzeugung von Illusionen, die vom Kind auf magische Art genutzt werden können, bildet für Winnicott eine notwendige Vorstufe zu einer sprachlichen Symbolisierung der Realität. Im Laufe seiner Entwicklung müssen die Eltern dem Kind dabei helfen, vorsprachliche Illusionen zu überwinden und die Realität mit Hilfe der Sprache zu erfassen. Diese kann dann dazu dienen, Abwesendes im Bereich des Denkens herbeizuschaffen und zu manipulieren. Welcher Reichtum an sprachlichen Symbolen dem Kind schließlich zur Verfügung steht, ist aber nicht nur von seiner durch die Eltern vermittelten Fähigkeit zur Ernüchterung abhängig, sondern auch davon, dass die Eltern vorher dabei geholfen haben, in der kindlichen Psyche Halt gebende Illusionen hervorzubringen, die später gewissermaßen mit Hilfe der Sprache rationalisiert werden können. Die Bedeutung von Übergangsobjekten wird gewöhnlich im Laufe der Lebensgeschichte dadurch, dass Subjektives und Objektives mit Hilfe sprachlicher Symbole immer mehr getrennt werden, zunehmend geringer, aber sie bleiben nach Winnicott immer eine notwendige Basis der Kreativität und der Entwicklung reicher Symbolisierungsmöglichkeiten:

„Dieser intermediäre Erfahrungsbereich, der nicht in Hinblick auf seine Zugehörigkeit zur äußeren und inneren Realität in Frage gestellt wird, begründet den größten Teil der Erfahrungen des Kindes und bleibt das Leben lang für außergewöhnliche Erfahrungen im Bereich der Kunst, der Religion, der Imagination und der schöpferischen wissenschaftlichen Arbeit erhalten.“⁸⁹

Es spricht einiges dafür, dass das Religiöse, wenn Fixierungen ausbleiben, unter günstigen Umständen einen Übergangsraum hin zu reiferen Bewusstseinsformen bilden kann. Kreative kritische Intellektuelle haben in ihrer Kindheit oder Jugend nicht selten eine religiöse Phase durchlaufen, während der eine religiöse Wunschwelt zur Loslösung aus bisherigen Abhängigkeiten genutzt werden konnte. In dieser Wunschwelt konnte zum Beispiel der Umgang mit einem immer verständnisvollen Jesus die Abhängigkeit von verständnislos erscheinenden Erwachsenen überwinden helfen. In der ernüchternden Auseinandersetzung mit dieser Illusionswelt konnte sich dann kritisches Nachdenken über das eigene Selbst und die Welt entwickeln. Die Beschäftigung mit der ‘Heiligen Schrift’, als dem ‘Buch der Bücher’ lieferte, vor allem in früheren Zeiten, für viele einen Übergangsraum hin zu einer an die Buchlektüre und das Schreiben von Büchern gebundenen intellektuellen Existenz. Es gibt wohl kein aufgeklärtes Bewusstsein, das sich nicht auch mit Hilfe der Abarbeitung an religiösen Illusionen entwickelt hat. Solche Abarbeitung verlangt aber, dass diese eine ausreichende psychische Bedeutung erlangt haben. Wer aufgrund derartiger Überlegungen die Religion als Übergangsobjekt rechtfertigen will, muss sich freilich die Frage gefallen lassen, ob die Moderne nicht zeitgemäßere Übergangsobjekte begünstigen kann, die den Zugang zu ihrer Welt eher gewährleisten.

Religiöses Wünschen und Gewalt

Die großen Versprechen, die mit der Religion verknüpft sind, zielen darauf, die Differenz zwischen Wunsch und Wirklichkeit aufzuheben. Alle schmerzlichen Widersprüche des Seelenlebens, die mit Widersprüchen der sozialen Realität verknüpft sind, sollen in einer anderen, paradiesischen Welt aufgehoben sein. Wo Gott in der Bibel in der Offenbarung des

⁸⁹ Winnicott, a.a.O., S. 25

Johannes verkündet: „Siehe, ich mache alles neu“ (21, 6), verlieren sie ihre Bedeutung. Dort sollen Leid und Tod aus der Welt verschwinden. „Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein.“ (21, 5) Das Ende der Zeit und damit der Vergänglichkeit ist angebrochen, Gott und seine Auserwählten werden „regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ (20, 5) Die Schuld ist von den Menschen genommen. „Es wird nichts mehr unter dem Bann sein“ (22, 3), es wird also keine Verbote mehr geben, durch deren Überschreitung man schuldig wird. Der mit der Lebensnot verbundene Arbeitszwang ist überwunden, Gott garantiert eine leidlose Versorgung durch den Baum des Lebens, der ständig Früchte trägt. Wo alle Widersprüche der Realität ohne Bedeutung sind, Zeit, Tod und Vergänglichkeit ebenso wie Moral und Schuld nichts gelten und so das Realitätsprinzip außer Kraft gesetzt ist, hat das Macht erlangt, was nach Freud das Unbewusste bzw. das Es auszeichnet.

Der religiöse Glauben hat eine Wurzel in der Wunschwelt des Unbewussten, die sich nicht an das hält, was dem Bewusstsein als Realität gilt. Im Unbewussten gibt es Freud zufolge kein Realitätszeichen, das Wunsch und Wirklichkeit trennt, sie sind eins: „Der befremdendste Charakter der unbewussten Vorgänge, an den sich jede Untersuchung nur mit großer Selbstüberwindung gewöhnt, ergibt sich daraus, dass bei ihnen die Realitätsprüfung nichts gilt, die Denkreality gleichgesetzt wird der äußeren Wirklichkeit, der Wunsch der Erfüllung.“⁹⁰ Das Unbewusste kennt keinen Widerspruch: „Für die Vorgänge im Es gelten die logischen Denkgesetze nicht, vor allem nicht der Satz des Widerspruchs.“⁹¹ Im Unbewussten gibt es, anders als im Bewussten, keine Zeit: „Die Vorgänge im System Ubw [des Unbewussten] sind zeitlos, das heißt, sie sind nicht zeitlich geordnet, werden durch die verlaufende Zeit nicht abgeändert, haben überhaupt keine Beziehung zur Zeit.“⁹² Wo es keine Zeit und Vergänglichkeit gibt, gibt es auch keinen Tod: „Im Unbewussten ist nichts vorhanden, was unserem Begriff der Lebensvernichtung Inhalt geben kann.“⁹³ Wo dies alles nicht vorhanden ist, gibt es natürlich auch kein Moral, die die Menschen als soziale Wesen bindet: „Selbstverständlich kennt das Es keine Wertungen, kein Gut und Böse, keine Moral.“⁹⁴

Der von Freud untersuchte, mit der Vatersehnsucht verbundene Gott, der eine Ordnung des Guten und Gerechten repräsentiert, ist ein Abkömmling des Ödipuskomplexes, der mit dem durch ihn aufgerichteten Über-Ich verknüpft ist.⁹⁵ Der Gott des Paradieses und der ewigen Glückseligkeit ist ein Verwandter des Es bzw. des Unbewussten. Er ist bei dem angesiedelt, was die Psychoanalyse als primären Narzissmus bezeichnet⁹⁶, der die Erfüllung aller Wünsche möglich erscheinen lässt. „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt.“ (Marcus 9, 23)

Wo alle Wünsche erfüllt sind, hebt sich das Wünschen selbst auf, das immer in einem Spannungsverhältnis zu einer versagenden Realität steht. Deshalb kann ein Jenseits des Wünschens gewünscht werden, das dieser Realität endgültig entronnen ist und so höchste Glückseligkeit versprechen kann.⁹⁷ Ein solches Sehnen sucht die Nähe eines sehr frühen, präödipalen Phantasmas einer allmächtigen guten Mutter, mit der man wieder eins werden

⁹⁰ Freud: Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. GW VIII, S. 237

⁹¹ Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XV, S. 80

⁹² Freud: Das Unbewusste. GW X, S. 286

⁹³ Freud: Hemmung, Symptom und Angst. GW XIV, S. 160

⁹⁴ Freud: Neue Folge der Vorlesungen. GW XV, S. 81

⁹⁵ Siehe S. _____ dieses Buches

⁹⁶ Siehe hierzu Freud: „Einführung in den Narzissmus“ und S. _____ dieses Buches

⁹⁷ Das Nirwana des Buddhismus ist damit verwandt, das allerdings wohl auch kein Glück mehr kennt.

kann, die gewissermaßen die Rückkehr in ihren Schoß erlaubt. Es steht für den Traum, alles Leid, das mit der Subjektwerdung verbunden ist, wieder aufheben zu können. Dieser Traum wird in der christlichen Tradition besonders von der christlichen Mystik geträumt. Meister Eckhart äußert: „Ich will in der Gottheit versinken wo es weder Werke noch Bilder gibt und wo man sich im Nichts verliert.“⁹⁸ Diesen Zustand aber kann ein Subjekt nicht wirklich erleben, weil es sich dadurch als Subjekt aufhebt. Jenseits allen Wünschens gibt es nur den Tod.⁹⁹

Die zu wenig vom Realitätsprinzip gebremste Einwirkung der Macht der Wunschwelt des Unbewussten, die die Akzeptanz einer unlustvollen Realität verhindern will, kann fatale Wirkungen zeitigen. Sie kann Einzelne und soziale Gruppen in die Wunschwelt eines psychotischen Wahnsinns treiben, welche die Differenz zwischen Wunsch und Wirklichkeit aufhebt. Es gilt dann: „Das Ich schafft sich selbstherrlich eine neue Außen- und Innenwelt, und es ist kein Zweifel an zwei Tatsachen, dass diese neue Welt im Sinne der Wunschregungen des Es aufgebaut ist und dass eine schwere, unerträglich erscheinende Wunschversagung der Realität das Motiv dieses Zerfalls der Außenwelt ist.“¹⁰⁰ Diese Art der Enthemmung des Unbewussten kann, wo sie kollektiv wirksam wird, einen religiösen Wahn begünstigen, mit der denen, die den eigenen, radikal gewordenen Wünschen entgegenstehen oder entgegenzustehen scheinen, auf mörderische und zugleich selbstmörderische Art der Krieg erklärt wird.

Wo die Gläubigen auf eine primärnarzisstische Beziehung zur Realität setzen, durch die alle eigenen Wünsche erfüllt werden sollen, verführt sie leicht dazu, das, was sich einer solchen Beziehung in ihrer Psyche widersetzt, abzuspalten und nach außen, auf 'böse Feinde' zu projizieren:

„Es sei daran erinnert, dass die primärnarzisstische Beziehung das Ergebnis einer Realitätsverleugnung ist und bleibt. Die bedrohliche und ängstigende Welt der feindseligen und gehassten (Teil-)Objekte und Selbstanteile ist ja nicht aufgegeben. Sie ist nur abgespalten und fortprojiziert. Sie droht – wenn auch günstigenfalls nur von ferne – jeden Augenblick wieder einzubrechen. Sie bricht auch immer wieder ein, wenn der selige Zustand gestört wird, was selbst unter günstigen Bedingungen ja unvermeidlich ist. Wenn die religiöse Sprache vom Teufel, von der Macht des Bösen, von der Hölle, vom Reich der Sünde und von der Erbschuld spricht, meint sie damit nicht diese abgespaltene Welt?“¹⁰¹

Dieser abgespaltenen Welt, die mit Anders- und Ungläubigen in Verbindung gebracht zu werden vermag, kann, im falschen Bewusstsein, nur das Gute zu verteidigen, ein Krieg auf Leben und Tod erklärt werden. Die Geschichte der Religion ist, wo ihre Anhänger besonders verbissen auf eine paradiesische andere Welt setzen, nicht zufällig immer auch eine Geschichte zerstörerischer Gewalt. Der gegenwärtige mörderische religiöse

⁹⁸ Zitiert nach Bela Grunberger: Narziss und Anubis. Wien, München 1988, S. 231

⁹⁹ Die Erfahrung des Einsseins mit Gott ist bei den christlichen Mystikern mit dem Versuch ihrer sprachlichen Darstellung verbunden. Diese ist aber an die eigene Subjektivität, eine bestimmte Welterfahrung und an die Realität anderer Menschen gebunden, denen diese Erfahrung übermittelt werden soll. Wo sich das Selbst ganz im großen Andern auflöst, gibt es aber nichts darüber zu sagen, weil kein Subjekt mehr vorhanden ist. Die Mystik thematisiert allenfalls eine Erfahrung in der Nähe der Auflösung aller Grenzen, aber nie diese selbst. Übrigens: Die Mystikerinnen und Mystiker haben sich meist schlimme Qualen und Versagungen auferlegt, um ihre Bindung an die Welt mit dem Ziel der Vereinigung mit Gott zu lösen. Die Religionskritik sollte diese Formen masochistischer Quälerei endlich mehr sichtbar machen.

¹⁰⁰ Freud: Neue Folge der Vorlesungen. GW XV, S. 334f

¹⁰¹ Heinz Henseler: Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung. Göttingen 1995, S. 132f

Fundamentalismus hat eine lange Vorgeschichte. Bevor am Ende der Bibel, in der Offenbarung des Johannes, die Erfüllung aller Wünsche ausgerufen werden kann, werden alle diejenigen, die ihrer nicht würdig erscheinen, in einer sadistischen Vernichtungssorgie, die keinerlei Feindesliebe kennt, ausgerottet. Dieser Text hat Christen immer wieder dazu gedient, die Gewalt gegen ihre Feinde zu legitimieren.¹⁰² Auch weltliche Bewegungen, wie die des Kommunismus haben gezeigt, dass das verbissene Setzen auf eine Endzeit, in der die Widersprüche des Bestehenden aufgehoben sind, einen gewaltbereiten Fanatismus bei ihren Anhängern begünstigen kann.

Aber die Wunschmaschine des Unbewussten muss nicht automatisch Schlimmes fördern, sie kann auch Distanz zur geltenden Realität schaffen, indem sie diese entwertet und ihrer lähmenden Übermacht beraubt und so ihre gründliche Kritik möglich macht. Sie kann unerschwerlich ein utopisches Denken aufladen, das im Interesse der Menschen, mit Vernunft und Toleranz gepaart, auf eine andere Realität zielt, die ihren Wünschen näher ist. Damit das Wünschen zum Besseren führen kann, muss es sich freilich mit seiner Gegenkraft, einem nüchternen Realitätssinn, in ein produktives Spannungsverhältnis setzen lassen. Das Denken, das die Realität, getrieben vom Wunsch, zum Besseren hin verändern will, kann nur Erfolg haben, wenn es versucht, sie möglichst genau zur Kenntnis zu nehmen. Das Wünschen, das vom Verdruss an der Realität lebt, kann, aber muss nicht, zur Weigerung drängen, sie wahrzunehmen. Ein 'böser Blick' auf die Realität kann es auch erlauben, sie genauer ins Auge zu fassen, um damit den Bedrohungen, die von ihr ausgehen, standzuhalten. Die Aggressivität, die eine versagende Realität hervorruft, kann von einem entwickelten Ich dazu genutzt werden, ihre Wahrnehmung zu konturieren. Der Wunsch nach der Überschreitung von Grenzen, die die bestehende Realität setzt, muss sich, um das Bessere möglich zu machen, die gründliche Beschäftigung mit diesen Grenzen auferlegen. Man kann aber zugleich Grenzen, die die existierende Realität setzt, nur wirklich kennenlernen, indem man sich bemüht, sie zu überschreiten.

Glaubenszweifel und Gewalt

Von der Sehnsucht nach dem idealen Vater der Kindheit, der im monotheistischen Gott wiederkehrt, kann Verschiedenes seinen Ausgang nehmen. Gott kann sich, wie aufgezeigt wurde, als verwandelter, vom Himmel auf die Erde geholter, in der aufgeklärten wissenschaftlichen Suche nach Wahrheit darstellen, aber er kann freilich auch, wie die Geschichte beweist, in Verbindung mit der Legitimation von geistiger Beschränktheit und Unterdrückung in Erscheinung treten. Die Gottessehnsucht kann Menschen, die sich natürlichen und sozialen Gewalten hilflos ausgeliefert fühlen, zu einem illusionären religiösen Glauben treiben, der mit schlichten Erklärungsmustern der Welt die Realitätseinsicht trübt und ihre Handlungsmöglichkeiten einschränkt. Infantile Arten der Bindung an Gottesgestalten und die sie zur Geltung bringenden religiösen Autoritäten blockieren den Weg aus der Unmündigkeit. Ungelöste innere, aus der Kinderzeit stammende Abhängigkeiten, die zur Fixierung an illusionäre Gottesgestalten drängen, werden leicht auch auf weltliche Mächte übertragen und fesseln so an diese. Dies vor allem in religiös geprägten Gesellschaften, in denen sich weltliche Autoritäten als von göttlichen Mächten eingesetzt darstellen können, was vor allen in der Vergangenheit meist der Fall war.

¹⁰² Zur Analyse des Gewaltpotentials des Textes der Offenbarung siehe Gerhard Vinnai: Jesus und Ödipus. Abschnitte: „Vom Anfang und Ende der (biblischen) Geschichte“ und „Die Liebesreligion als Religion der Gewalt“.

Selbst der radikale Religionskritiker Freud stellt fest: „Die Religion hat der menschlichen Kultur offenbar große Dienste geleistet, zur Bändigung der asozialen Triebe viel beigetragen.“¹⁰³ Aber sie hat auch die Freisetzung zerstörerischer Gewalt erleichtert und so asoziale Triebregungen gegen Mitmenschen entbunden. Die Solidarität unter religiösen Glaubensgenossen ist häufig mit der Ausgrenzung der Anders- und Ungläubigen verbunden. Zu den Schattenseiten der Religion gehört vor allem, dass sie meist auf irgendeine Art mit Gewalt verbunden ist, auch wenn sie sich, wie die christliche Religion, als Liebesreligion versteht.¹⁰⁴

Die Verbindung von Religion und Gewalt hat viele Ursachen. Sie ist in ihrer Funktionalisierung für Machtinteressen begründet, aber auch in einer Intoleranz, die besonders monotheistische Religionen auszeichnen kann.

Die Gewalt, die im Namen des Christentums ausgeübt wurde, ist mit Intoleranz gegenüber den Angehörigen anderer Religionen, anderer christlicher Konfessionen oder Ungläubigen verbunden. Die Antike kennt verschiedene Götter, die Gläubigen haben eine gewisse Wahlfreiheit, wenn sie ihren Schutz suchen. Der Götterhimmel garantiert eine Art 'Pluralismus': Deshalb ist die Antike in religiöser Hinsicht tolerant. Im strengen christlichen Monotheismus gibt es hingegen nur einen Gott, nämlich den eigenen, und damit nur seine Wahrheit und sein bindendes Gesetz. Das erste und zentrale Gebot Mose lautet: „Ich bin der Herr, dein Gott, ... Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ (2 Moses 20, 2, 3) Wo der eigene Gott, mit dem man identifiziert ist, und an dessen Macht man deshalb teilhaben möchte, als alleiniger Herr der Welt gesehen wird, besteht immer die Gefahr der Intoleranz gegenüber denen, die ihn nicht, wie man selbst, akzeptieren wollen. Diese Intoleranz hat aber nicht nur eine Wurzel im Glauben, sie ist vor allem mit dem Unglauben verbunden, der unvermeidbarer Teil des Glaubens ist. Sie hat ihre Ursache nicht zuletzt in geheimen eigenen Glaubenszweifeln, die die Gläubigen mit Hilfe von Fanatismus abwehren müssen. Darauf hat der Psychoanalytiker Theodor Reik besonders hingewiesen.¹⁰⁵

Das Christentum lehrt, dass ein guter, gerechter Gott, ein liebender Vater im Himmel die Welt geschaffen hat und sie regiert. Aber die Gläubigen müssen in einer Welt voller Gewalt, Ungerechtigkeit und Einsamkeit existieren. Müssen da nicht Zweifel an diesem Gott aufkommen, müssten sich die Gläubigen nicht eigentlich einen anderen Gott wünschen? Müssten sie diesen Gott nicht auch hassen, der ihnen so viel Schweres auferlegt? Müsste er ihnen nicht, unter dem Einfluss von Schicksalsschlägen, auch als teuflisches Monster erscheinen? Die Theologen haben immer wieder versucht, Gott zu entlasten, indem sie, seit Augustinus, das Böse, das in der Welt ist, nicht Gott, sondern der menschlichen Freiheit zuordnen. Aber das kann den atheistischen Gedanken nicht ganz aus der Welt schaffen, dass das Einzige, was man zur Entlastung dieses Gottes vorbringen kann, der Gedanke ist, dass es ihn nicht gibt. Der christlichen Erlösungsreligion zufolge ist das Heil mit Jesu Tod und Auferstehung in die Welt gekommen, seit Jesu Opfer am Kreuz soll, der Bibel zufolge, die Erlösung bereits in der Welt sein. Aber kann man daran in einer Welt voller Elend ohne Weiteres glauben? Müssen nicht notwendig Zweifel an Jesus als dem Messias auftreten?

Wie geht die Bibel mit den Glaubenszweifeln um, die doch bei allen Christen als wahrscheinlich angenommen werden können? Selbst Jesus ist nicht ohne Glaubenszweifel.

¹⁰³ Freud: Die Zukunft einer Illusion. GW XIV, S. 172

¹⁰⁴ Zur Gewaltgeschichte des Christentums siehe Karlheinz Deschner: Kriminalgeschichte des Christentums. 9 Bände, Reinbek, 1994-2000. Karlheinz Deschner: Abermals krähte der Hahn. 4. Auflage, Stuttgart, 1971. Zu psychologischen Aspekten dieser Gewaltgeschichte siehe Gerhard Vinnai: Jesus und Ödipus.

¹⁰⁵ Siehe hierzu Theodor Reik: Dogma und Zwangsidee. Stuttgart 1973

Vor seinem Tod am Kreuz ruft er: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Markus 15, 34) Zugleich ist Jesus aber ausgesprochen intolerant gegenüber denen, die sich nicht zu seiner Lehre bekehren wollen. Nachdem er im Matthäusevangelium die Feindesliebe propagiert hat, äußert es sich sehr aggressiv gegen seine ‘Intimfeinde’, die orthodoxen Juden, die ihn nicht als Messias akzeptieren. „Ihr Nattern, ihr Schlangenbrut! Wie wollt Ihr dem Strafgericht der Hölle entinnen?“ (Matthäus 23, 33) Auch Paulus zeigt sich wenig tolerant, ihm geht es darum, „alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen“ (Römer 1, 5). Für ihn gilt: „Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht!“ (1 Korinther 16, 22)

Das Urchristentum lebt in der Erwartung der nahen Wiederkehr des Messias, durch die alles neu und anders werden soll. Da er nicht, wie erwartet, erscheint, müssen bei den frühen Christen Glaubenszweifel auftreten. Sie zeigen sich in ständigen, aggressiv ausgetragenen Glaubensstreitigkeiten im frühen Christentum. Die entstehende katholische Kirche versucht, diese Zweifel mit Hilfe der Festlegung von religiösen Dogmen abzuwehren, die bei Jesus noch nicht existieren. Sie sollen als direkt von Gott kommend gelten und für die Gläubigen verbindlich sein, ihre Ablehnung wird mit schweren Strafen bedroht. Seit das Christentum im 5. Jahrhundert zur Staatsreligion des Römischen Reiches wurde, wurden Christen, die vom festgelegten Glauben abwichen, als Häretiker zu Märtyrern gemacht. Das Konzil von Ephesus im Jahre 431 verbietet unter Androhung schwerster Strafen, eine andere Lehre als die von den Dogmen geforderte auch nur zu denken. Im Jahre 1252 erließ Papst Innozenz eine Bulle „Ad Extirpanda“, die Andersgläubige mit Dieben und Räubern auf eine Stufe stellt und die weltlichen Herrscher verpflichtete, alle ‘Häretiker’ zum Geständnis und zum Verrat ihrer Genossen zu zwingen und an den für schuldig Befundenen binnen fünf Tagen die Todesstrafe zu vollstrecken. Thomas von Aquin, der bis heute einflussreichste katholische Kirchenlehrer, formulierte zu dieser Zeit:

„Was die Ketzer anlangt, so haben sie sich einer Sünde schuldig gemacht, die es rechtfertigt, dass sie nicht nur von der Kirche mittels des Kirchenbann ausgeschieden, sondern auch durch die Todesstrafe aus dieser Welt entfernt werden. Ist es doch ein viel schwereres Verbrechen, den Glauben zu verfälschen, der das Leben ist, als Geld zu fälschen, das dem weltlichen Leben dient. Wenn also Falschmünzer oder andere Übeltäter rechtmäßigerweise von weltlichen Fürsten sogleich vom Leben zum Tod befördert werden, mit wie viel größerem Recht können Ketzer unmittelbar nach ihrer Überführung wegen Ketzerei nicht nur aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen, sondern auch billigerweise hingerichtet werden?“¹⁰⁶

Die katholische Inquisition hat lange Zeit Abweichler von den durch Dogmen festgelegten kirchlichen Glaubenslehren mit großer Grausamkeit verfolgt. Noch im 19. Jahrhundert haben Päpste die Glaubens- und Gewissensfreiheit als wahnhaften, verwerflichen Irrtum bezeichnet. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts setzte der Vatikan für Katholiken verbotene Bücher auf den „Index“, um sie vor Glaubenszweifeln zu schützen. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts die Religions- und Gewissensfreiheit akzeptiert und auf den Anspruch der katholischen Kirche verzichtet, dass der Staat nach ihren Prinzipien zu organisieren sei.

Der Reformator Luther hat zwar auf die „Freiheit eines Christenmenschen“¹⁰⁷ gegenüber der Macht kirchlicher Institutionen hingewiesen, aber auch für ihr gilt: „Zweifel ist Sünde und

¹⁰⁶ Zitiert nach Deschner: Abermals krähte der Hahn. A.a.O., S. 481

¹⁰⁷ Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen

ewiger Tod.“¹⁰⁸ Die Vernunft, die Zweifel am Glauben sät, ist für ihn „des Teufels Hure“ die „nichts kann, als alles lästern und schänden, was Gott redet und tut.“¹⁰⁹ Auch Protestanten haben Abweichler vom ‘rechten’ Glauben grausam verfolgt. Philipp Melanchthon, der engste Mitarbeiter Luthers, hat gefordert, dass die Obrigkeit die astronomische Lehre des Kopernikus als umstürzlerische Häresie unterdrücken solle. Der Arzt Michael Servete, der die kirchliche Trinitätslehre anzweifelte, wurde auf Anweisung des Calvinistischen Rates der Stadt Genf im Jahre 1553 öffentlich verbrannt. Katholiken wie Protestanten haben Menschen, die angeblich der Teufel vom rechten Glauben abgebracht hat, auf grausame Art wegen Hexerei ermorden lassen. Kirchliche Institutionen haben Jahrhunderte lang mit Gewalt den Kampf gegen Glaubenszweifel geführt, sie haben Tabus aufgerichtet, die die Gläubigen dazu gezwungen haben, Glaubenszweifel nicht zu äußern oder zu verdrängen. Der intolerante Fanatismus, der heute am gewaltbereiten islamischen Fundamentalismus erschrickt, kennzeichnete über Jahrhunderte die Hauptströmungen des Christentums.

Aber äußere Zwänge und die innere Angst vor der Verzweiflung bei der Abweichung vom rechten Glauben können Glaubenszweifel nie ganz zum Verschwinden bringen, sie werden allenfalls durch Verdrängung unbewusst gemacht. Die verdrängten Zweifel aber können wiederkehren, indem sie an denen bekämpft werden, die sie offen repräsentieren, an den Andersgläubigen oder Ungläubigen, die den eigenen Gott nicht akzeptieren oder nicht zu akzeptieren scheinen. Die Intoleranz von Christen ist nicht zuletzt darin begründet, dass sie ihren eigenen Unglauben auf Andere verschieben und an diesen bekämpfen. Die Anderen haben die verpönten Glaubenszweifel zu repräsentieren, die am eigenen Selbst nicht toleriert werden. Besonders deutlich kommt dies im christlichen Antisemitismus zum Ausdruck, der die christliche Tradition über Jahrhunderte begleitete. Gegen die Juden werden vor allem zwei Vorwürfe erhoben: Sie sollen Gott getötet haben und sie glauben nicht an Jesus als den Messias. Sie repräsentieren damit die Glaubenszweifel von Christen, die insgeheim ihren grausamen Gott gewaltsam vom Thron stürzen wollen und die Zweifel daran haben, dass sie durch Jesus bereits an der Erlösung teilhaben. Der Hass auf die Juden ist ein geheimer Hass auf den christlichen Gott, der auf die Juden verschoben wird. Die Juden, mit denen gläubige Christen eigentlich Mitleid haben müssten, weil sie den Zugang zum rechten Glauben noch nicht gefunden haben, werden gehasst, weil Christen an ihren Gott der Liebe nicht wirklich zu glauben in der Lage sind. Luther schreibt: „Ein solch verzweifelt, durchböset, durchgiftet, durchteufelt Ding ist’s umb diese Jüden, so diese 1400 Jahr unsere Plage, Pestilenz und alles Unglück gewest und noch sind. Summa wir haben rechte Teufel an ihnen.“¹¹⁰ Er fordert in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“:

„Dass man ihre Synagogen oder Schulen mit Feuer anstecke, und was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und beschütte, dass kein Mensch einen Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich. Und solches soll man tun unserem Herrn und der Christenheit zu Ehren, damit Gott sehe, dass wir Christen seien und solch öffentlich Lügen, Fluchen und Lästern seines Sohnes und seiner Christen wissentlich nicht geduldet noch gebilligt haben. [...] Dass man auch ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre. Denn sie treiben dasselbige drinnen, was sie in den Schulen treiben.“¹¹¹

Was in Luther selbst „verzweifelt“, oder „durchböset“ ist und seinen Gott „lästern“ und „fluchen“ will, muss er mit Hilfe seines Hasses auf die Juden bekämpfen.

¹⁰⁸ Martin Luther: Luther Deutsch Bd. 9, Hg.: K. Aland, Göttingen 1960, S. 115

¹⁰⁹ Martin Luther: Luther Deutsch. Hg.: K. Aland, Göttingen 1964, S. 161f

¹¹⁰ Zitiert nach Deschner 1971, S. 457

¹¹¹ Ebd., S. 458

Erst die mit der neuzeitlichen Wissenschaft verbundene Aufklärung hat das Recht und die Pflicht zum Zweifel an Allem und Jedem, im Interesse von menschlicher Freiheit und menschlichem Wohlergehen gegen erbitterte Widerstände und mit vielen Opfern zur Geltung gebracht. Wissenschaftlicher Fortschritt ist ohne ständigen Zweifel an überkommenen Denkformen unmöglich, auch wenn es natürlich auch im Bereich der Wissenschaft Dogmen gibt, die ihre Anhänger der Kritik entziehen wollen. Wo aber die Notwendigkeit des Zweifels akzeptiert wird, ist die in der Religion enthaltene Wahrheit nur noch in Verbindung mit ihrer Kritik zu retten. Dem entspricht, dass die Aufklärung ihre Wahrheit nur mit Hilfe ihrer ständigen Selbstkritik finden kann, zu der auch ihre Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsgehalt der Religion beitragen kann. Man kann die Wahrheit nicht wie ein Banner vor sich her tragen, sie erscheint immer nur in der von Zweifeln begleiteten, unabschließbaren Suche nach ihr.

Religiöses Erbe und Zukunftshoffnung

Dem aufklärerischen Denken, zu dem auch Freuds Psychoanalyse zählt, gilt der religiöse Glaube typischerweise als etwas zu Überwindendes. Das religiöse Denken und Empfinden wird von ihm einer unreifen, infantilen Stufe der Menschheitsentwicklung zugerechnet. Die Aufklärung hat die Ablösung des Glaubens an eine göttliche Offenbarung durch ein allein der Welt und ihrer Veränderung zugewandtes, wissenschaftlich erhelltes Bewusstsein zum Programm erhoben. Auch wer dieses Programm akzeptiert, sollte die Frage stellen, ob der Übergang von der Religion zur wissenschaftlichen Aufklärung nicht auch Verluste mit sich gebracht hat, über die nachgedacht zu werden verdient. Dies nicht, um die Religion neu zu legitimieren, sondern um das aufgeklärte Bewusstsein und eine mit ihm verknüpfte soziale Praxis durch bewahrenswerte Züge des Religiösen zu bereichern.

Die Religion als „Traum des menschlichen Geistes“¹¹² als „Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt“¹¹³, ist der Gefühls- und Phantasiewelt der Menschen oft näher als das wissenschaftliche Denken, das durch die ‘Eiswüste der Abstraktion’ (Adorno) hindurch muss. Die in mancher Hinsicht unpersönlichere und kältere theoretische Vernunft verfehlt die Wünsche und Gefühlsregungen der Menschen leichter als die Religion. Die Wissenschaft lässt sich häufig eher zu sozialen Interessen in Beziehung setzen als mit Wünschen und Emotionen verknüpfen. Für das kritische Denken sollte sich die Frage stellen, wie es trotz unvermeidbarer Abstraktionen eine produktive Beziehung nicht nur zum sozialen Nutzen, sondern auch zur Logik des Wünschens oder auch zur Macht der Gefühle herstellen kann. Ein Denken, das Menschen mehr Möglichkeiten öffnen möchte, muss eine Beziehung zu ihren sozialen Interessen herstellen, es ist aber auch darauf angewiesen, die Kraft des Wünschens und Fühlens, von der die Religion lebt, in sich aufzuheben.

Schon wenn man sich vorzustellen versucht, wie moderne westliche Städte ohne Kirchen, die in christlicheren Epochen gebaut wurden, aussehen würden, was die Musik ohne Johann Sebastian Bachs Kirchenmusik oder die deutsche Sprache ohne die der Luther-Bibel wäre, kann man leicht zu dem Ergebnis kommen, dass der christliche Glaube auch für die heutige Zeit noch sehr Bedeutsames geschaffen hat. Er hat im Bereich der Schrift, des Bildes, der Musik oder der Baukunst aber auch der Theologie und Philosophie einen großen Reichtum an Ausdrucksmöglichkeiten hervorgebracht, von dem auch das moderne westliche Bewusstsein

¹¹² Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Stuttgart 1969, S. 26

¹¹³ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. A.a.O., S. 17

noch zehrt. Der Einfluss der christlichen Symbolwelt ist in nachchristlichen Zeiten keineswegs erloschen.

Das Christentum hat durch seine Wunschwelt Bearbeitungsformen für das Leiden an Gewalt, Ungerechtigkeit, Krankheit oder Einsamkeit zur Verfügung gestellt, die diese Übel begünstigt haben oder über sie hinweggetröstet haben. Aber diese Formen haben den Einzelnen auch geholfen, ihren individuellen Leiden eine von Vielen geteilte Aufmerksamkeit zu schenken, während Menschen heute oft gänzlich mit ihnen alleine gelassen werden. Kirchlich festgelegte Todes- und Trauerrituale z.B. haben, fußend auf dem Glauben an die Wiederauferstehung und damit auf der Leugnung des Todes als Grenze, eine fatale Vertröstung auf ein besseres Leben im Jenseits begünstigt, so dass die Bereitschaft wuchs, die Misere in diesem Leben zu ertragen. Aber sie haben es Menschen auch erleichtert, gemeinsam eine Trauer zu tragen, mit der sie heutzutage oft als Isolierte überfordert werden. Das Christentum hat in seiner Geschichte dazu beigetragen, dass Menschen Opfer gesellschaftlicher Verhältnisse geworden und geblieben sind, aber es hat, z.B. im kirchlichen Gemeindeleben, immer wieder auch Formen von menschlicher Solidarität begünstigt, die mit der Schwächung des Christentums untergegangen sind, anstatt in einer moderneren Form aufgehoben zu werden. Die christliche Religion hat in manchem ein Erbe hinterlassen, das nicht einfach liquidiert werden sollte, sondern, soweit als möglich von seinen Fesseln und Schattenseiten befreit, in anderer Gestalt für eine nachreligiöse Zukunft gerettet werden sollte.

Die von Wünschen hervorgebrachten Träume von einer besseren Welt sind Teil dieser Welt, sie sind nicht aus ihr zu vertreiben. In der Religion haben diese Träume einen Ausdruck gefunden. Das moderne Bewusstsein sollte sich in ihrer Nachfolge darum bemühen, diesen Träumen – mit Hilfe der Vernunft – eine Gestalt zu verleihen, die zu ihrer Verwirklichung beitragen kann. Dazu braucht es vor allem kritische Distanz zur Realität und mit ihr verbunden die Fähigkeit, in ihr enthaltene Möglichkeiten des Besseren zu entdecken. Wer sich, unter dem Einfluss von Wünschen, nicht immer wieder von Neuem darüber wundern kann, dass die Welt mit all ihren Schrecknissen nicht anders ist, als sie ist, findet keinen Weg zu ihrer grundlegenden Kritik und der mit ihr einhergehenden Suche nach verborgenen Potentialen des Anderen in der Realität. Die schmerzliche Erfahrung, dass Vieles an der Realität, so wie sie jetzt ist, eigentlich unerträglich ist, macht solche Kritik erst möglich. Nur durch die Verzweiflung hindurch öffnet sich häufig erst der Weg zum Besseren. Ob man heute noch in realistischer Weise darauf setzen kann, dass eine verändernde politische Praxis in Zukunft eine neue, gerechtere Welt hervorbringen kann, oder ob man sich damit abfinden muss, dass das Bestehende in sich wandelnder Gestalt fortexistieren wird und dabei mit einiger Wahrscheinlichkeit in der Katastrophe endet, lässt sich kaum allein theoretisch begründen, das Wissen gerät hier notwendig an seine Grenzen. Nach den gesellschaftlichen Katastrophen, die die Menschheit im letzten Jahrhundert verursacht hat, ist zu besonderem Optimismus kein Anlass. Uns bleibt nur der Glaube an eine mit dem Wünschen verbundene Vernunft, die sich unter dem Einfluss neuer Erfahrungen und gestärkt durch das Erbe der Vergangenheit so verändern kann, dass wir die Hoffnung auf eine bessere Welt 'trotz alledem' nicht aufgeben müssen.

Utopie und Wirklichkeit der Universität

Vorbemerkung

Angeregt durch die Theorie Sigmund Freuds kann man, wie gezeigt wurde, Menschen als wünschende Wesen entdecken. Als solche haben sie eine Tendenz zum Utopischen, das über Bestehendes hinaus will. Als Wünschende kann man also auch Studierende und Lehrende an Universitäten ausmachen. Diese werden dort nicht nur von Interessen und institutionellen Zwängen, sondern auch, und das oft auf entscheidende Art, von bewussten und unbewussten Wünschen bestimmt. Ihr Wünschen kann dort, wie überall, positive und negative Wirkungen zeitigen. Es kann, verknüpft mit einem entwickelten Ich, dazu drängen, sich in aufklärender Weise mit der Welt und auch mit sich selbst auseinanderzusetzen, um einen Weg heraus aus überflüssigen äußeren und inneren Zwängen zu finden. Das Bestreben kann darauf zielen, die Universität so weit wie möglich hierfür zu nutzen oder sie in diesen Sinn zu verändern. Das Wünschen kann aber auch dazu motivieren, sich vor kritischem Denken und selbsttätigem Engagement zu bewahren, wenn diese zu viel Angst auslösen. Der gegenwärtige verschulte Universitätsbetrieb kommt einer solchen Abwehr häufig sehr entgegen. Das Bemühen um mehr Mündigkeit kann Ängste vor Trennung und Abweichung von der Macht des Bestehenden hervorrufen, die zwar schmerzliche Opfer auferlegt, aber zugleich auch Sicherheit und Prämien für Anpassungsleistungen verspricht. In diesem Fall kann das Wünschen zur Überangepasstheit oder zur Flucht in eine neurotische Selbstzerstörung führen. Die negativ wirkende Kraft des Wünschens ist in der Lage, unbewusst dazu zu drängen, sich desinteressiert und dumm zu stellen und an der Realität zu scheitern, anstatt, wo es nötig wäre, um ihre Veränderung zu ringen. Vor den Anforderungen der Hochschule kann man in außeruniversitäre Sphären ausweichen, die real oder auf illusionäre Weise dem Wünschen mehr Erfüllung versprechen. Man kann in das innere Gehäuse der Neurose flüchten, wo man unbewusst für unerfüllbare Wünsche, vor allem für solche aus der Kindheit, Erfüllung sucht. Seit der Einführung von oft extrem verregelten und überfordernden Bachelor- und Masterstudiengängen suchen immer mehr Studierende mit neurotischen Arbeits- und Beziehungsstörungen Hilfe bei den psychologischen Beratungsstellen der Universitäten.

Die Anziehungskraft fragwürdiger bewusster und unbewusster Wunschwelten, unter deren Einfluss sich Studierende der oft schmerzlichen kritischen Auseinandersetzung mit der Realität zu entziehen suchen, wird durch die Arbeits- und Beziehungsformen verstärkt, die heute die Universität verordnet. Wo die Subjektivität durch eine bürokratisch reglementierte Universität um ihre Entfaltung gebracht wird, rächt sie diese leicht auf blinde Art durch falsche Formen der Realitätsverweigerung. Aber nicht alle Studentinnen und Studenten verfallen der Überangepasstheit und der äußeren und inneren Realitätsflucht. In den letzten Jahren haben sich viele von ihnen gegen die Zumutungen der Institution gemeinsam zur Wehr gesetzt. Ihr Protest zeigt oft bewundernswertes Engagement, aber meist kann man an ihm zugleich nur wenig entwickelte utopische Perspektiven ausmachen. Man fordert, den Verlautbarungen studentischer Vertreter zufolge, in erster Linie mehr Freiräume im bestehenden Betrieb, eine bessere finanzielle Ausstattung der Hochschulen oder die Verhinderung von Studiengebühren. Solche Forderungen haben ihre Berechtigung, aber die Aktivitäten der Protestierenden leben meist von der Kraft eines Wünschens, das über diese Forderungen hinaus will, dessen sich die Träger des Protests aber oft wenig bewusst sind. Die

Protestformen enthalten häufig viel mehr utopisches Potential, als die formulierten politischen Ziele des Protests. Sie zeigen eine Kraft zu selbsttätigem, phantasievollem Engagement, das sonst an der Universität keinen Platz findet. Sie demonstrieren das Bestreben nach dem Zurschaustellen von Fähigkeiten, für die es keine Zensuren gibt. In ihnen kommen die Wünsche nach mehr Anerkennung, nach der Erfahrung von Solidarität, nach dem Spüren von mehr Lebendigkeit oder der Freisetzung von kreativen Möglichkeiten zur Geltung. In Konfliktsituationen mit den etablierten Mächten werden häufig kreative Formen des Handelns freigesetzt, welche in ihrer Qualität die der politischen Parolen überschreiten. Studierende, die an Protestaktionen teilgenommen haben, berichten nicht selten, welche tiefgehenden Eindrücke diese bei ihnen hinterlassen haben. Ihr Erleben enthält also viel mehr, als das Streben nach einer effizienteren Interessenvertretung.

Die Befreiung und Fortentwicklung von oft nur latenten Wunschregungen, die gegen die Universität in ihrer bestehenden Gestalt gerichtet sind, verlangt ihre Verbindung mit entwickeltem utopischen Denken. In diesem ist die Macht des Wünschens im Idealfall so mit kritischer Intellektualität verknüpft, dass sich neue Horizonte für das Denken und Handeln öffnen können. Wer mit dem Wünschen verbündete, intellektuell begründete Utopien suchen und entwickeln will, kann dazu Anregungen in der Auseinandersetzung mit theoretischem Denken der Vergangenheit finden. Vergangene Generationen von Intellektuellen haben immer wieder Utopien für Akademien und Hochschulen hervorgebracht, in denen sie Wunschwelten mit kritischem Denken zu verbinden suchten. Diese lassen sich nicht einfach auf die Gegenwart übertragen, aber sie können das gegenwärtige Nachdenken befruchten. Man kann sie für das Ringen um eine bessere Zukunft nutzen, indem man sie kritisch weiter entwickelt und uminterpretiert auf die Gegenwart bezieht. Ein Mangel an historischem Bewusstsein, verbunden mit dem Desinteresse an früheren Arten des Bewusstseins, kennzeichnet eine Misere der bestehenden Universität, die es zu überwinden gilt.

Das kritische Denken ist immer auf einen Wünsche befreienden utopischen Horizont angewiesen. Dieser allein schafft eine notwendige Distanz zum Bestehenden, indem er dieses überschreitet. Zugleich kann eine bindende Kraft von Utopien dem Abtriften des Wünschens in einen Motor irrationaler Realitätsflucht und neurotischer Selbstzerstörung entgegenwirken. Die Kritik von Bestehendem ist auf einen utopischen Horizont angewiesen, der ein Spannungsverhältnis zwischen Wunsch und Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. Ohne dieses Spannungsverhältnis bleibt dem theoretischen Denken nur die Kapitulation vor dem Bestehenden, das dieses dann allenfalls noch rationalisieren will, womit es aber zugleich eine offenere Zukunft verschließt. Deshalb soll im Folgenden eine zweihundert Jahre alte, mit einer Kritik damaliger Zustände verbundene, bürgerliche Utopie der Universität vorgestellt werden und gezeigt werden, wie sie zur Kritik heutiger Zustände genutzt werden kann.

Zur Utopie der Universität

I

Üblicherweise gilt die Universität als ein Ort der Pflichten. An ihm soll diszipliniert Wissen produziert und fleißig studiert werden. Man soll während des Studiums das tun, was Hochschullehrer von einem verlangen, man soll sich auf Prüfungen vorbereiten, um später beruflichen Anforderungen gewachsen zu sein.

Wer so denkt, und das tun die Meisten, die an der Universität das Sagen haben, verleugnet, dass die Universität auch ein Ort des Wünschens ist. Vor allem noch nicht von der Universität verdorbene Studienanfänger wünschen, dort neue Ideen oder auch technische und

künstlerische Möglichkeiten kennenzulernen, die es erlauben, einen anderen, freieren Zugang zur Welt und zu sich selbst zu finden. Nach der Trennung von der Schule oder auch der Loslösung von der Herkunftsfamilie kann man an der Universität neue, interessante Menschen kennenlernen. Mit diesen kann man nicht nur zusammen studieren, sondern sich zum Beispiel auch gemeinsam politisch engagieren oder gemeinsam Feste feiern. Die Studienzeit kann, trotz ihrer zunehmenden Verregelung, auch eine Zeit sein, in der man mit Lebensmöglichkeiten experimentieren kann. Wer das nicht versucht, dem bleiben nicht nur soziale, sondern auch intellektuelle Möglichkeiten verschlossen, die fast immer auf neue anregende Erfahrungen angewiesen sind.

Die Universität ist, was Bildungspolitiker, Universitätsrektoren oder Professoren üblicherweise vergessen, auch, und das nicht zuletzt, ein Liebes- und Heiratsmarkt. Alle Aktivitäten an der Universität haben auch etwas damit zu tun, dass Menschen anderen Menschen, die als potentielle Liebesobjekte gelten können, imponieren wollen. Ohne erotische Spannungen passiert an der Universität auch intellektuell wenig Spannendes. Nur wenn es gelingt, eigene Wünsche in Freundschaften oder Liebesbeziehungen zu anderen Universitätsangehörigen einzubringen, öffnen sich Horizonte des Lernens: Wer an der Universität isoliert bleibt – und das gilt leider für allzu Viele –, dem sind auch bestimmte Möglichkeiten der intellektuellen Entwicklung genommen. Dass die Suche nach Erkenntnis immer mit dem Eros verbunden ist, ist keineswegs eine neue Erkenntnis. Platon wusste das schon vor über 2000 Jahren, und später, vor hundert Jahren, hat auch Sigmund Freud das wieder sichtbar gemacht, indem er gezeigt hat, dass sexuelle Neugierde und intellektuelle Neugierde miteinander verwandt sind¹¹⁴. Dass man dies heute an der Universität nicht wissen will, zeigt, dass es dort nicht nur einen Fortschritt der Erkenntnis, sondern auch einen der Realitätsverleugnung gibt.

Da Universitäten immer auch Orte des Wünschens waren und sind, gab es in der Geschichte der Universität immer auch Utopien der Universität. Man hat, von Wünschen geleitet, über Modelle eines idealen Lernens und Sich-Austauschens bei der Suche nach Erkenntnis nachgedacht.

Platon hat seinen philosophischen Schriften, in Anlehnung an Erfahrungen mit dem Philosophen Sokrates, Modelle eines idealen Suchens nach Wahrheit vorgeführt, die spätere Universitätsutopien beeinflusst haben. Sie sind z.B. in das humanistische Bildungsideal eingeflossen, das anschließend vorgestellt wird. Bei Platon wird die Wahrheit nicht autoritär verordnet, sondern in Dialogen gesucht, in denen geäußerte Argumente kritisch überprüft werden. Dem Gegenstand eines Diskurses entsprechend muss dessen Form gesucht werden. Wenn Platon im „Symposion“ das Wesen des Eros zu ergründen sucht, müssen die Umstände des Suchens so gewählt werden, dass die am Symposion Beteiligten, und zugleich der Eros selbst, sich erhellend äußern können. Die Anwesenden müssen eine typische Einstellung, wie die eines gut erzogenen Athener Jünglings, repräsentieren, oder als Arzt, Dichter, Staatsmann oder Philosoph etwas zum Thema beizutragen haben. Wo man sich über das Wesen des Eros austauscht, müssen ineinander Verliebte anwesend sein, die am Ort des Nachdenkens einen Platz nebeneinander finden. Sokrates hat, um als attraktiv und vital zu erscheinen, vor dem Dialog seinen Körper gepflegt. Das Symposion findet in einem bestimmten Haus zu einer bestimmten Zeit statt, die zum Thema passen. Damit der Eros zur Geltung kommen kann,

¹¹⁴ Freud hat in seinen „Drei Abhandlungen zu Sexualtheorie“, GW V, S. 5ff aufgezeigt, dass sich die intellektuelle Neugierde des Kindes zusammen mit seiner sexuellen Neugierde entwickelt. Die ersten „theoretischen“ Leistungen des Kindes sind, so Freud, „infantile Sexualtheorien“.

muss gut gegessen und Wein getrunken werden. Alle Umstände des Diskurses müssen also dafür sorgen, dass der Eros geweckt und zugleich zur Sprache kommen kann.

Platons Modell der Erkenntnisgewinnung kann man eines gegenüberstellen, das für den modernen Wissenschaftsbetrieb paradigmatischen Charakter hat: das des Experiments. Es kommt von den modernen Naturwissenschaften her und gilt, als psychologisches Experiment, in der Hauptströmung der gegenwärtigen Psychologie als ideales Instrument der Erkenntnisgewinnung. Welche Konstellation der Erkenntnisgewinnung wird damit erzeugt? Beim Experiment sollen Beobachten und Versuchspersonen idealiter austauschbar sein, um das, was man unter Objektivität versteht, zu garantieren. Bei methodisch korrekter Durchführung soll es im Grundlagenfach „Allgemeine Psychologie“ an allen Orten und zu allen Zeiten dieselben Ergebnisse geben. Der Versuchsleiter gibt im Experiment an die Versuchspersonen, als den Objekten der Forschung, Anweisungen, es findet kein offener, lebendiger Austausch zwischen menschlichen Subjekten statt. Versuchspersonen sollen möglichst nicht zu viel denken¹¹⁵, sie sollen nur auf vorgegebene enge Fragen antworten, ihre sinnliche Verführungskraft gegenüber Anderen darf die Ergebnisse nicht verzerren, eine besondere menschliche Beziehung zwischen den an der Untersuchung Beteiligten stört den Forschungsprozess. Welche menschlichen Wesenskräfte bringt ein derartiges Forschungsinstrument zum Ausdruck? Vielleicht die Bereitschaft, keine wirklichen Menschen zu dulden, die mit einem Reichtum an Fähigkeiten ausgestattet sind? Und was sagt die Privilegierung eines solchen Forschungsinstruments über den Geist aus, der eine Hochschule regiert?¹¹⁶

II

Im Folgenden soll nun eine Utopie der Universität vorgestellt werden, die die deutsche Universitätslandschaft nahezu zwei Jahrhunderte entscheidend mitbestimmt hat. Man kann sie als humboldtsches Universitätsideal oder neuhumanistisches Bildungsideal bezeichnen. Anschließend will ich dieses Ideal mit der Realität der gegenwärtigen Universität konfrontieren. Das soll dabei helfen, ihre Misere deutlicher zu machen. Um den Geist dieser Utopie vorzustellen, sollen Gedanken seiner führenden Repräsentanten vorgeführt werden. Die folgende Darstellung und die mit ihr verbundene Auswahl von Zitaten können als einseitig kritisiert werden, es geht aber hier nicht um eine differenzierte Auseinandersetzung mit einer Universitätskonzeption, sondern um das Sichtbarmachen ihres utopischen Potentials, angelehnt an einen Utopiebegriff, wie er von Ernst Bloch entwickelt wurde. Utopie soll dabei als uneingelöstes Versprechen der Vergangenheit und zugleich als ‘Vorschein’ eines Besseren, aber keineswegs als ‘Wolkenkuckucksheim’ begriffen werden. Leider haben die Gegner und die ‘Verwalter’ der ‘Humboldtschen Universitätsidee’ dafür gesorgt, dass ihr kritischer Gehalt verschüttet wurde und in den heutigen Diskussionen über die Verfasstheit der Universität kaum noch sinnvoll zur Geltung kommt. Die Begriffe Elfenbeinturm, bürgerliche Eliteuniversität oder Ordinarienuniversität, die üblicherweise mit dieser Universitätskonzeption verbunden werden, treffen zwar wichtige Elemente der deutschen Universitätstradition, verfehlen aber die entscheidenden kritischen Aspekte dieser Universitätsutopie.

¹¹⁵ Sie sollten z.B. nicht versuchen, die mit ihrer Hilfe getestete Hypothese zu erraten.

¹¹⁶ Zur Kritik des psychologischen Experiments siehe Gerhard Vinnai: Empirische Forschung als angepasste Realitätsverleugnung. Zur Kritik der experimentellen Psychologie. In: Die Austreibung der Kritik aus der Wissenschaft. A.a.O., S. 43ff

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelten führende deutsche Intellektuelle eine Utopie der Universität. Sie machten sich Gedanken darüber, wie an einer Universität in idealer Weise Wissen erzeugt und studiert werden sollte. Diese Intellektuellen, die man dem Deutschen Idealismus zurechnen kann, wollten mit ihrer Bildungsutopie Ideale der bürgerlichen Aufklärung zur Geltung bringen. Allgemeine Menschheitsideale, die das Bürgertum im Kampf gegen die Adelsherrschaft entwickelt hat, sollten mit Hilfe der Universität verwirklicht werden. Diese Elemente bürgerlichen Denkens verknüpfen sich im neuhumanistischen Bildungsideal mit Elementen des aristokratischen Denkens. Wilhelm von Humboldt, dem das humboldtsche Universitätsideal seinen Namen verdankt, war ein aufgeklärter Adeliger. Dass Adelige früher üblicherweise keinen Beruf ausübten und Distanz zur bürgerlichen Sphäre des Geldverdienens hielten, ist in dieses Universitätsideal eingeflossen. Führende Vertreter des neuhumanistischen Bildungsideals waren neben Wilhelm von Humboldt, einem Bildungstheoretiker und Sprachwissenschaftler, der damals preußischer Kultusminister war, Philosophen wie Fichte oder Schelling oder der Theologe, Pädagoge und Sprachwissenschaftler Schleiermacher. Auch Gedanken Kants, des Naturforschers Alexander von Humboldt oder Reflexionen von Goethe und Schiller flossen in dieses Bildungsideal ein.

Die Idee der Universität, die diese Gelehrten entwickelten, ist um die zwei Zentralbegriffe der bürgerlichen Aufklärung zentriert: den Begriff des autonomen Individuums und den Begriff der Weltbürgerlichkeit. Die Universität soll ein Ort sein, an dem autonome Individuen und Weltbürger hervorgebracht werden oder genauer gesagt, sich selbst hervorbringen können. Was das bedeutet, soll im Folgenden stichwortartig angedeutet werden.

Ein autonomes Individuum soll ein Individuum sein, das Selbstbestimmung, Mündigkeit durch seinen Vernunftgebrauch erlangt. Es soll, um sein Schicksal bestimmen zu können, selbst denken und nicht Andere für sich denken lassen. Immanuel Kant, der führende deutsche Philosoph der bürgerlichen Aufklärung, hat diesem Ziel einen prägnanten Ausdruck verliehen. In seinem Text von 1783 „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ heißt es:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere Aude! ‘Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!’ ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“¹¹⁷

Die Menschen sollen Feigheit und Faulheit in Bezug auf das Denken überwinden, die sie daran hindern, sich von Vormündern, in Gestalt von politisch Mächtigen, Geistlichen oder Geldleuten, zu emanzipieren. Der Ausgang aus der Unmündigkeit fordert auch, dass man sich das Denken nicht von wissenschaftlich gebildeten Experten abnehmen lässt. Dieser Bequemlichkeit, die in die Unmündigkeit führt, soll man nicht mehr anheimfallen:

„Es ist so bequem, unmündig zu sein. Hab ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u. s. w.: so brauche ich mich ja nicht selbst bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen.“¹¹⁸

¹¹⁷ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Zitiert nach: Werke. Hg.: W. Weischedel, Frankfurt/M 1977, Bd. XI, S. 53

¹¹⁸ Ebd.

Dass zugleich auch zu viel Angst vor dem selbständigen Denken besteht, ist nicht zuletzt fragwürdigen Autoritäten zu verdanken, die sie schüren. Ihren Einschüchterungsbemühungen gilt es zu entkommen:

„Daß der bei weitem größte Teil der Menschen den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt aus dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durfte: so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen, wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern, und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab.“¹¹⁹

Der Kampf um Autonomie bedeutet zugleich den Kampf um die freie Entfaltung der Persönlichkeit, um das Recht auf eine möglichst allseitige Entwicklung menschlicher Fähigkeiten. Jeder Mensch soll darüber hinaus als etwas Einmaliges, Besonderes, Unaustauschbares betrachtet werden. Er soll nicht bloß als Teil eines sozialen Kollektivs zählen. Bei Heinrich Heine heißt es in diesem Sinn: „Mit jedem Menschen der stirbt, geht eine Welt zugrunde.“ Jedes Individuum stellt also in gewisser Weise eine Welt für sich dar, die als solche respektiert werden soll.

Das humanistische Bildungsideal setzt den Begriff des autonomen Individuums nicht absolut. Es will keinen bornierten Individualismus kultivieren, wie er für die Gegenwart typisch ist. Deshalb muss Individualität mit Weltbürgerlichkeit verknüpft werden. Individualität und Weltbürgerlichkeit müssen stets von Neuem in ein spannungsreiches Verhältnis zueinander gesetzt werden, durch das sie sich wechselseitig befruchten können. Weltbürger sein, heißt, sich als Teil der Menschheit, als Teil eines herzustellenden Verbandes freier Menschen zu sehen und so zu handeln. Der französische Aufklärer Holbach formuliert im 18. Jahrhundert im Geist der Weltbürgerlichkeit:

„Die Menschheit ist ein Band, das unsichtbar den Bürger von Paris mit dem Bürger von Peking verbindet. Sie ist eine Übereinkunft, die gleichermaßen alle Mitglieder der großen Familie verpflichtet, in der die verschiedenen Völker der Erde nur die zerstreuten Individuen sind. Diese Übereinkunft ist das Unterpfand unserer Art; sie gibt jedem von uns das Recht, Gerechtigkeit, Mitleid und Wohltaten von jedem empfindenden Wesen zu verlangen gleich welchem Land, welcher Religion oder welchem Stande es entstammen mag. Krieg, Grausamkeit, Eroberungen, Intoleranz und Härte sind der Menschheit entgegengesetzt.“¹²⁰

Im Schlusschor von Beethovens 9. Symphonie, der den Traum von der Brüderlichkeit aller Menschen beschwört, hat das Ideal der Weltbürgerlichkeit seinen musikalischen Ausdruck gefunden.¹²¹ Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die Ideale der Französischen Revolution, sollen durch das vernunftgeleitete Zusammenwirken aller Menschen ihrer Verwirklichung

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Paul-Henri Thiry d'Holbach: System Social. Zitiert nach Günther Mensching: Einleitung zur Enzyklopädie. Frankfurt/M 1989, S. 140

¹²¹ Ohne freilich den Traum von den emanzipierten Frauen angemessen zu berücksichtigen.

näher gebracht werden. Für Kant soll in diesem Sinn Erziehung immer in ‘weltbürgerlicher Absicht’ erfolgen. In seinen Vorlesungen über Pädagogik aus dem Jahre 1776 äußert er über die Erziehung in der Familie, was erst recht für die universitäre Bildung gilt:

„Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich besseren Zustand des menschlichen Geschlechts, das ist: die Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden. Dieses Prinzip ist von großer Wichtigkeit, Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur so, daß sie der gegenwärtigen Welt, sei sie auch verderbt, passen. Sie sollten sie aber erziehen, damit ein zukünftig besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde.“¹²²

Kants berühmter kategorischer Imperativ „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“, will letztlich nichts anderes, als in weltbürgerlicher Absicht das Handeln des Einzelnen an das Wohl aller Menschen binden. Weltbürgerlichkeit verlangt, dass die theoretische Vernunft nicht nur privat gebraucht wird, sondern dass sie sich vor allem im öffentlichen Ringen um Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit Gehör verschafft. Das Recht „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“¹²³ ist ihre Voraussetzung.

Der Reichtum eines Subjekts ist im Horizont der Weltbürgerlichkeit vom Reichtum seiner Beziehungen zur Welt abhängig. Für Kant ist jemand umso mehr Persönlichkeit, je mehr er die Idee der Menschheit in sich aufnimmt. Bei Humboldt heißt es:

„Soviel Welt als möglich in die eigene Person zu verwandeln, ist im höheren Sinn des Wortes Leben.“ „Die letzte Aufgabe unseres Daseins: dem Begriff der Menschheit in unserer Person einen so großen Inhalt wie möglich zu verschaffen, diese Aufgabe löst sich allein durch die Verknüpfung unseres Ichs mit der Welt für die allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkungen.“¹²⁴

Das Bemühen soll darauf zielen, sich möglichst umfassend an der Welt abzuarbeiten und sich dadurch als Subjekt zu entfalten. Zur Welt gehört dabei für Humboldt nicht nur die soziale Welt, sondern auch die Welt der Natur, deren vielfältige Kräfte zusammen ein Ganzes bilden. Weltbürger werden heißt, die Welt in ihrer Vielfalt und Einheit zu entdecken und sich mit den großen Menschheitsfragen auseinanderzusetzen. Es bedeutet, sich um den Austausch der Kulturen oder eine andere Beziehung zur Natur zu bemühen und Frieden und Gerechtigkeit im Weltmaßstab anzustreben.

III

Wie sollen nun diese großen Ideen, oder, wenn man so will, diese Träume praktisch umgesetzt werden? Wie soll die Universität autonome Individuen und zugleich Weltbürger hervorbringen? Für eine Universitätskonzeption, die solche Ziele anstrebt, soll der Begriff der akademischen Freiheit der Zentralbegriff sein. Für Fichte muss an einer Universität gelten, dass möglichst alles durch „Wechselwirkung aus Freiheit“¹²⁵ zustande kommt. Humboldt formuliert:

¹²² Immanuel. Kant: Über Pädagogik. Werkausgabe Bd. XI, S. 704

¹²³ Kant: Was ist Aufklärung. A.a.O., S. 55

¹²⁴ Wilhelm von Humboldt: Theorie der Bildung des Menschen (1793). Zitiert nach Helmut Schelsky: Einsamkeit und Freiheit. Düsseldorf 1963, S. 62

¹²⁵ Johann Gottfried. Fichte: Von den Pflichten des Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95. Hamburg 1971, S. 16

„Da aber das geistige Wirken in der Menschheit nur als Zusammenwirken gedeiht, und zwar nicht bloß, damit einer ersetzt, was dem andern mangelt, sondern damit die gelingende, in einzelnen nur einzeln oder abgeleitet hervorstrahlende Kraft sichtbar werde, muss die innere Organisation dieser Anstalten ein ununterbrochenes, sich immer selbst wieder belebendes, aber ungezwungenes und absichtsloses Zusammenwirken hervorbringen und unterhalten.“¹²⁶

Akademische Freiheit heißt zunächst äußere Unabhängigkeit der Universität. Die Universität soll sich staatlichen Einflüssen entziehen können. Bei Humboldt heißt es: Sie soll sich „von allen Formen im Staate freimachen“¹²⁷. Der Staat soll allenfalls an der Ernennung der Professoren mitwirken und die Rechtsaufsicht über die Universitäten erhalten, er soll aber keine Kontrolle über das erlangen, was an der Universität inhaltlich gemacht wird. Der Staat ist an das Interesse bestimmter sozialer Gruppen gebunden, sein Handeln ist auf ein bestimmtes Territorium konzentriert, er ist an Untertanen interessiert und seine Diener werden in seine ‘Maschine’ eingespannt, das alles sind Bindungen, die der Zielen der Weltbürgerlichkeit wie der individuellen Autonomie entgegenstehen.

Äußere Unabhängigkeit der Universität heißt auch Unabhängigkeit von äußeren wirtschaftlichen Zwängen. Humboldts Berliner Universitätskonzeption sah etwa vor, dass die Berliner Universität eigene Güter haben sollte, um sich selbst finanzieren zu können und dadurch ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit zu sichern. Die universitäre Bildung soll auch – ganz im Gegensatz zu dem, was heute proklamiert wird –, keine berufsbezogene und damit von wirtschaftlichen Interessen abhängige Ausbildung sein. Man soll an der Universität nicht nur denken lernen, um damit später Geld zu verdienen. Man soll kein ‘Brotgelehrter’ werden, der nur im Horizont seiner zukünftigen Auftraggeber denken lernt. Wer nur von Berufs wegen denkt und nicht, weil Denken zum Lebensbedürfnis geworden ist, dessen Intellektualität muss verkümmern.

Man kann Berufe als Gefängnisse betrachten, in die sich Menschen ein Leben lang einsperren lassen wollen oder müssen. Sie sind ein Teil von Institutionen, die Max Weber später als „Gehäuse der Hörigkeit“ bezeichnet hat. Das Bestreben, individuelle Autonomie zu erlangen, lässt sich meist kaum oder nur ansatzweise mit beruflichen Pflichten verknüpfen. Berufe verlangen spezialisierte Gewissenhaftigkeit bei der Erfüllung von Teilfunktionen in Betrieben und Einrichtungen. Aber diese Gewissenhaftigkeit verbindet sich üblicherweise mit Verantwortungslosigkeit im Hinblick auf das gesellschaftliche Ganze. Mit der Orientierung des Studiums an späteren beruflichen Zwängen lässt sich also meist weder das Streben nach individueller Autonomie noch die Entwicklung zur Weltbürgerlichkeit verknüpfen. Wenn schon nicht im späteren Berufsleben, so sollten wenigstens an der Universität diese Zielvorstellungen im Interesse der individuellen Entfaltung des gesellschaftlichen Fortschritts Geltung erlangen.

Akademische Freiheit verlangt nicht nur die äußere Unabhängigkeit der Universität von staatlichen und wirtschaftlichen Zwängen, sie verlangt vor allem auch eine spezifische innere Organisation der Universität.

¹²⁶ Wilhelm von Humboldt: Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten zu Berlin. In: Schriften zur Politik und zum Bildungswesen. Stuttgart 1964, S. 255

¹²⁷ Ebd., S. 256

Die Universität soll kein Ort sein, an dem Studierende lernen, sich vorgegebenen Anforderungen anzupassen, sie soll keine Schule des 'realexistierenden Opportunismus' sein. Bildung soll vielmehr als Prozess der Selbsterzeugung freier Menschen verstanden werden. Die wissenschaftliche Bildung muss deshalb zugleich Charakterbildung sein. Der Philosoph Fichte äußert 1794 in einer Vorlesung:

*„Aber alle Geisteskultur ist nichts, und hilft nichts, ohne Charakterbildung; und ich erinnere abermals, was ich schon mehrmals erinnert habe, daß man irrt, wenn man in einer Akademie bloß eine Schule der Wissenschaften zu erblicken glaubt. Sie soll zugleich seyn eine Schule des Handelns [...] Bilden Sie daher zuerst Ihren Charakter zum festen entschlossenen Halten an Wahrheit, und an Recht. Thun Sie nichts gegen Ihre Ueberzeugung; suchen Sie aber beständig Ihren Geist der bessern Ueberzeugung offen zu erhalten. Unterlassen Sie alles, wodurch Sie auf irgendeine Art abhängig, wodurch Sie zum Instrument eines fremden Willens werden oder wodurch sie gehindert werden, frei jedem unter die Augen zu treten. Erhalten Sie sich diese Freiheit, die Ihnen die Gesetze gebe.“*¹²⁸

Bildung soll, wie es beim Philosophen Schelling heißt, „alle Seiten der menschlichen Natur berühren“¹²⁹. Die Erziehung zu vernünftigem Denken verlangt, wie besonders Friedrich Schiller als Professor in Jena deutlich gemacht hat, zugleich die Kultivierung der Sinnesregungen und die „Ausbildung des Gefühlsvermögens“. In seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ von 1795 arbeitet er heraus, dass richtiges Denken seine Basis in der Kultivierung der Sinne hat. Nur wenn alle Lebensäußerungen durch ästhetische Bildung verfeinert und humanisiert werden, können Sinnlichkeit und Vernunft in ein produktives Verhältnis zueinander gebracht werden. „Es gibt keinen anderen Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.“¹³⁰ Die Vernunft soll zur Hemmung einer asozialen Triebhaftigkeit genutzt werden und deren Vermenschlichung betreiben helfen, aber der Einfluss der Triebwelt soll die Vernunft auch umgekehrt vor der Erstarrung und Entlebendigung bewahren. In der bestehenden Gesellschaft verkümmert der Mensch, Schiller zufolge, durch seine Verdinglichung und Mechanisierung in erstarrten gesellschaftlichen Institutionen. Die Gesellschaft, die sich dem lebendigen Zusammenwirken von Menschen verdanken sollte, macht jetzt „einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet.“¹³¹ Diese Erstarrung von Lebensprozessen reduziert die Menschen:

„Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszubilden, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge fragmentarische Anteil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von den Formen ab, die sie sich selbsttätig geben (denn wie dürfte man ihrer Freiheit ein so künstliches und lichtscheues Uhrwerk vertrauen?), sondern wird ihnen mit skrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält. Der

¹²⁸ Fichte: Von den Pflichten des Gelehrten. A.a.O., S. 12

¹²⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Berlin 1802, S. 446

¹³⁰ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. 1795, Stuttgart 1965, S. 93

¹³¹ Ebd., S. 22

*tote Buchstabe vertritt den lebendigen Verstand, und ein geübtes Gedächtnis leitet sicherer als Genie und Empfindung.*¹³²

Gegen diese Reduzierung und abtötende Mechanisierung soll die ästhetische Bildung dadurch angehen, dass sie den Menschen das Spielen lehrt. „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“¹³³

Kant ging noch von einer Antinomie von Vernunft und Sinnlichkeit aus, Wilhelm von Humboldt sucht, wie Schiller, den „ästhetischen Sinn als den wahren Mittler“¹³⁴ zwischen beiden zur Geltung zu bringen. Die ästhetische Bildung soll nicht nur die Erkenntnis des Sozialen fördern, sondern auch, wie es Alexander von Humboldt oder Goethe anstreben, die Erkenntnis der Natur befruchten. Sie streben die Verknüpfung von naturwissenschaftlicher Erkenntnis mit der Erfahrung des Schönen und Erhabenen der Natur an. Der Naturforscher Alexander von Humboldt will, einem Bericht über seine Südamerikareise zufolge, wissenschaftliche Beobachtungsgabe und ästhetische Urteilskraft verbinden: „Überblick der Natur im Großen, Beweis vom dem Zusammenwirken der Kräfte, Erneuerung des Genusses, welcher die unmittelbare Ansicht der Tropenländer dem fühlenden Menschen gewährt: das sind Zwecke, nach denen ich strebe.“¹³⁵

Jedes Denken ist an eine bestimmte Lebenspraxis gebunden. Wie Menschen leben und arbeiten, legt ihre intellektuelle Möglichkeiten fest. Selbständiges Denken hat deshalb eine selbständig gestaltete Lebenspraxis zur Voraussetzung, es benötigt die offenen Räume der akademischen Freiheit, die sie zulassen. Das gilt für Lehrende und Lernende. Die Tätigkeit des Hochschullehrers soll deshalb möglichst wenig reglementiert werden. Für die Studierenden gilt dem entsprechend, dass sie nur lernen können, selbstständig zu denken, wenn sie zugleich lernen können, selbständig ihr Studium zu organisieren. Hochschullehrer sollen Studierenden deshalb nicht Ordnungen vorgeben, sie sollen ihnen allenfalls dabei helfen, selbständig solche zu finden. Akademische Freiheit verlangt, dass Hochschullehrer und Studenten die Regeln ihres Verkehrs in einer offenen Struktur ständig neu suchen können. Ein autonomes Denken ist an eine freie Gestaltung von Beziehungen gebunden. Sich bilden, heißt zu lernen, intensive Arbeitsbeziehungen selbständig herstellen zu können. Vor allem Freundschaften, die aus freien Stücken eingegangen werden, gelten dabei als Basis eines produktiven Studierens.

Die Suche nach eigenen Wegen des Lernens muss mit der Suche nach eigenen Wegen des Lebens verbunden sein, die der individuellen Entfaltung dienen. Nur verbunden mit dem Bemühen, sein individuelles Leben eigenständig zu gestalten, kann man die Fähigkeit erwerben, mit Hilfe der Wissenschaft nach einer vernünftigen gemeinsamen Gestaltung der sozialen Realität zu suchen. Die Entwicklung zu autonomem Denken verlangt, dass die eigene Existenz von Studierenden selbständig und bewusst gestaltet werden kann. Schleiermacher schreibt hierzu:

„Doch es ist wahrlich auch sehr leicht einzusehen, warum diese Freiheit stattfinden muss, und daß sie Beziehungen von der größten Wichtigkeit hat. Im Allgemeinen ist die Zeit, wo der Mensch sein besonderes Talent unterscheiden lernt, wo er sich seinen Beruf bildet und aus dem Zustande des persönlichen Unterworfenseins, des Gehorsams,

¹³² Ebd., S. 22f

¹³³ Ebd., S. 63

¹³⁴ Wilhelm von Humboldt: Brief an Georg Forster. Zitiert nach Manfred Geier: Die Brüder Humboldt. Reinbek 2009, S. 115

¹³⁵ Alexander von Humboldt: Ansichten zur Natur. Frankfurt/M 2004, S. 7

in ein selbständiges Dasein übergeht, zugleich auch die, wo sein Charakter sich festsetzt, wo sein Gemüt eine bestimmte Richtung nimmt und ein bleibendes Verhältnis von Neigungen sich entwickelt. Daß also hier der Übergang zur Selbständigkeit, daß das Werden des Lebens durch freie Wahl sich auch äußerlich ausprägt, ist natürlich, und es zeigt sich dies auch mehr oder weniger in allen Verhältnissen. Bei denjenigen aber, die sich der Erkenntnis ergeben haben, soll ja diese Entwicklung nicht nur die Eigentümlichste sein, weil sie sonst auf einer niedrigeren Stufe zurückbliebe, als ihrem Streben nach Erkenntnis ziemt; sondern sie muss auch, damit nicht das Alte, Abgedroschene sich bewähre, daß die Gelehrtesten am wenigsten sehen, was vor den Füßen liegt, ebenfalls eine Sache des Erkennens sein, sie müssen sich selbst, wie sie werden, auf das Bestimmteste finden.“¹³⁶

Wo Studierende lernen sollen, unkonventionell zu denken, wo sie ihre Intellektualität von bestehenden sozialen Zwängen lösen sollen, müssen sie zugleich auch eine nicht-konventionelle Lebenspraxis erfahren. Wer originell denken will, muss zugleich auf originelle Art sein Leben gestalten. Das verlangt das Experimentieren mit Lebensformen, mit Verhaltensweisen, mit der Kleidung oder der Sprache. Bei Schleiermacher heißt es hierzu:

„Genau genommen möchte das Wesen dieser Freiheit nur darin bestehen, daß die Studenten unter sich von fast alle dem sich frei halten, was sonst in der Gesellschaft Konvenienz ist, daß sie sich an die Sitten nicht binden, denen hernach jeder in dem Stande, welchen er wählet, sich fügen muss, sondern daß sich auf der Universität die verschiedensten Sitten und Lebensweisen auf das freieste entfalten können. Auf der Straße leben und wohnen auf antike Art; sie mit Musik und Gesang, oft ziemlich rohem, erfüllen, wie die Südländer; schlemmen wie der Reichste, so lange es gehen kann, oder einer Menge von gewohnten Bequemlichkeiten bis zu zynischer Unordnung entsagen wie der Ärmste, ohne eines von beiden zu sein; die Kleidung aufs sorgloseste vernachlässigen oder mit zierkünstlerischer Aufmerksamkeit eigentümlich daran schnörkeln; eigne Sprachbildung, eigene geräuschvolle Arten, Beifall oder Tadel zu äußern, und ein vorzüglich auf diese ungestörte Mannigfaltigkeit sich beziehender gewissermaßen öffentlich eingestandener und gestatteter Gemeingeist, dies ist unstreitig das Wesen der studentischen Freiheit und alles, was sich sonst noch daran hängt, nur zufällig.“¹³⁷

Wirkliche Bildung hat nicht nur Freiheit, sondern auch ein experimentierendes Leben mit vielfältigen Erfahrungen zur Voraussetzung. Wilhelm von Humboldt stellt fest: „Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste, und unerlässliche Bedingung. Allein außer Freiheit erfordert die Entwicklung der Kräfte noch etwas andres, obgleich mit der Freiheit eng Verbundenes, Mannigfaltigkeit der Situationen. Auch der freiste und unabhängigste Mensch, in einförmige Lagen versetzt, bildet sich minder aus.“¹³⁸

Für Schleiermacher soll an der Universität gelten, dass die Gegenwart nicht der Zukunft geopfert werden darf. An heutigen Universitäten geht man davon aus, dass ein Studium auf eine zukünftige Berufspraxis ausgerichtet sein soll. Das gegenwärtige Tun soll also erst in der Zukunft Erfüllung finden, die Gegenwart soll ihr geopfert werden. Schleiermacher hingegen betont, dass zur Existenzweise der Studierenden auch eine erfüllte Gegenwart gehören sollte:

¹³⁶ Friedrich. Schleiermacher: Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. 1808, S. 129f

¹³⁷ Ebd., S. 128f

¹³⁸ Wilhelm von Humboldt: Gesammelte Schriften Band I. S. 106: Zitiert nach Geier, a.a.O., S. 150

„Die Lebenstätigkeit, die ihre Beziehung auf die Zukunft hat, muss zugleich auch ihre Befriedigung in der Gegenwart haben.“¹³⁹

Nur diese sorgt dafür, dass sich das ungelebte Leben nicht aufstaut und die Heranwachsenden so verhärtet, dass es auch ihre Zukunft verdirbt. Wer nie richtig jung sein durfte, kann später auch kein reifer Erwachsener sein. Eine humanistische Bildungskonzeption muss sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen dem Lebensrecht der Gegenwart und zukünftigen sozialen Anforderungen produktiv auseinandersetzen. Das heißt: Die Zeit an der Universität ist auch und nicht zuletzt Lebenszeit und sollte als solche gelebt und gestaltet werden.

Zu viele Prüfungen und Kontrollen halten Studenten in Unmündigkeit und blockieren damit lebendiges, eigenständiges Denken. Verplante unmündige Studenten sind auch zu unkritisch und zu wenig originell, um Hochschullehrer zur Weiterentwicklung ihrer Fähigkeit zu lehren und zu forschen zu provozieren und schaden damit der Entwicklung der Universität insgesamt. Der Philosoph Schelling formuliert in einer Vorlesung über das akademische Studium im Jahre 1802:

„Der Eintritt in das akademische Leben ist in Ansehung des studierenden Jünglings zugleich der erste Eintritt in die Mündigkeit, die erste Befreiung vom blinden Glauben, er soll hier zuerst lernen und sich üben selbst zu urtheilen. Kein Lehrer, der seines Berufs würdig ist, wird eine andere Achtung verlangen, als die er sich durch Geistesübergewicht, durch wissenschaftliche Bildung und seinen Eifer, diese allgemeiner zu verbreiten, erwerben kann. Nur der Unwissende, der Unfähige wird diese Achtung auf andere Stützen zu gründen suchen. Was mich noch mehr bestimmen muss, in dieser Sache ohne Rückhalt zu reden, ist folgende Betrachtung. Von den Ansprüchen, welche die Studierenden selbst an eine Akademie und die Lehrer derselben machen, hängt zum Theil die Erfüllung derselben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wissenschaftliche Geist wirkt vorteilhaft auf das Ganze zurück.“¹⁴⁰

Wenn Studenten wenig professoralen Kontrollen ausgesetzt sind, überlassen sich vielleicht einige von ihnen der Faulheit und dem Desinteresse, was den Ruf nach ‘Prüfungstreibern’ zu legitimieren scheint. Dem hält Schleiermacher entgegen, dass diejenigen, die im Bereich der Wissenschaft miteinander kooperieren wollen, sich „als eine moralische Person anzuerkennen zu dulden und zu schätzen haben“¹⁴¹. Das heißt, sie müssen als Personen anerkannt werden, die potentiell zur Freiheit fähig sind und potentiell die Bereitschaft aufweisen, sie produktiv zu nutzen. Diese Freiheit schließt sicherlich das Risiko ein, dass manche Studenten oder auch Hochschullehrer relativ wenig wissenschaftlichen Ehrgeiz zeigen; aber ohne diese Freiheit gibt es keinen Weg, selbständig zu werden und zu autonomem Denken zu gelangen. Studenten müssen, auch wenn ihr Verhalten daran Zweifel aufkommen lassen kann, als potentiell zur Autonomie und Selbsttätigkeit fähig betrachtet werden. Sobald man ihnen die Unfähigkeit zur eigenständigen Entwicklung intellektueller Interessen und zu selbsttätigem Arbeiten unterstellt, organisiert man notwendig ihre Unfreiheit. Deshalb dürfen Anzeichen von mangelndem Engagement bei Studenten nicht mit Kontrollwut beantwortet werden. Schleiermacher formuliert:

¹³⁹ Friedrich Schleiermacher: Zur Pädagogik. Werke III. Aalen 1967, S. 425

¹⁴⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Berlin 1802, S. 27

¹⁴¹ Schleiermacher a.a.O., S. 83

„Über alle ihre Beschäftigungen gibt es keine Aufsicht, als nur so viel sie selbst einem Lehrer freiwillig übertragen. Sie wissen, was von ihnen gefordert wird, wenn sie die Universität verlassen, und was für Prüfungen ihnen dann bevorstehen; aber mit welchem Eifer sie nun diesem Ziel entgegenarbeiten wollen und wie gleichförmig oder ungleich ihn verteilen, das bleibt ganz ihnen selbst anheimgestellt. Man sorgt dafür, daß es ihnen an Hilfsmitteln nicht fehle, um immer tiefer in ihr Studium einzudringen; wie gut oder schlecht sie sie aber benutzen, darüber zieht sie, wenn es auch bemerkt wird, wenigstens niemand unmittelbar zur Rechenschaft. So haben sie also volle Freiheit, sich der Trägheit zu überlassen und den nichtswürdigen Zerstreuungen, und können anstatt eines löblichen Fleißes die schönste Zeit ihres Lebens unverantwortlich verschwenden. Und was für ein großer Schaden ist es nicht, meint man, wenn auf diese Art viele Jünglinge ohne bedeutenden Nutzen von der Universität zurückkehren, da sie allerdings viel würden gelernt haben, wenn sie in besserer Zucht und Ordnung wären gehalten worden und einem heilsamen Zwang unterworfen gewesen. Allerdings würden manche mehr lernen auf diese Art; allein man vergisst, daß das Lernen an und für sich, wie es auch sei, nicht der Zweck der Universität ist, sondern das Erkennen; dass dort nicht das Gedächtnis angefüllt, auch nicht bloß der Verstand soll bereichert werden, sondern daß ein ganz neues Leben, daß ein höherer, der wahrhaft wissenschaftliche Geist soll erregt werden, wenn er anders kann, in den Jünglingen. Dieses aber gelingt nun einmal nicht im Zwang; sondern der Versuch kann nur angestellt werden in der Temperatur einer völligen Freiheit des Geistes.“¹⁴²

Weltbürgerlichkeit, das Interesse an den großen Menschheitsfragen, das sich an der Universität in Verbindung mit der individuellen Autonomie entwickeln soll, erfordert ein offenes Denken, das an umfassenden Zusammenhängen interessiert ist. Die vorhandene Welt ist in Nationen, in Klassen, in Berufsgruppen oder Familienverbände aufgespalten, bornierte Interessen bestimmen damit das Leben der meisten Menschen und sorgen damit zugleich für eine Beschränktheit des sozialen Horizontes. Dieser Beschränktheit soll die Erziehung zur Weltbürgerlichkeit entgegenarbeiten. Sie soll Weltoffenheit hervorbringen und den Austausch der Kulturen anregen. Wenn schon der zukünftige Beruf Beschränkungen unvermeidbar macht, soll wenigstens die Universität einen Geist entwickeln helfen, der diesen entgegenzuwirken ermöglicht. Das besondere Interesse am Allgemeinen, das die Wissenschaft in weltbürgerlicher Absicht entwickeln soll, verlangt den Kampf gegen eine wissenschaftliche Arbeitsteilung, die zu Einschränkungen des intellektuellen Horizonts führt. Die Universität soll nicht ein Ort sein, an dem Studenten eine von Professoren organisierte berufsqualifizierende Ausbildung zur Entwicklung spezialisierter Fähigkeiten in voneinander isolierten Fächern durchmachen. Hochschullehrer und Studenten sollen vielmehr, wie es beim Philosophen Schelling heißt, die Befreiung vom „Geist der Beschränkung“¹⁴³ erlangen und „Erkenntnis des lebendigen Zusammenhangs der Wissenschaft“ gewinnen.¹⁴⁴ Universitätsbildung soll den „Ansatz einer allseitigen und unendlichen Bildung“¹⁴⁵ hervorbringen, einer Bildung also, die offen und ungeschlossen bleiben muss.

Im Raum der Universität sollen sich Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen treffen, um ihre Einsichten in einem permanenten öffentlichen Diskussionsprozess auszutauschen. Die von ihnen vorgetragenen Befunde können dabei der kritischen Prüfung durch andere Universitätsangehörige ausgesetzt werden. Ein umfassendes theoretisches Interesse, das die

¹⁴² Schleiermacher, a.a.O., S. 125f

¹⁴³ Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Berlin 1802, S. 446

¹⁴⁴ Ebd., S. 447

¹⁴⁵ Ebd., S. 445

fachbornierte Beschränktheit überwindet, soll mit Hilfe der Philosophie entwickelt werden, der ein zentraler Stellenwert im Rahmen der Theorieentwicklung und der Ausbildung zugemessen wird. Ihre Aufgabe ist es, Grundfragen der Wissenschaft zu klären und die Zusammenarbeit von Vertretern verschiedener Fachrichtungen und die Verbindung ihrer Erkenntnisse zu erleichtern. Die Philosophie wird dabei nicht als eine Spezialdisziplin unter anderen angesehen, wie das im heutigen Wissenschaftsbetrieb üblicherweise der Fall ist, in ihr soll vielmehr das Ganze der Wissenschaft zur Geltung kommen.

Eine Universität, die freiere Menschen für eine bessere Welt hervorbringen will, muss ein Ort sein, an dem eine bessere Zukunft soweit wie möglich in den Beziehungs- und Arbeitsformen vorweggenommen werden kann. Für Fichte soll hier ein „idealer Bund freier Geister“ einen Raum finden, Humboldt wünscht sich eine „Gelehrtenrepublik“ als freie Assoziation von Lehrern und Studenten. Dies verlangt offene Strukturen, die ein selbständiges, freies intellektuelles Produzieren erlauben. Diese Vorstellung ist gegen eine Hochschule als Institution gerichtet, die Professoren und Studenten dem Zwang einer obrigkeitlichen Fremdbestimmung und Verplanung unterwirft. Beim Pädagogen Schleiermacher heißt es zur sinnvollen Gestaltung der Universität:

„Es mag vielleicht andere Dinge geben, welche gedeihen können, wenn auch diejenigen, die daran arbeiten, nur durch äußeren Zwang gehalten und getrieben werden; dieses aber nicht, sondern es kann nur durch Lust und Liebe bestehen, und was ohne diese auch die vortrefflichsten äußeren Gebote und Statuten tun können, kann immer nur ein leerer Schein werden. Wer sich die Aufgabe setzt, eine Universität so einzurichten, daß sie gehen und Dienste leisten müsste, wenn auch die Lehrer kaum mittelmäßig wären und nicht vom besten Willen, der unternimmt ein töricht Ding. Denn was für den Geist sein und ihn kräftigen soll, das muß auch aus der Kraft des Geistes hervorgehen.“¹⁴⁶

Um die Entfaltung eines Denkens zu ermöglichen, das mit individueller Autonomie und Weltbürgerlichkeit verbunden ist, muss die Universität vor allem von der akademischen Freiheit garantierte offene Räume für permanente intellektuelle und soziale Suchbewegungen zur Verfügung stellen. Eine verregelte Universität, mit professoralen Käfigbauern, versperrt eine offene Zukunft, in der Neues, Anderes, bisher Unbekanntes entstehen kann. Humboldt schreibt deshalb im Jahre 1808: „Daß bei der inneren Organisation der höheren Lehranstalten alles darauf beruht, das Prinzip zu erhalten, Wissenschaft als etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes zu betrachten und sie unablässig als solche zu suchen.“¹⁴⁷

IV

Es wurde versucht, zentrale Gedanken des humanistischen Universitätsideals vorzustellen. Dieses Ideal hat viel Kritik gefunden, die mitunter nicht unberechtigt ist. Auf sie soll wenigstens ansatzweise eingegangen werden.

Man kann diesem Universitätsideal vorwerfen, dass es für eine Elite gedacht ist, die sich von wirtschaftlichen Zwängen aufgrund einer gesicherten materiellen Basis lösen kann, und in der Tat hat Humboldt sein Bildungsideal für eine privilegierte Führungsschicht im Staat

¹⁴⁶ Schleiermacher, a.a.O., S. 118f

¹⁴⁷ Wilhelm von Humboldt: Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten zu Berlin. A.a.O., S. 257

konzipiert. Aber ist die Gesellschaft nicht heute so reich, dass sie es sich leisten kann, allen jungen Menschen wenigstens für einige Zeit eine Entlastung von ökonomischen Zwängen zu gewähren?

Das humboldtsche Ideal ist auf eine vorindustrielle Gesellschaft mit einem begrenzten Wissen bezogen. Die Explosion des Wissens, die eine moderne hochtechnisierte Gesellschaft mit sich bringt, macht aber wohl ausgeprägtere Formen der Spezialisierung und Arbeitsteilung unvermeidbar. Die Integration des Wissens, wie sie von diesem Ideal gewünscht wird, wird dadurch sicherlich erschwert. Der umfassende Wissensanspruch, den es vertritt, kann heute leicht zur Überforderung führen.

Wo die Distanz zum Staat, zur Ökonomie, zum Beruf besonders entschieden gefordert wird, besteht die Gefahr der Weltflucht, des Rückzugs in den 'Elfenbeinturm'. Außerdem ist es illusionär, eine Universität ganz von ökonomischen und beruflichen Zwängen und Interessen befreien zu wollen. Sie sollte eher darum kämpfen, deren Einfluss zu beschränken und sich auf kritische Art zu ihnen in Beziehung setzen.

Das humanistische Universitätskonzept trägt allzu harmonische Züge, es interessiert sich wenig für Interessengensätze, die an einer Universität nicht zu vermeiden sind. Konflikte, die mit materiellen und politischen Interessen verbunden sind, oder solche zwischen den Generationen, geraten kaum ins Blickfeld. Die feministische Kritik hat zu Recht betont, dass dieses Ideal von einer reinen Männeruniversität ausgeht. Wie eine Universität aussieht, die die Geschlechterdifferenz und die mit ihr verbundenen Konflikte produktiv zur Geltung bringt, bleibt bis heute eine offene Frage.

In dieses idealistisch geprägte Universitätsideal geht eine ganz bestimmte Vorstellung vom Wesen und von der Bestimmung des Menschen ein. Es setzt die Fähigkeit des Menschen zur Freiheit voraus, die als Fähigkeit bestimmt wird, sich durch vernünftiges Denken selbst zu bestimmen. Mit dieser Eigenschaft soll zugleich ein engagiertes eigenes Interesse an der Wissenschaft im Dienste der individuellen und kollektiven Emanzipation verbunden sein. Aber unter welchen sozialen Voraussetzungen kann ein solches Vermögen hergestellt werden? Und hat die geforderte Fähigkeit, mit Hilfe des Verstandes Macht über sich selber zu erlangen, nicht auch eine Verinnerlichung von Kontrollen und von Disziplinforderungen zur Voraussetzung, die Freiheiten einschränken können? Welche und wie viele internalisierte Kontrollen und gesellschaftliche Ordnungsstrukturen notwendig sind, damit äußere Ordnungen entfallen können, muss gründlich reflektiert werden. Dass auch die Vernunft polizeiliche Elemente enthält und nicht bloß befreiende, wie dies etwa Nietzsche, Adorno und Horkheimer oder Foucault aufgezeigt haben, wurde von den idealistischen Vertretern der Vernunft noch nicht wahrgenommen. Dass man immer vernünftig sein soll, kann sehr anstrengend sein. Gehört zur menschlichen Freiheit nicht auch die Freiheit, verrückt oder faul sein zu dürfen, solange das Anderen nicht schadet? Gehört zu ihr nicht auch die Fähigkeit zum Genuss der Sinnlichkeit, die in einen Widerspruch zur intellektuellen Disziplin geraten kann? Man kann mit Hilfe der Kritischen Theorie Adornos oder Michel Foucaults Machttheorie aufzeigen, dass auch das Ideal des autonomen Individuums in problematische gesellschaftliche Machtwirkungen verstrickt ist und solche ausübt. Schon die zentralen Begriffe der Aufklärung, die in die Universitätsutopie eingehen, der des autonomen Individuums und der der Weltbürgerlichkeit, sind mit der ökonomischen Basis der bürgerlichen Gesellschaft verknüpft. Die Vorstellung vom autonomen Individuum wird entwickelt, wenn der Bürger als unabhängiger Privateigentümer auftritt, der frei über sich und sein Eigentum verfügen kann. Weltbürgerlichkeit hat einen realen Grund in einer Weltgesellschaft, die erstmals in der Geschichte durch die universellen Verflechtungen eines

kapitalistischen Weltmarktes hervorgebracht wird. In der gesellschaftlichen Praxis lässt sich eine geistige Sphäre kaum jenseits aller sozialen Bindungen und Interessen etablieren, wie das den Anhängern des neuhumanistischen Bildungsideals vorschwebt. Und wer mit Hilfe der Psychoanalyse die Macht des Unbewussten erkannt hat, muss wohl über die menschliche Freiheit neu und anders nachdenken. Die entschiedene Proklamation der Freiheit kann helfen, äußere Unfreiheit sichtbar zu machen, sie kann aber auch dazu verführen, innere Unfreiheit zu übersehen.

Eine Kritik, wie die angedeutete, hat ihr Recht. Trotzdem hört aber eine Universität auf, eine Universität zu sein, wenn in ihr nicht Vorstellungen fortwirken, die mit dem humanistischen Ideal verbunden sind. Selbstverständlich müssen sie dabei, bezogen auf die Gegenwart, kritisiert und weiter entwickelt werden. Wo aber eine Universität, wie die gegenwärtige, Räume und Freiheiten für ein offenes, experimentierendes Suchen immer mehr zum Verschwinden bringt und immer mehr ökonomischen und politischen Zwängen unterworfen wird, ist sie kaum noch eine Einrichtung, die den Namen Universität verdient! Wo man sich nicht mehr mit der Kritik auseinandersetzt, die, von dieser Utopie ausgehend, an der vorhandenen Universität geübt werden kann, hat man vor ihrem „Gehäuse der Hörigkeit“ (Weber) kapituliert. Man hat damit auch die Ideale der bürgerlichen Aufklärung und damit letztlich auch die der Demokratie verraten, die vom Bemühen um individuelle und kollektive Selbstbestimmung nicht zu trennen sind.

Das humboldtsche Universitätsideal bestimmte lange Zeit die deutsche Universitätsgeschichte entscheidend mit, auch wenn es niemals praktisch zur Gänze realisiert wurde oder realisierbar ist. Große intellektuelle Leistungen der deutschen Wissenschaft sind mit ihm verbunden. Hegel, Marx, Nietzsche, Freud oder Adorno hätten ihre intellektuellen Fähigkeiten ohne den Einfluss dieses Ideals nicht entwickeln können. Nicht nur Philosophen und Geisteswissenschaftler, auch Physiker wie Albert Einstein haben sich an diesem Ideal orientiert. Es passt zur gegenwärtigen Universitätslandschaft, dass man dies, als man Einstein 2005 im Rahmen eines „Einsteinjahres“ allerorten feierte, fast nie zur Kenntnis nahm. Einstein äußerte nach seiner Emigration in den Vereinigten Staaten:

„Es ist nicht genug, den Menschen ein Spezialfach zu lehren. Dadurch wird er zwar zu einer Art benutzbarer Maschine, aber nicht zu einer vollwertigen Persönlichkeit. Es kommt darauf an, daß er ein lebendiges Gefühl dafür bekommt, was zu erstreben wert ist. Er muß einen lebendigen Sinn dafür bekommen, was schön und was moralisch gut ist. Sonst gleicht er mit seiner spezialisierten Fachkenntnis mehr einem wohlabgerichteten Hund als einem harmonisch entwickelten Geschöpf. Er muß die Motive der Menschen, deren Illusionen, deren Leid verstehen lernen, um eine richtige Einstellung zu den einzelnen Mitmenschen und zur Gemeinschaft zu erwerben. Diese wertvollen Dinge werden der jungen Generation durch den persönlichen Kontakt mit den Lehrenden, nicht – oder wenigstens nicht in der Hauptsache – durch Textbücher vermittelt. Dies ist es, was Kultur in erster Linie ausmacht und erhält. Diese habe ich im Auge, wenn ich die ‘humanities’ als wichtig empfehle, nicht einfach trockenes Fachwissen auf geschichtlichem oder philosophischem Gebiet. Überbetonung des kompetitiven Systems und frühzeitiges Spezialisieren unter dem Gesichtspunkt der unmittelbaren Nützlichkeit töten den Geist, von dem alles kulturelle Leben und damit schließlich auch die Blüte der Spezialwissenschaften abhängig ist.“

Zum Wesen einer wertvollen Erziehung gehört es ferner, daß das selbständige kritische Denken im jungen Menschen entwickelt wird, eine Entwicklung, die weitgehend durch Überbürdung mit Stoff gefährdet wird (Punktsystem). Überbürdung führt notwendig zu

Oberflächlichkeit und Kulturlosigkeit. Das Lehren soll so sein, daß das Dargebotene als wertvolles Geschenk und nicht als saure Pflicht empfunden wird.“¹⁴⁸

Die Universität als Großbetrieb

Das humanistische Ideal war besonders wirksam, solange es das Bürgertum im Kampf gegen die Adelherrschaft vertrat und sich dabei zugleich als Vertreter allgemeiner Menschheitsinteressen sah. Es unterstützte dieses Ideal vor allem, bevor es die politische Macht erlangte. Danach suchte es die Universität in erster Linie für seine Interessen zu funktionalisieren und sie dem Einfluss seiner staatlich organisierten und vor allen Dingen seinen ökonomischen Interessen zu unterwerfen. Das bestimmt die Universitätsentwicklung auch in der Gegenwart. Der Philosoph Fichte formulierte 1794 in einer Vorlesung über die Pflichten des Gelehrten:

„Noch ist es nicht lange her, daß der Studierende sich betrachtete, als bloß eine andere, und höhere Klasse von Handwerker, daß seine Absicht bloß darauf ging, sich diejenigen Fertigkeiten zu erwerben, die er bedürfen würde, um einst dies, oder jenes Amt so zu verwalten, dass er nicht davon vertrieben werde, und dadurch sein Brod hätte. Aengstlich sah er sich um nach dem, was andere vor ihm gesagt, und wie sie gethan hatten; ängstlich bemühte er sich in seiner Sphäre nichts anderes zu sagen, und es auf keine andere Weise zu sagen, als sie es gesagt hatten. So erfüllte er zu seiner Zeit seinen Platz, wie das Rad in der Maschine die seinige und mit dem gleichen Werthe, und Verdienste; und die Maschine ging gerade so fort, wie sie immer gegangen war.“¹⁴⁹

Fichte wollte eine endlich überwundene Vergangenheit beschreiben und beschreibt eher unsere Gegenwart oder Zukunft. Anstatt eines Raumes für offene intellektuelle und soziale Suchbewegungen, wie ihn das humboldtsche Ideal fordert, wird die Universität heute, unter dem wachsenden Einfluss staatlicher Kontrolle und einer immer totalitärer werdenden Ökonomisierung der Gesellschaft, zum bürokratisch organisierten Großbetrieb: Sie zeigt eine Tendenz zur Wissens- und Lernmaschine. Die äußere Unabhängigkeit der Universitäten, die schon immer begrenzt war, wird immer mehr zerstört, aus der inneren Organisation der Universität wird die akademische Freiheit vertrieben.

Die Universität wird zunehmend für staatliche Interessen funktionalisiert. Sie soll durch von ihr erzeugtes Wissen dabei helfen, staatliches Machthandeln zu rationalisieren und die Qualifikation von Staatsbediensteten, wie etwa Lehrern, auf vom Staat festgelegte Art zu organisieren.

Für die gegenwärtige Universität ist vor allem ihre immer ungehemmtere kapitalistische Ökonomisierung kennzeichnend. Die Universität wird zum Dienstleistungsbetrieb, der Wissen und Kompetenzen als Ware an private oder staatliche Auftraggeber verkaufen soll. Die Struktur der Universitäten wird heute vor allem durch den technischen und naturwissenschaftlichen Bereich bestimmt, in dem es zu einer besonders engen Kooperation mit Firmen kommt, die universitäres Wissen bzw. die Fähigkeiten von Wissenschaftlern ökonomisch verwerten wollen.

¹⁴⁸ Albert Einstein: Mein Weltbild. Frankfurt/M. 1955, S. 23f

¹⁴⁹ Fichte: Von den Pflichten des Gelehrten. A.a.O., S. 103

Zugleich wird die Universität zunehmend zu einer Art Berufsfachschule, an der eine vor allem berufsqualifizierende Ausbildung erfolgen soll. Eine Ausbildung für Berufe bedeutet aber letztlich nichts anderes als eine Qualifizierung von Arbeitskräften für das, was auf dem Markt nachgefragt wird. Die Interessen von potentiellen Käufern zukünftiger akademischer Arbeitskräfte bestimmen damit das Ausbildungsniveau an der Universität. Statt des umfassenden Bildungsinteresses der klassischen Universitätsutopie setzt sich eine Ausbildung durch, die eingeschränkte berufliche Kompetenzen vermittelt. Durch sie lernt man eher Methoden und Techniken, die für den späteren Beruf wichtig erscheinen, als Einsichten in umfassende Zusammenhänge. Die verschulte Ausbildung von Arbeitskräften ersetzt eine Bildung zur Selbsterzeugung autonomer Individuen. Es geht um die Produktion von Arbeitskräften, nicht um die Entfaltung von menschlicher Subjektivität und das Interesse an den großen gemeinsamen Menschheitsfragen.

Indem die Universität zum Dienstleistungsbetrieb und zur Berufsfachschule wird, gleichen sich die Strukturen der Universität immer mehr den Strukturen staatlicher Herrschaftsapparate und privatwirtschaftlicher Unternehmen an, die Abnehmer der an der Universität erzeugten Kenntnisse und Arbeitskräfte sind. Wenn die Universität primär zur Produktionsstätte von ökonomisch verwertbarem Spezialwissen wird und darauf ausgerichtet ist, Individuen mit beruflichem Know-how auszustatten, gewinnt sie einen 'betriebsförmigen Charakter', der dem anderer gesellschaftlicher Großorganisationen entspricht. Der Soziologe Max Weber hat darauf schon 1919 in seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ hingewiesen:

„Die großen Institute medizinischer oder naturwissenschaftlicher Art sind 'staatskapitalistische' Unternehmungen. Sie können nicht verwaltet werden ohne Betriebsmittel größten Umfangs. Und es tritt da der gleiche Umstand ein wie überall, wo der kapitalistische Betrieb einsetzt: die 'Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln'. Der Arbeiter, der Assistent also, ist angewiesen auf die Arbeitsmittel, die vom Staat gestellt werden; er ist infolgedessen vom Institutsdirektor ebenso abhängig wie ein Angestellter in der Fabrik: – denn der Institutsdirektor stellt sich ganz gutgläubig vor, daß dies Institut 'sein' Institut sei und schaltet darin. Diese Entwicklung, davon bin ich überzeugt, wird weiter übergreifen auf die Fächer, wo, wie es heute noch in meinem Fach im starkem Maße der Fall ist, der Handwerker das Arbeitsmittel (im Wesentlichen: die Bibliothek) selbst besitzt, ganz entsprechend, wie es der alte Handwerker in der Vergangenheit innerhalb des Gewerbes tat. Die Entwicklung ist im vollen Gang. Die technischen Vorzüge sind ganz unzweifelhaft, wie bei allen kapitalistischen und zugleich bürokratischen Betrieben. Aber der 'Geist', der in ihnen herrscht, ist ein anderer als die althistorische Atmosphäre der deutschen Universitäten. Es besteht eine außerordentlich starke Kluft, 'äußerlich und innerlich', zwischen dem Chef eines solchen kapitalistischen Universitätsunternehmens und dem gewöhnlichen Ordinarius alten Stils auch in der inneren Haltung.“¹⁵⁰

Mit der Tendenz zur 'Massenuniversität', die steigende Absolventenzahlen mit angepassten Qualifikationen auszustatten hat, wird die Universität zur 'Megamaschine', die Menschen darin werden immer mehr zu Menschenmaterial im anonymen Großbetrieb. Das selbstbestimmte Reflektieren und Handeln muss einer verordneten, standardisierten Betriebsamkeit weichen. Wo die Universität, ausgehend besonders vom Bereich der Naturwissenschaften, der Ingenieurwissenschaften oder der Medizin, immer mehr auf riesige technische Apparate angewiesen ist, die hohe Kosten erfordern, werden Professoren zu 'Chefs' mit einem Stab von wissenschaftlichen und technischen Mitarbeitern. Der politisch

¹⁵⁰ Max Weber: Wissenschaft als Beruf. München-Leipzig 1921, S. 5

und ökonomisch einwirkende Zwang zur effizienten Nutzung von teuren technischen Apparaturen oder zur effizienten Auslastung der vorhandenen 'Ausbildungskapazität' sorgt dafür, dass an der Universität immer mehr Formen der Fabrik- und Bürodisziplin um sich greifen. Die Arbeitsprozesse werden in zunehmendem Maß zeitlich und räumlich betriebskonform reglementiert. Wann, wo und was stattfinden soll, wird immer mehr vorgeschrieben.

Die Universität wird folglich immer zu einem bürokratisch organisierten Großbetrieb, der von einem Management an der Spitze gelenkt wird. In dieser hierarchischen Organisation ist die Macht, wie bei Wirtschaftsunternehmen, an der Spitze konzentriert. Normale Professoren haben wenig zu sagen, Studierende fast gar nichts. Die Arbeits- und Beziehungsformen werden in dieser Institution zunehmend von oben durch bürokratische Verordnung in ihrer Qualität bestimmt. Die bürokratische Verwaltung soll den wachsenden Aufwand für Arbeitskräfte und Sachmittel im Forschungsbetrieb bewältigen und zugleich den Lehr- und Prüfungsbetrieb organisieren. Ihre Logik drückt damit verbunden dem gesamten Universitätsbetrieb immer mehr ihren Stempel auf. Alle Universitätsangehörigen müssen viel Zeit und Kraft aufwenden, um den Anforderungen der Bürokratie gerecht zu werden. Da man allzu Vieles zu verregeln sucht, was sinnvollerweise der Selbstorganisation überlassen bliebe, bedeutet dies zugleich eine permanente Organisation des Chaos, dessen Bändigung dann angeblich noch mehr Verplanung fordert.

Mit der Verwandlung der Universität in einen Großbetrieb zur Erzeugung von Arbeitskräften und ökonomisch verwertbarem Wissen verwandelt sich auch der Charakter der Hochschullehrer. Hochschullehrer sollen nicht mehr in erster Linie Intellektuelle sein, die sich mit sich und der Welt sensibel und kritisch auseinandersetzen. Sie sollen immer mehr vor allem Wissenschaftsmanager sein, eine Art Abteilungsleiter, die in der Lage sind, Geld zu beschaffen und den Wissens- und Lehrbetrieb zu organisieren. Von ihnen werden zunehmend ähnliche Qualifikationen wie von Führungskräften in der Wirtschaft verlangt.¹⁵¹ Die betriebsförmige Organisation der Wissenschaft macht die Tätigkeit des Wissenschaftlers zum Beruf. Sie ist nicht mehr Berufung, in der die besonderen subjektiven Fähigkeiten des Wissenschaftlers zur Entfaltung drängen. Nicht das umfassend gebildete und interessierte Individuum soll an der Universität forschen und lehren, sondern der spezialisierte und beruflich qualifizierte Chemiker, Jurist, Mediziner oder Psychologe. Mit dieser Wandlung setzt sich eine für die kapitalistische Produktionsweise verbundene Aufspaltung des Subjekts auch im Wissenschaftsbereich durch: die Aufspaltung in Person und Arbeitskraft. Als Personen sind die an der Universität Tätigen Individuen, mit einer mehr oder weniger ausgeprägten Einmaligkeit, einer besonderen Lebensgeschichte, die mit besonderen Wünschen, Hoffnungen und auch Formen des Leidens verbunden ist. Als Arbeitskräfte müssen sie wissenschaftliche Kompetenzen aufweisen, die in gewisser Weise von ihrer Person abgespalten sind. Sie müssen ihre erworbenen wissenschaftlichen Fähigkeiten als Arbeitskraft im Sinne einer Ware verdinglichen können, die sich an bestehende Institutionen verkaufen und in sie einfügen lässt. Die berufliche Qualifikation wird von der Person auf spezifische Weise abgespalten, die Person wird zu deren bloßem Träger – eine Abspaltung, die natürlich in der Praxis nicht reibungslos gelingen kann. Für die Arbeitsprozesse an der Universität bedeutet das, dass die Subjektivität der Forschenden aus dem Wissenschaftsprozess ausgeschaltet werden muss, sobald sie sich nicht mehr in das vorgegebene betriebliche Reglement einfügen lässt. Die persönlichen Interessen, Wünsche

¹⁵¹ Nicht zufällig werden jetzt selbst in der Lehrerbildung, der Psychologie oder den Kulturwissenschaften alle zukünftigen Hochschullehrer der Universität Bremen vom Wirtschaftsberatungsunternehmen Kienbaum im Hinblick auf ihre Managementqualitäten getestet.

und Bedürfnisse werden im Wissenschaftsbetrieb typischerweise nur noch als potentielle Störfaktoren zur Kenntnis genommen. Das Interesse an der Entfaltung des Reichtums der Persönlichkeit, das das humanistische Universitätsideal als Grundlage der wissenschaftlichen Bildung sieht, gilt als Interesse, das nur noch außerwissenschaftlichen Charakter hat. Dem entspricht eine heute vorherrschende, von den Naturwissenschaften herkommende Wissenschafts- und Forschungslogik, die die qualitative Besonderheit und die über die Wissenschaft hinausreichende Lebenserfahrung der Forschenden aus Erkenntnisprozessen weitgehend ausschaltet, anstatt sie für ein lebendiges Denken zu nutzen.

Unter solchen Strukturen können Studierende kaum noch lernen, als selbsttätige Subjekte zu denken und zu handeln. Sie werden allenfalls zur flexiblen Anpassung an vorgegebene Realitäten befähigt. In ihrer Ausbildung werden sie dem unterworfen, was der lateinamerikanische Pädagoge Paolo Freire als „Bankiersmethode“ bezeichnet hat.¹⁵² Nicht zufällig hält ja jetzt auch die Banksprache an der Universität Einzug: Für erbrachte Prüfungsleistungen werden in Bachelor- und Masterstudiengängen „Credit-Points“ vergeben, mit denen man mancherorts ein „Studienkonto“ günstig gestalten kann. Die Studierenden sollen zu studentischen ‘Anlageobjekten’ werden, in die Hochschullehrer nach vorgegebenen Regeln in einem bestimmten Zeitraum ihr Wissen investieren, das vorher in bestimmte Module aufgespalten wurde. Danach soll durch regelmäßige Prüfungen getestet werden, ob das Wissen in die Anlageobjekte gut investiert wurde. Das Studieren soll auf bestimmte, vorher von der Universität oder überregionalen Gremien festgelegte Lernziele ausgerichtet werden. Die Qualifikation von akademischen Arbeitskräften soll also nach festgelegten Plänen organisiert werden, denen zufolge allenfalls bestimmte Elemente ausgetauscht werden können: Sie ähnelt damit Produktionsprozessen in der Industrie. Das aber ist das Gegenteil dessen, was man einmal unter Bildung verstand.

Die Verplanung der Ausbildung blockiert weiterreichende Lernprozesse, weil sie niemals der Subjektivität der Studierenden angemessen sein kann. Wo das abprüfbare Curriculum Gesetz ist, breitet sich studentische Apathie aus. Es müssen ‘Prüfungstreiber’ auftreten, die dazu taugen, totes Wissen aufzuzwingen, das nach Prüfungen rasch dem Vergessen anheimfällt. Eine sinnvolle Ausbildung besteht aber keineswegs im curricular organisierten Anhäufen von Theoriekonstruktionen und Methoden in studentischen Lernobjekten. Für diese sollte das Erlernen von theoretischen Gebilden und wissenschaftlichen Regeln allenfalls eine Voraussetzung für ein lebendiges Denken sein. Eine intellektuelle Ausbildung, die gelingen soll, muss davon ausgehen, dass wirkliches Erkennen immer ein lebendiges Schaffen bedeutet. Der Philosoph Schelling hat dies vor zweihundert Jahren so formuliert: „Alle Regeln, die man Studenten vorschreiben könnte, fassen sich in der einen zusammen: Lerne nur, um selbst zu schaffen. Nur durch dieses göttliche Vermögen der Produktion ist man aber Mensch, ohne dasselbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine.“¹⁵³

Erkennen heißt lernen, mit Wissen, das man sich kritisch angeeignet hat, produktiv und phantasievoll umzugehen; es heißt keineswegs, bloß wissenschaftliche Konstruktionen nachzubeten und technisch anzuwenden zu können. Das wirkliche Begreifen intellektueller Gebilde ist ohne selbsttätiges Hervorbringen unmöglich: Man kann Theoriekonstruktionen nur verstehen, wenn man versucht, sie selbst denkend nachzuerzeugen. Das verlangt mehr als eine schlichte Reproduktion, es verlangt einen Schaffensprozess, der die sozialen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, denen ein Denken entspringt, aus einer gegenwärtigen Perspektive phantasievoll in sich aufnimmt.

¹⁵² Siehe hierzu Paolo Freire: Pädagogik der Unterdrückten. Reinbek 1973, S. 57ff

¹⁵³ Schelling, a.a.O., S. 475

Tiefgreifendes Lernen verlangt von Studierenden zugleich die selbständige Leistung einer permanenten Uminterpretation der eigenen Lebensgeschichte, ebenso wie der eigenen Gegenwart und Zukunft, und damit verbunden das ständige Suchen nach einer neuen Identität. Nur so bleibt Denken den Subjekten nicht äußerlich und bringt wirkliche Bildung hervor. Studierende, die z.B. psychoanalytische Konstruktionen über die Bedeutung der frühkindlichen Sozialisation kennenlernen, können diese erst dann angemessen verarbeiten und bewerten, wenn sie zu erproben vermögen, ob mit diesen Konstruktionen die eigene Vergangenheit und Gegenwart sinnvoll umzuinterpretieren ist und ob damit eine Erweiterung des Selbstbildes erreicht werden kann, die neue Lebensperspektiven eröffnet. Wer, um ein anderes psychologisches Beispiel zu wählen, Erkenntnisse der Vorurteilsforschung wirklich verarbeiten will, muss die Fähigkeit erlangen, eigene, gegenwärtige und vergangene Realitätswahrnehmungen mit Hilfe dieser Erkenntnisse umzuinterpretieren und sich damit neu zu sehen. Wer als Student der Erziehungswissenschaft mit Theorien über schulische Bildungsprozesse konfrontiert ist, muss prüfen lernen, ob damit die eigene schulische Bildungskarriere auf bereichernde Art neu begriffen werden kann. Wer als zukünftiger Ingenieur ein technisches Gerät kennenlernen will, sollte, nachdem er dessen Konstruktion begriffen hat, möglichst nicht nur die soziale Situation verstehen, unter der es entstanden ist, oder um seine gegenwärtige ökonomische Bedeutung wissen, er oder sie sollte auch darüber nachdenken, ob und wie es die eigene Lebenswelt bestimmt und damit auch die eigene Persönlichkeit berühren kann.

Die Uminterpretation von eigenen Erfahrungen und der eigenen Biographie mit Hilfe von erworbenem Wissen bedeutet zugleich das schwierige Finden eines neuen Selbst. Sie verlangt es, die eigene Identität zu verändern, anstatt ein Wissen anzuhäufen, das ihr äußerlich bleibt. Die lebendige Phantasie erfordernde Neuinterpretation der eigenen Lebensgeschichte und der eigenen Alltagspraxis, mit Hilfe der erworbenen Theoriekonstruktionen, können die Studierenden nur leisten, wenn sie hierzu die notwendige Freiheit haben. Produktives Lernen verlangt offene soziale Konstellationen, die es erlauben, den eigenen, lebensgeschichtlich begründeten Lernrhythmus zu finden. Subjektive Problemlagen, die diese Interpretationsleistungen begünstigen oder hemmen, fallen nicht bei allen Studenten gleichförmig aus. In inneren oder äußeren Krisenzeiten sieht das soziale Lernen, das mit der Theorieaneignung verbunden sein sollte, anders aus als in Zeiten relativer Ruhe. Die in Lernprozesse eingehende Möglichkeit, Erfahrungen zu machen, oder die emotionale Besetzung von Lerngegenständen sind verschieden, je nachdem ob sich die Zukunft als offen darstellt oder als vermauert erscheint. Umwege und Abschweifungen in Lernprozessen, die einer straffen curricularen Logik widersprechen, können sich, auch wenn sie den Lehrenden als Störungen in Lernprozessen erscheinen mögen, längerfristig als sehr fruchtbar für die Studierenden erweisen. Wer mit normierenden Curricula bewaffnet Studierende zum Lernen zwingen will, reduziert deren Möglichkeit, ihre subjektiven Probleme und Interessen mit theoretischen Einsichten zu verknüpfen. Das Interesse an der subjektiven Entfaltung wird dadurch vom Umgang mit Wissenschaft abgespalten und zerstört damit seine Lebendigkeit. Wo es zu dieser Spaltung kommt, entwickelt sich eine offene oder versteckte Feindschaft gegen die Theorie, weil diese dann als totes Wissen erlebt wird. Ohne die produktive, phantasievolle Verbindung von Theorien und Erfahrungen kommt es zu der sterilen Betriebsamkeit, die für die heutige Universität typisch ist. Sicherlich sind desinteressierte antiintellektuelle Einstellungen bei Studierenden nicht allein das Produkt der Universität. Die Erfahrungen mit schulischem Pauken, die Zerstörung der öffentlichen Kritik durch dem Kommerz verfallende Massenmedien oder die gesellschaftliche Ohnmacht der Vernunft erzeugen Einstellungen, die nicht auf Aufklärung aus sind. Anstatt dem durch ein dem

kritischen Denken angemessenes Lernmilieu entgegenzuarbeiten, zementiert die Universität durch ihre heutigen Ordnungen eine Unlust am selbständigen kritischen Denken.

Es ist wohl kaum zu vermeiden, dass sich die Universität heute auch um die Erzeugung von ökonomisch nützlichem Wissen und die Ausbildung für Berufe kümmern muss. Das Verhältnis von Theorie und gesellschaftlicher Praxis, die bei Humboldt sehr auf Distanz gehalten werden sollen, kann sinnvoll auch anders bestimmt werden.¹⁵⁴ Der Praxisbezug, der heute allenthalben gefordert wird, sollte dann aber auch den Bezug auf eine individuelle Lebenspraxis und den auf eine gemeinsame politischen Praxis einschließen, welche auf Emanzipationsprozesse zielen. Die heute übliche Verengung des Praxisbezugs auf den Berufsbezug und die Herstellung von ökonomisch verwertbarem Wissen ist Ausdruck einer kritiklosen Kapitulation vor der Übermacht der Ökonomie. Eine Universität kann nur dann eine Universität bleiben, die diesen Namen verdient, wenn ein Spannungsverhältnis zwischen ökonomisch beziehungsweise beruflich determinierten Aufgaben und dem bestehen bleibt, worauf das klassische Ideal zielt. Dieses Spannungsverhältnis wird heute zum Verschwinden gebracht, auch wenn es an der gegenwärtigen Universität sicherlich noch Lehrende und Lernende gibt, die sich darum bemühen, es offen zu halten, indem sie einen weiteren Bildungsbegriff vertreten, als es die offiziellen Planungen vorsehen.

Das freiheitliche Potential, das die humanistische Universitätsutopie in sich trägt, lässt sich heute allenfalls noch im Konflikt mit dem bestehenden Wissenschaftsbetrieb partiell bewahren. Der Kampf gegen die institutionalisierte Verdinglichung und Reduktion von Verhaltensweisen und Denkformen ist damit aber keineswegs antiquiert. Die zentralen gesellschaftlichen Probleme, von deren Bewältigung heute das Überleben der Menschheit abhängt, sind nämlich keineswegs mit borniertem Spezialwissen und allein von Experten zu bewältigen, auch wenn diese nachträglich wieder zu verbinden suchen, was vorher zu sehr aufgespalten wurde. Dies gilt auch, wenn die wissenschaftliche Arbeitsteilung heute sicher nicht so einfach begrenzt werden kann, wie man sich das zu Zeiten Humboldts vorstellte. Die großen ungelösten gesellschaftlichen Probleme im Bereich der Ökologie, der sozialen Gerechtigkeit oder des Geschlechterverhältnisses erfordern umfassende Strukturanalysen und gemeinsames demokratisches Engagement anstatt begrenztem Spezialwissen und berufsborniertem Handeln. Die Menschheit kann auf Dauer nur überleben, wenn die bestehende Kultur durch eine andere abgelöst wird, die ein grundlegend verändertes, gewaltloseres Verhältnis der Menschen zueinander wie zur Natur zustande bringt. Über eine solche überlebensnotwendige soziale Veränderung lässt sich nicht angemessen in einer bürokratisch verplanten Universität nachdenken. Ein universitäres Ringen um die Entfaltung von Subjekten ist nur für diejenigen antiquiert, die einer institutionalisierten Kälte verfallen sind, der Glück und Leid der Menschen gleichgültig sind. Eine Universität sollte auch Raum dafür geben, darüber nachzudenken, was ein gutes Leben sein könnte, und nicht bloß darüber, wie man den Anforderungen der Wirtschaft oder des Staates gerecht werden kann. Das könnte unter Umständen sogar der Berufsausübung zugutekommen, die schließlich von lebendigen Menschen abhängig ist. Wo man an der Universität derartiges tun und sich noch mit umfassenden gesellschaftlichen Problemstellungen auseinandersetzen möchte, und so Reste des klassischen Bildungsideals bewahrt, müssen, wie die Erfahrung der letzten Jahrzehnte zeigt, einflussreiche soziale Emanzipationsbewegungen, wie etwa die Studentenbewegung, die Frauenbewegung oder die Ökologiebewegung auf sie einwirken und ihre technokratische Formierung hemmen. Das ist leider zurzeit nicht der Fall.

¹⁵⁴ Siehe hierzu Gerhard Vinnai: Die Universität als Berufsfachschule. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis. In: Die Austreibung der Kritik aus der Wissenschaft. A.a.O., S. 156ff

Die Angst vor der Freiheit

Max Horkheimer, einer der führenden Vertreter der 'Kritischen Theorie' der 'Frankfurter Schule' ein ebenso bedeutender Theoretiker wie Lehrer, machte nach seiner Rückkehr aus der Emigration vor ungefähr 50 Jahren als Rektor der Frankfurter Universität zur Semestereröffnung vor Studierenden aller Fachrichtungen die folgenden Äußerungen. In ihnen kommt der Geist des humboldtschen Universitätsideals zum Ausdruck:

„Die akademische Freiheit zeigt sich bereits im Alltag des Lehrbetriebs. Wenn etwa die meisten Vorlesungen, selbst die ersten am Morgen, cum tempore beginnen und nur wenige sine tempore, so spiegelt die aus technischen Gründen notwendige Pause auch den Umstand wider, daß Sie, anstatt in feste Klassen eingeteilt zu sein, die Fächer, Kurse und Dozenten weitgehend selbst zu wählen haben, dass der Bildungsgang der Hörer einer Vorlesung nicht rigoros einheitlich ist, wie sehr wir immer durch die angesichts der steigenden Anforderungen knappen Mittel ins Reglementierte gestoßen werden. Das akademische Viertel erinnert im Sprachgebrauch daran, dass eine Unpünktlichkeit vorweggenommen, Unordnung in die Ordnung eingebaut, der akademische Bürger im besonderen Sinn Herr seiner Zeit ist. Damit hat es selbst heute trotz der Hast und dem Druck der Gesellschaft, die auch im Leben der Universität immer stärker sich geltend machen, noch seine Richtigkeit. Nicht nur hängt, vor allem in den ersten Semestern, die Einrichtung des Stundenplans weitgehend von der Interessenrichtung des Studenten ab, sondern es besteht in vielen Fällen auch kein Zwang, dass er die belegten Vorlesungen tatsächlich besucht, – niemand wird je glauben, dass etwa das Testat eine wirksame Kontrolle sei. Vor allem in den theoretischen Fächern wird nicht viel danach gefragt, auf welche Weise Sie die Kenntnisse entwickelt haben, die Sie in den Dissertationen und Prüfungen unter Beweis stellen. Der regelmäßige Besuch von Vorlesungen ist ein notwendiger und vielleicht der sicherste, keineswegs aber der einzige Weg, sich zu bilden. Was es für sich hat, Kenntnisse und zumal Gedanken und Denkweisen durch den lebendigen Vortrag zu empfangen, ist offenbar. Aber es hat seit je Studenten gegeben, denen das Studium in den Seminarbibliotheken oder im eigenen Zimmer noch mehr bedeutet hat; sie sind gewiss nicht die schlechtesten. Daß einer nächtliches Studium zuhause nicht bloß in den Wochen vor einem Examen, das heißt als 'Büffeln' kennenlernt, sondern an sich selbst das Glück erfährt, allein und fernab vom Lärm des Tages über einem juristischen oder mathematischen Problem oder über einem Text von Platon zu sitzen, als ein Glück, das mit allen erwartungsvollen Zügen seines Lebens in Wechselwirkung steht, das ist ein Anspruch, der sich eigentlich in jedem Studium erfüllen sollte. Lassen Sie sich nicht drum betrügen, trotz allen anderen Ansprüchen, die an Sie gestellt werden.“¹⁵⁵

Wenn man Horkheimers Feststellungen zur akademischen Freiheit vor dem Hintergrund der kontrollwütigen Atmosphäre gegenwärtiger Universitäten zur Kenntnis nimmt, kann man ermessen, welche Möglichkeitsräume seither aus dem Denken derer verschwunden sind, die heute an der Universität das Sagen haben. Welche geschäftstüchtige Kleinkariertheit hat heute die Großzügigkeit und Offenheit verdrängt, die aus solchen Sätzen spricht? Vor dem Hintergrund des heutigen akademischen Lernbetriebs klingen seine Sätze, als ob sie einer utopischen Skizze aus einer fernen Epoche entstammen würden. So weit hat sich die verschulungssüchtige Universität von einem großen bürgerlichen Ideal entfernt, das sich an Studierende richtet, die um Mündigkeit bemüht sind.

¹⁵⁵ Max Horkheimer: Akademische Freiheit. In: Gesammelte Schriften Band 8, Frankfurt/M 1985, S. 421f

Dass die Universität nicht mehr auf um Mündigkeit bemühte Subjekte setzt, bestimmt auch das Schicksal der Psychoanalyse in ihr: Sie ist weitgehend zum Verschwinden verurteilt. Der geheime Lehrplan der Universität zielt heute auf Menschen, die an der Universität gelernt haben, sich als leidlich klug eingerichtete informationsverarbeitende Maschinen an vorgegebene Verhältnisse anzupassen. Sie hat wenig Interesse an lebendigen, selbsttätigen Subjekten, die zu Suchbewegungen in offenen Räumen fähig sind. Deshalb muss in ihr die Psychoanalyse als überflüssiger Störfaktor erscheinen. Man kann gegen die Psychoanalyse beziehungsweise ihre Vertreter sicherlich manches Kritische einwenden. Sie haben sich weitgehend in den klinischen Bereich zurückgezogen und die Verbindung mit der Sozialkritik abgebrochen, der die Psychoanalyse ab den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts ihren Einfluss auf die Kultur verdankte. Trotzdem hat die Psychoanalyse das Verdienst, dass sie das gründliche Nachdenken über das eigene Selbst und dessen Schattenseiten fördern kann. Mit ihrer Hilfe kann man zeigen, wie äußere Unfreiheit sich in innere Unfreiheit verwandelt und wie innere Unfreiheit tendenziell aufgebrochen werden kann. Ihre Möglichkeit, eine kritische Selbstreflexion zu befördern, die der Subjektwerdung dienen kann, ist einem humanistischen Bildungsideal verwandt, von dem die Universität nichts mehr wissen will. Vor allem deshalb gilt sie jetzt in der Wissenschaft als veraltet.

Die Verbannung der Psychoanalyse aus der Universität hat damit zu tun, dass an ihr heute eine Mentalität vorherrscht, der eine tiefer gehende psychologische Aufklärung als bedrohlich erscheinen muss, die einen Mangel an kritischer Reflexion, individueller Selbsttätigkeit und Offenheit sichtbar machen könnte. Die gegenwärtigen „Rationalisierungsmaßnahmen“ an der Universität werden keineswegs nur von außen, durch machtvolle politische und ökonomische Interessen und eine unvermeidbare Anpassung an diese durchgesetzt. Sie sind auch auf ein universitäres Potential an menschlicher Unreife und Verstörtheit angewiesen, das in eine wild gewordene Planungswut eingeht oder verhindert, dass sich Hochschulangehörige gegen ihre Zumutungen zur Wehr setzen. In allen Studiengängen an der Universität gibt es leidenschaftliche Käfigbauer, dies vor allem unter denen, die nicht in der Lage sind, offenere Räume intellektuell zu füllen oder die sich Studierende mit Hilfe von Studien- und Prüfungsordnungen zutreiben wollen, weil ihnen das Vertrauen in die Attraktivität ihrer Lehre fehlt. Der immer hemmungslosere Einsatz von Anwesenheitskontrollen, die vor nicht allzu langer Zeit an der Universität noch weitgehend unbekannt waren, dient bei Hochschullehren nicht zuletzt dazu, Zweifel an den eigenen Fähigkeiten abzuwehren, die schlecht besuchte Veranstaltungen wecken könnten. Wo man sich seiner Talente insgeheim nicht sicher ist, kann man ein institutionell abgesichertes Territorium im Lehrbetrieb anstreben, in dem man ein Monopol hat, das von keinem andersdenkenden Kollegen oder desinteressierten Studenten bedroht wird. Die Curricula und die Studien- und Prüfungsordnungen, die den Studienbetrieb in heutigen Bachelor- und Masterstudiengängen regeln, sind keineswegs Ausdruck einer höheren Vernunft, in ihnen kommen vielmehr gesellschaftliche Machtverhältnisse und die Anpassung an vorherrschende wissenschaftliche Trends zum Ausdruck. Diese fördern üblicherweise eher Formen des intellektuellen Konformismus, als ein mutiges Denken, das, auf der Suche nach Wahrheit, auch zu Abweichungen in der Lage ist. Schon vor zweihundert Jahren äußerte sich der Philosoph Schelling skeptisch über die Fähigkeiten vieler Hochschullehrer: „Freilich gibt es auch im Reich der Wissenschaft geschlechtslose Bienen genug, die, weil ihnen zu produzieren versagt ist, durch anorganische Absätze nach außen ihre eigene Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen.“¹⁵⁶

Neu ist, dass solche Wissenschaftler, wenn sie gemeinsam Macht erlangt haben, mit Curricula bewaffnet anderen ihre reduzierten Möglichkeiten verordnen wollen und können.

¹⁵⁶ Schelling, a.a.O., S. 31

Diejenigen, die glauben, sich die Freiheit nehmen zu dürfen, Anderen mit Hilfe von Reglementierungen Freiheiten zu nehmen, um ihre Interessen durchzusetzen, müssen meist nach einiger Zeit feststellen, dass sie sich damit selbst um Freiheiten beraubt haben. Wer Studierende oder Kollegen in Verhaltenskäfige sperren will, sperrt sich meist zusammen mit ihnen in sie ein. Da viele mit unterschiedlichen Interessen an Käfigen bauen und zugleich undurchschaute gesellschaftlichen Machtfaktoren und institutionellen Mechanismen ausgesetzt sind, kommt bei solchem Planen immer etwas anderes heraus, als die Planenden intendieren. Beim Versuch, eigene Interessen verregelt durchzusetzen, wirkt man an der Erzeugung eines institutionellen Entfremdungszusammenhangs mit, den schließlich sogar seine Produzenten beklagen. Die Ergebnisse der scheinbaren Planungsnotwendigkeit kehren als verfestigte Strukturen wieder, die selbst von denen als fremd und bedrohlich erfahren werden müssen, die an ihrer Erzeugung mitgewirkt haben. Natürlich muss an einer Universität im Bereich von Forschung und Lehre geplant werden. Aber Planungen sollten unter Mitbestimmung aller von ihnen Betroffenen erfolgen und nicht bloß bestimmten Interessen gehorchen. Zugleich sollten ihre Ergebnisse veränderbar sein und keinen verselbständigten institutionellen Funktionszusammenhang begünstigen, der die Freiheit und die Offenheit zerstört, auf die eine kritische Wissenschaft angewiesen ist.

Alle hier angedeuteten universitären Prozesse sind meist mit Einstellungen und Verhaltensweisen von Hochschulangehörigen verbunden, denen Freiheiten mit fatalen Konsequenzen als Bedrohung erscheinen. Solche Dispositionen sind auf der psychologischen Ebene häufig mit sehr tief sitzenden Ängsten verbunden, die man vor sich selbst und Anderen verschleiern möchte. Deshalb muss man bewusst oder unbewusst ein Denken wie das psychoanalytische fürchten, das sie vielleicht sichtbar machen könnte.

Wer gelernt hat, mit Hilfe der Psychoanalyse auf unbewusste Dimensionen menschlichen Tuns zu achten, kann leicht feststellen, dass das, was sich an der Universität als rational begründete Reform aufspielt, von irrationalen seelischen Unterströmungen abhängig ist. Ein übersteigter, von Hochschulangehörigen gezeigter Drang, zu reglementieren oder sich reglementieren zu lassen, lebt insgeheim von einer tief sitzenden Angst vor offenen Strukturen, in der ein Mangel an psychischer innerer Ordnung zum Ausdruck kommt. Wo man das Misslingen von nicht vorgeplanten Beziehungen zu sehr fürchtet, sucht man Beziehungen zu standardisieren; wo man unter einem Mangel an Anerkennung leidet, versucht man durch die Verordnung von Verbindlichkeiten Zuwendung zu erzwingen. Der Drang, durch Verplanung Kontrolle auszuüben, wird auch von einem heimlichen Hass von Hochschullehrern auf Studierende gespeist, die sich deren Größenphantasien nicht fügen wollen. In diesen Drang geht der Neid von Planern und Beamten in den Bildungsbehörden auf reale oder scheinbare Privilegien und Freiheiten von Hochschullehrern ein. Männer, für die die Geschlechterdifferenz zur Bedrohung wird, zeigen eine Tendenz, Abweichungen und Unterschiede aller Art als Bedrohung zu erfahren. Frauen, die Schwierigkeiten haben, die Geschlechterdifferenz so zur Geltung zu bringen, dass sich an der Männeruniversität Neues öffnen kann, zeigen die Neigung, sich Studierenden gegenüber wie übergriffige Mütter zu verhalten. Infantilisierte Studierende, die Angst vor der Freiheit haben, rufen nach autoritären Festlegungen ihres Studienverlaufs, was autoritär strukturierte Hochschullehrer zu erfreuen vermag, die ihnen gerne vorschreiben, was sie tun haben, anstatt ihnen aus infantilen Abhängigkeiten herauszuhelfen. Der bestehende Universitätsbetrieb ist in hohem Maße auf menschliche Unreife als sozialen Kitt angewiesen.

Mit der Ausrichtung der Universität an ökonomisch-technischen Kriterien der Effizienz setzt sich eine halbierte Vernunft durch. Sie ist primär am Funktionieren sozialer Apparate und

nicht am selbsttätigen Handeln und am Wohlergehen von Menschen interessiert. Diese halbierte Vernunft, der die Universität heute gehorcht, hat als Kehrseite eine Lebensfeindlichkeit und Verrücktheit, die zusammen mit ihr institutionalisiert wird. Die Lehrenden, die an der Universität um ihre Entfaltung gebracht werden oder sich selbst darum bringen, entschädigen sich dadurch, dass sie sich narzisstisch aufblähen und dann versuchen, sich in Abdrücken zu vervielfältigen. Die zunehmende Flucht von Studierenden in seelische Erkrankungen, Apathie und Studienabbrüche enthält einen geheimen misslingenden Protest gegen die Institution und ihre Vertreter. Man ist bestrebt, sich durch Überanpassung, die der Abwehr der Angst vor Abweichung dient, mit der Universität arrangieren oder aber man versucht, vor ihren Anforderungen die Flucht zu ergreifen. Nicht zuletzt, wo man dies und anderes verleugnen möchte, muss ein psychoanalytisch geschultes, kritisches Denken, das die Psychopathologie der Institution sichtbar machen könnte, zum Schweigen gebracht werden.

Wunsch und Widerstand

Was über die Entwicklung der Universität ausgeführt wurde, klingt gewiss nicht optimistisch. Wer noch halbwegs bei Verstand ist, hat heute einigen Anlass zu pessimistischer Verdüsterung. Das kritische Denken hat aber nicht nur auf schlimme Entwicklungstendenzen hinzuweisen, es hat auch die Aufgabe, Potentiale auszumachen, die etwas Anderes, Freieres, ermöglichen könnten. Die Psychoanalyse kann auf eine in den Subjekten wirkende Macht hinweisen, die potentiell die Kraft zum Besseren enthält. Auf diese Macht wurde schon am Anfang des Textes verwiesen, nämlich auf die Macht des Wünschens. Sie kann, neben dem vernünftigen Bemühen, wohlverstandene Interessen zur Geltung zu bringen, zum Besseren drängen. An der Universität wirken nicht nur institutionelle Strukturen, sondern auch Wünsche von Hochschulangehörigen, die gegen sie gerichtet sein können. Von Adorno stammt der Satz: „Der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt.“¹⁵⁷ Das bedeutet umgekehrt zugleich, dass kritisches Denken und wohlverstandene Interessen mehr Einfluss erlangen können, wenn sie sich neu und anders mit der Macht des Wünschens zu verbinden wissen.

Es ist eine zentrale Einsicht von Sigmund Freuds Psychoanalyse, dass der Mensch primär als wünschendes Wesen begriffen werden muss, dass unser gesamtes Denken und Tun entscheidend vom Wünschen mitbestimmt wird. In seiner Traumdeutung hat Freud aufgedeckt, dass Träume Wunscherfüllungen sind, dass also das Seelenleben während des Schlafes vom Wunsch bestimmt ist. In seiner Neurosenlehre hat er darauf hingewiesen, dass sich in den Symptomen seelischer Erkrankungen nicht nur vergangene traumatische Erfahrungen niederschlagen, sondern dass diese in den Symptomen immer als vom Wunsch korrigierte wiederkehren. In der Welt der Religion sieht Freud ein illusionäres Wünschen am Werk, die Kunst ist ihm Ausdruck einer Wunschwelt, die sich der Realität entziehen will. Tagträume, die uns Entlastung von der Realität gewähren, leben nach Freud von egoistischen Wünschen. Auch wo wir, um unser Überleben zu sichern, dem Realitätsprinzip gehorchen müssen, sind wir keineswegs der Sphäre des Wünschens entkommen, unser Wünschen hat sich dort allenfalls so gewandelt, dass es unter Berücksichtigung der Realität Erfüllung sucht. Die Macht des Wünschens hängt für Freud damit zusammen, dass das Unbewusste eine Art Wunschmaschine darstellt. Es ist in gewisser Weise so beschränkt, dass es nichts anderes vermag als zu wünschen, weil es Wunsch und Wirklichkeit nicht zu differenzieren weiß. Erst mit Hilfe des Bewusstseins lassen sich Wunsch und Wirklichkeit unterscheiden, aber auch

¹⁵⁷ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Frankfurt/M 1962, S. 159

dieses kann sich vom Wünschen, wie in vorhergehenden Teilen dieses Buches gezeigt wurde, nie ganz ablösen.

Unsere Wünsche können sich nie ganz mit der bestehenden Realität abfinden, sie entspringen ihren Versagungen und üben damit immer eine Art von Kritik an ihr. Die Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit erzeugt in den Subjekten ein Leiden, das zerstörerische aber auch befreiende Konsequenzen zeitigen kann.

Dieses Leiden kann zur Flucht in die Neurose führen, bei der unbewusst verbissen auf der Erfüllung von unerfüllbaren Wünschen beharrt wird. Es kann zur süchtigen Fixierung an Drogen führen, die eine Ersatzwelt vorgaukeln. Es kann an die Versprechungen der Werbung fesseln, die mit jeder Warengattung die Erfüllung aller Wünsche verspricht. Es kann dazu drängen, Realitäten zu verleugnen, die dem Wunsch widersprechen, und kann so auf fatale Art individuelle und gesellschaftliche Katastrophen begünstigen.

Aber die Dynamik des Wünschs kann auch auf ein entwickeltes Ich treffen, das sie zu nutzen versteht. Es kann sich auch mit sozialen Interessen verbinden, die auf wirkliche soziale Verbesserungen ausgerichtet sind. Die unerfüllten Wünsche liefern, wenn sie mit entsprechenden Strukturen des Ichs und gelingenden sozialen Beziehungen verbunden werden können, einen Motor für intellektuelle und ästhetische Kreativität und für die Suche nach notwendigen sozialen Veränderungen. Es ist also nicht unmöglich, dass sich Wunsch und Wirklichkeit, ebenso wie Wünschen und vernünftiges Denken unter günstigen Umständen so zu einander in Beziehung setzen lassen, dass das Wünschen dazu beitragen kann, die „Gehäuse der Hörigkeit“ (Weber) zu sprengen, in die wir heute eingesperrt sind.

Michel Foucault hat aufgezeigt, dass die akademische Suche nach Erkenntnissen mit „Ordnungen des Diskurses“¹⁵⁸ verbunden ist. In „diskursive Formationen“, die festlegen, wie Prozesse der Wissensgewinnung organisiert sein sollen, gehen gesellschaftliche Machtverhältnisse ein, und sie zeitigen ihrerseits Machtwirkungen, die die soziale Realität verändern. Die herrschenden Ordnungen des Diskurses legen u.a. fest, was an der Universität besprochen und was nicht besprochen werden darf, sie bestimmen, wer etwas zu sagen und wer nichts zu sagen hat, sie normieren, auf welche Art etwas zum Ausdruck gebracht werden muss und wie etwas nicht zum Ausdruck gebracht werden darf. Die Ordnungen wissenschaftlicher Diskurse fungieren als Ausschluss- und Einschlussregeln: Sie organisieren, kontrollieren, selektieren und kanalisieren Äußerungen im Wissenschaftsbetrieb. Aufgabe dieser Regelungen ist es, Verunsicherungen, die intellektuelle Auseinandersetzungen heraufbeschwören könnten, unter Kontrolle zu halten, unberechenbare Ereignisse zu verhindern oder Denkweisen abzuwehren, die für den Status quo bedrohlich sind.

In den jetzt geltenden Ordnungen des Diskurses wirken bewusst oder unbewusst bestimmte Wünsche auf kanalisierte Art als psychische Antriebskräfte. Wer eine andere Wissenschaft anstrebt, muss andere Wünsche zu Geltung bringen und bisher gefesselte zu befreien suchen. Es geht darum, zur Entwicklung des kritischen Denkens Felder des Sprechens zu erkämpfen, in denen jetzt tabuisierte Wünsche einen ihnen angemessenen sprachlichen Ausdruck finden und sich mit einer aufklärenden theoretischen Vernunft verbinden können. Notwendig sind soziale Räume, in denen die Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit das Denken befruchten und auf notwendige Wandlungen drängen kann. Es ist uns zu wünschen, dass diese Spannung – als eine produktive Spannung – einen Drang zur Veränderung und zur immer

¹⁵⁸ Siehe hierzu Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Berlin 1974

wiederkehrenden Suche nach einem besseren Leben wach hält, ohne die der Tod, der diese Spannung aufhebt, schon zu unseren Lebzeiten seine Macht über uns erlangt.

Die westliche Gesellschaft als Opfer- und Schuldzusammenhang

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie der Begriff des Opfers als Schlüsselbegriff zum Verständnis der westlichen Kultur genutzt werden kann. Von ihm ausgehend lassen sich die sozialen Zusammenhalt, ebenso wie die Ausgrenzung und Zerstörung erzeugenden sozialpsychologischen Elemente unserer Gesellschaft besser verstehen. Der Begriff des Opfers wird in vielfältigen Zusammenhängen und dabei oft recht unscharf verwandt. Er kann in einem religiös geprägten Zusammenhang auftauchen und sich dabei auf eine rituelle Art der Beeinflussung göttlicher Mächte beziehen. Feldfrüchte, Tiere oder auch Menschen werden hingegeben, um sie zu versöhnen, als Nothelfer zu gewinnen oder ihre Unterstützung bei der Durchsetzung von Machtinteressen zu erlangen. Wo der Begriff des Opfers säkularisiert ist, kann es sich auf Verzicht beziehen, die im Interesse des eigenen Fortkommens oder des menschlichen Zusammenlebens erbracht werden. Man bringt Opfer für den beruflichen Erfolg, das Wohlergehen der Familie oder für die Durchsetzung einer gemeinsamen 'guten Sache'. Der Begriff des Opfers kann sich aber auch auf diejenigen beziehen, die durch Terror, Krieg und Gewalt um ihr Leben oder um ihr Lebensglück gebracht werden. In Beziehung auf die Opfer von Konzentrationslagern im 'Dritten Reich' hat er eine besondere Bedeutung erlangt. Der Begriff des Opfers lässt sich dabei nicht mehr auf die Erlangung des Wohlwollens göttlicher Mächte oder auf ein gelingendes menschliches Zusammenleben beziehen: Das Opfer scheint jeden Sinns zu entbehren. Die angedeuteten Möglichkeiten, den Begriff des Opfers zu benutzen, beziehen sich auf scheinbar völlig disparate Zusammenhänge. Im Folgenden soll nun aber gezeigt werden, dass mit Hilfe einer psychoanalytisch orientierten Sozialpsychologie der westlichen Gesellschaft wesentliche Verbindungen zwischen ihnen aufgedeckt werden können.

Kultur und Opfer

I

In traditionellen, religiös geprägten Gesellschaften können Tiere oder auch Menschen als Opfer abgeschlachtet und Göttern dargebracht werden, um deren Wohlwollen zu erlangen. Den Opfern wird als 'Sündenbock' das aufgeladen, was den sozialen Zusammenhalt bedroht, der als durch göttliche Mächte gestiftet erscheint.¹⁵⁹ Durch das Opfer soll das religiös fundierte Gemeinwesen entsühnt werden. Die Schuld, die Menschen auf sich geladen haben, indem sie sich göttlichen Anordnungen widersetzen, soll durch das Opfer, dem die Schuld aufgeladen wird, überwunden werden. Im Christentum wird das Opfer als sublimiertes vergeistigt, indem es mit der Lehre von Jesu Opfertod am Kreuz verknüpft wird.

Jesus Christus ist eine, wahrscheinlich die Zentralfigur der westlichen Innerlichkeit, die auch noch in einer säkularisierten Moderne fortwirkt. Seit 2000 Jahren nutzen Menschen in einer christlich geprägten Kultur die Jesusfigur zur Auseinandersetzung mit sich und der Welt. Das Bemühen, das eigene Selbst zu entdecken, dem Leben Sinn zu verleihen und Leiden zu bearbeiten, ist bei Christen auf die Christusfigur bezogen. Man sieht sich als Christ in der

¹⁵⁹ Siehe hierzu Rene Girard: Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987

Nachfolge Christi, oder man bestimmte das eigene menschliche Wesen in der Differenz zu dieser Mensch gewordenen Gottesgestalt. Zugleich verschafft die über die Jesusfigur gestiftete Beziehung zu den Mitchristen die Erfahrung, ein soziales Wesen zu sein. Als Kinder Gottes und Mitglieder eines Bundes, den Jesus gestiftet hat, erscheinen Menschen als miteinander verwandt. Die individuelle und die kollektive christliche Identitätsfindung sind also auf die Jesusfigur bezogen. Auch diejenigen, die sich nicht mehr als Christen sehen, setzen sich heute noch mehr oder weniger mit ihr, wenn auch auf andere, kritischere Art, auseinander, um über sich selbst und ihre Beziehung zu anderen Menschen Klarheit zu gewinnen.

Die christliche Religion ist, auch wenn dies manche moderne Theologen leugnen wollen, eine Opferreligion: Sie ist um die erlösende Kraft des Opfers zentriert. Jesus opfert am Kreuz seinen lebendigen Leib, sein Leben für die Erlösung der Menschen. Der Bibel zufolge äußert Jesus „Des Menschen Sohn ist nicht in die Welt gekommen, dass es sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele.“ (Matthäus 20, 28) Er bringt am Kreuz das Liebesopfer eines Sohnes für seinen himmlischen Vater und damit zugleich auch für das Heil der Menschen. Zugleich versöhnt sich Gott durch diese Opfer mit den Menschen. „Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selber und rechnete ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von Versöhnung.“ (Zweiter Brief des Paulus an die Korinther, 19) Der christlichen Religion zufolge soll durch dieses Kreuzesopfer die Nächstenliebe unter den Menschen und die Erlösung von Schuld in die Welt kommen. Christ sein heißt, das Opfer Jesu als für einen selbst erbrachtes Opfer anzunehmen und damit der göttlichen Gnade teilhaftig zu werden. Dies verleiht dem Leben und Leiden Sinn und soll zeigen, wie man ein ‘guter Mensch’ werden oder einen Weg zum inneren Frieden finden kann.

Das Opfer, das die Jesusfigur bringt, wird im christlichen Denken nicht nur auf Einzelne bezogen, es stiftet auch sozialen Zusammenhalt. Es soll Menschen, denen Jesus ein Vorbild opferbereiter Nächstenliebe wird, zu sozialen Wesen machen. Beim Abendmahl, das im Zentrum des kirchlichen Lebens steht, kommt es mit Hilfe der gemeinsamen oralen Einverleibung des Opferleibes Christi zur Annahme dieses Erlösungsopfers durch die Gemeinde. In der Bibel heißt es über den Ursprung dieses Rituals während des Abendmahls vor Jesu Kreuzigung: „Da sie aber aßen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach’s und gab’s den Jüngern und sprach: Nehmet, das ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankte, gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus; das ist mein Blut des neuen Testaments, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.“ (Matthäus 26, 26-29)

Diese Handlung, die Christi Jünger verbindet, soll beim kirchlichen Abendmahl wiederholt werden. Diese gemeinsame symbolische Verinnerlichung des Opfers besorgt der kirchlichen Lehre zufolge die Verwandlung der Einzelnen in Glieder einer kirchlichen Gemeinde. Indem die Gläubigen den Opferleib Christi in sich aufnehmen, werden sie Teil einer christlichen Kirche, Teil eines Volkes Gottes. Der katholischen Lehre zufolge werden die Heranwachsenden durch die „Einverleibung“ vollwertige Mitglieder einer universalen Kirche.

Die Annahme des Opfers Christi soll also Menschen zugleich zu christlichen Subjekten und zu einem Teil der Christenheit machen. Sie soll Menschen als Einzelne zu Subjekten machen, die auf eine jeweils besondere Art auf einen persönlichen Gott bezogen sind, und sie soll Menschen zugleich zu sozialen Wesen machen, die als Teil einer christlichen Kirche gemeinsam mit Anderen auf Gott bezogen existieren.

II

Religiöse Gestalten, wie die Jesusfigur, die den Gläubigen als göttliche Mächte erscheinen, die ihre Geschicke lenken, lassen sich der psychoanalytischen Religionskritik zufolge auch als Ausdruck von unbewusst in Menschen wirksamen psychischen Mächten verstehen. Die psychoanalytische Religionskritik hat, ausgehend von Sigmund Freud, hinter dem Glauben an das Wirken von Gottesgestalten den Einfluss von an innere Objekte gebundene seelischen Kraftwirkungen ausgemacht, die auf Gottesgestalten projiziert werden. Schon bei Ludwig Feuerbach heißt es: „Gott ist das offenbare Innere, dass ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse.“¹⁶⁰

Ihre Psyche ist, der Psychoanalyse zufolge, den menschlichen Subjekten immer nur teilweise bewusst. In ihr existiert Unbewusstes, das vor allem aus der Kindheit stammt und projiziert auf die Welt der Religion wiederkehren kann. Das Ziel der freudschen Religionskritik ist es, Unbewusstes, das zur Religion drängt, bewusst zu machen, und so „Metaphysik in Metapsychologie zu übersetzen“. Freud stellt fest:

*„Ich glaube in der Tat, dass ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die bis weit in die modernsten Religionen hineinreicht, nichts anderes ist als in die Außenwelt projizierte Psychologie. Die dunkle Erkenntnis psychologischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewussten spiegelt sich in der Konstruktion einer übersinnlichen Realität, welche von der Wissenschaft in Psychologie des Unbewussten zurückverwandelt werden soll. Man könnte sich getrauen, die Mythen von Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit und dergleichen in solcher Weise aufzulösen, Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen.“*¹⁶¹

Der Psychoanalyse geht es darum, die Wurzeln des religiösen Glaubens in unbewusst wirksamen Elternimages, Konfliktkonstellationen, Phantasien und Triebregungen auszumachen. Religiöse Lehren können als Ausdruck der unbewussten Wirkungen des Ödipuskomplexes und anderer infantiler Konfliktkonstellationen verstanden werden.¹⁶²

Die christliche Religion verknüpft in ihrem Zentrum Opfer und Liebe. Sie ist zugleich um das Problem der Schuld und der Erlösung von Schuld, die von ihr meist als Sünde bezeichnet wird, zentriert. Jesus, der sich aus Liebe opfert, nimmt dadurch Schuld von den Menschen. Das „Vaterunser“, das wichtigste christliche Gebet, richtet die Bitte an Gott: „Und vergib uns unsere Schuld.“ (Matthäus 6, 12) Man kann deshalb von der Annahme ausgehen, dass in den gläubigen Subjekten unbewusste, um Liebesopfer und Schuldzusammenhänge zentrierte psychische Probleme wirksam sind, die in ihrer Religion wiederkehren. In den Gläubigen muss etwas ‘Jesushaftes’ wirksam sein, das sie an Jesus glauben lässt. Wie in den Symptomen seelischer Erkrankungen kehren diese Probleme in der Lehre Jesu aber nur als verhüllte, von ihrem Ursprung abgespaltene und vom Wunsch korrigierte wieder.

¹⁶⁰ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Stuttgart 1969, S. 53

¹⁶¹ Sigmund Freud: Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Gesammelte Werke IV, S. 287f

¹⁶² Siehe hierzu Gerhard Vinnai: Jesus und Ödipus. Frankfurt/M 1999, Onlineausgabe: <http://psydok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2006/578>

III

Dass die Subjektwerdung beziehungsweise die Gesellschaftlichkeit des Menschen an Liebesopfer und Schuldwirkungen gebunden ist, gilt für religiös Gläubige und Ungläubige. Psychoanalytische Autoren wie Sigmund Freud und Melanie Klein haben dies in Texten zum Ausdruck gebracht, die hier zusammenfassend vorgestellt werden sollen. Wenn im Folgenden Begriffe wie Vater, Mutter, Sohn oder Tochter im Horizont der Psychoanalyse benutzt werden, sollte man das nicht zu konkretistisch, also auf reale Personen bezogen, verstehen. Es handelt sich dabei meistens um Objekte, in Gestalt psychischer Repräsentanzen, um soziale Funktionen oder Positionen in einer symbolischen Ordnung.

Sigmund Freud hat die Kultur als Opfer- und Schuldzusammenhang kenntlich gemacht, auf den die Jesusfigur bezogen werden kann. Nach Freud ist menschliches Zusammenleben in der Kultur, wie er in seinem Text „Das Unbehagen in der Kultur“ dargestellt hat, auf das Opfer von Triebregungen angewiesen. Bei ihm heißt es: „Es ist unmöglich zu übersehen, in welchem Ausmaß die Kultur auf Triebverzicht aufgebaut ist, wie sehr sie gerade die Nichtbefriedigung von mächtigen Triebregungen zur Voraussetzung hat.“¹⁶³ Die Kultur verlangt, dass Triebregungen bewusst unterdrückt, unbewusst verdrängt oder durch Veränderung der Triebziele sublimiert werden. Dies vor allem, um dem Bereich der Arbeit, ohne den sich die Gesellschaft nicht reproduzieren kann, Energien zuzuführen:

*„Das Motiv der menschlichen Gesellschaft ist im letzten Grunde ein ökonomisches; da sie nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu erhalten, muss sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf die Arbeit zu lenken. Also die ewige, urzeitliche bis auf die Gegenwart fortgesetzte Lebensnot.“*¹⁶⁴

Indem die Kultur den Trieben Energien entzieht, folgt sie also „dem Zwang der ökonomischen Notwendigkeit.“¹⁶⁵ Um als Instrument der körperlichen Arbeit dienlich zu sein, muss der Körper weitgehend entsinnlicht werden. Bei der Kopfarbeit muss er durch seine Neutralisierung tendenziell ausgeschaltet werden.

Weil die Kultur den Verzicht auf das Ausleben von sexuellen und aggressiven Regungen verlangt, gibt es eine offene oder latente Kulturfeindlichkeit bei ihren Mitgliedern. Diese Feindlichkeit richtet sich nicht zuletzt gegen die sozialen Mächte, die diesen Verzicht erzwingen. Sie richtet sich in unserer Kultur ursprünglich gegen die Eltern, die dem Kind gegenüber die Anforderungen der Gesellschaft repräsentieren. Wo deren Gesetz im Über-Ich verinnerlicht wird, wird die Aggression, die ursprünglich ihnen galt, von diesem übernommen:

*„Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet. Dort wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als Über-Ich dem übrigen entgegenstellt und nun als ‘Gewissen’ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte. Die Spannung zwischen dem gestrengen Über-Ich und dem ihm unterworfenen Ich heißen Schuldbewusstsein; sie äußert sich als Strafbedürfnis.“*¹⁶⁶

¹⁶³ Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XI, S. 457

¹⁶⁴ Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. GW XIV, S. 457

¹⁶⁵ Ebd., S. 464

¹⁶⁶ Ebd., S. 482

Die Angst vor Aggression des Über-Ichs gegen das Ich wird von diesem als Schuldgefühl erfahren. Ein im Ich verankertes Bedürfnis, bestraft zu werden, das masochistische Züge zeigt, in das die Liebe zu den repressiven verinnerlichten Elternfiguren eingeht, erleichtert es dem Ich, sich dem Über-Ich zu unterwerfen: „Das Strafbedürfnis ist eine Triebäußerung des Ichs, das unter dem Einfluss des sadistischen Über-Ichs masochistisch geworden ist, d.h. ein Stück des in ihm vorhandenen Triebes zur inneren Destruktion zu einer erotischen Bindung an das Über-Ich verwendet.“¹⁶⁷ Verinnerlichte Triebunterdrückung und Schuldgefühle, die das Über-Ich im Ich auslöst, sind untrennbar miteinander verbunden. Weil die Kultur auf Triebunterdrückung basiert, produziert sie unabwendbar Schuldgefühle. Für Freud gilt: „Das Schuldgefühl ist das wichtigste Problem der Kulturentwicklung.“ Er will dartun, „daß der Preis für den Kulturfortschritt in der Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt wird“¹⁶⁸.

Nach Freud ist das Triebopfer, das die Kultur verlangt, mit einem Liebesopfer und dem mit diesem verbundenen Bemühen um die Aufhebung der Schuld verknüpft. In seiner Schrift „Totem und Tabu“¹⁶⁹ hat er eine empirisch kaum zu belegende Konstruktion vorgeführt, mit der er dies deutlich machen will. Für ihn kommen die Anfänge der menschlichen Kultur dadurch zustande, dass ein Urvater, der seine Söhne unterdrückt, indem er Macht und Sexualität monopolisiert, durch die vereinigten Söhne erschlagen wurde. Nach ihrer Mordtat verschlingen die Söhne den ermordeten Vater. Bei dieser Einverleibung kommt aber nicht nur der Hass auf den Vater, sondern auch die Liebe zu ihm zur Geltung. Die Söhne müssen nach ihrer Mordtat akzeptieren, dass sie den erschlagenen Vater nicht nur hassen, sondern auch lieben. Deshalb leisten sie dem verinnerlichten toten Vater nachträglichen Gehorsam:

*„Sie hassten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so machtvoll im Wege stand, aber sie liebten ihn auch. Nachdem sie ihn beseitigt, ihren Hass befriedigt und ihren Wunsch nach Identifizierung mit ihm durchgesetzt hatten, mussten sich die dabei überwältigten zärtlichen Regungen zur Geltung bringen. Es geschah in der Form der Reue, es entstand ein Schuldbewusstsein, welches hier mit der empfundenen Reue zusammenfällt. Der Tote wurde nun stärker als der Lebende gewesen war. Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus Psychoanalysen so wohlbekannten, ‘nachträglichen Gehorsams’.“*¹⁷⁰

Die Söhne richten den toten Urvater gewissermaßen als Gottesgestalt in sich auf, der sie opferbereit zu gehorchen bereit sind. Der tote „Urvater“ wird so zum „Urbild Gottes“¹⁷¹, dem man sich schuldbewusst zu unterwerfen bereit ist. Weil sie den Vater zu ihrem Opfer gemacht haben, müssen sie ihm nachträglich Opfer bringen. Die verbietende verinnerlichte Vaterimago hilft, die Verzichtleistungen in der Brüderhorde zustande zu bringen, die die Kultur möglich machen. Der mit Schuldgefühlen verbundene nachträgliche Gehorsam gegenüber dem zugleich gehassten und geliebten Vater macht Freud zufolge die Söhne zu sozialen Wesen, er stiftet die Anfänge der Kultur. Indem sich die Söhne bemühen, kulturell notwendige Verzichtleistungen zu erbringen, opfern sie gewissermaßen aus Furcht und Liebe dieser verinnerlichten väterlichen Schicksalsmacht. Sie wollen damit deren Wohlgefallen erlangen,

¹⁶⁷ Ebd., S. 496

¹⁶⁸ Ebd., S. 494

¹⁶⁹ Sigmund Freud: Totem und Tabu. GW IX. Freuds Text thematisiert auf verschlüsselte Art eher die Anfänge der bürgerlichen Kultur als die Anfänge der Kultur überhaupt. Siehe hierzu Vinnai: Jesus und Ödipus. S. 198ff

¹⁷⁰ Sigmund Freud: Totem und Tabu. GW IX, S. 173

¹⁷¹ Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion. GW XIV, S. 366

das als Freiheit von Schuld erfahren wird. „Es konnte mit dem Vatersurrogat der Versuch gemacht werden, das brennende Schuldgefühl zu beschwichtigen, eine Art Aussöhnung mit dem Vater zu bewerkstelligen.“¹⁷²

Eine Art religiöser Opferlogik kommt so in der Psyche zur Geltung. Die Mordtat am Vater und ihre Verarbeitung ist, diesem eigentümlichen psychoanalytischen Mythos zufolge, gewissermaßen das kulturstiftende Urverbrechen, das die Kompensation durch ein Sohnesopfer verlangt, für das die Jesusgestalt stehen kann. Für Jesus gilt, Freud zufolge: „Er ging hin und opferte sein eigenes Leben, und dadurch erlöste er die Bruderschar von der Erbsünde.“¹⁷³ „So bekennt sich denn in der christliche Lehre die Menschheit am unverhülltesten zu der schuldvollen Tat der Urzeit, weil sie nun im Opfertod des einen Sohnes die ausgiebigste Sühne für sie gefunden hat.“¹⁷⁴ Ein mit dem Vaterhass verbundenes Urverbrechen soll durch das Liebesopfer eines sich um Reinheit von 'bösen Trieben', die den Konflikt mit dem Vater heraufbeschworen haben, bemühenen Sohnes gesühnt werden. Die christliche Lehre thematisiert also, psychoanalytisch interpretiert, insgeheim die Gesellschaftlichkeit des Menschen als mit Liebe verbundenen Opfer- und Schuldzusammenhang. Aber die christliche Lehre verschleiert zugleich auch diese ihre Wahrheit, indem sie sie nur mit Hilfe eines vom Wünschen erzeugten illusionären göttlichen Stellvertreters thematisiert. Dieser verspricht die Erlösung vom Leiden an Opfer und Schuld, wo sie nicht oder nur auf fragwürdige Art zu erlangen ist.

Der psychoanalytische Mythos vom Urvatermord und dem nachträglichen opferbereitem Gehorsam der Söhne entspricht psychologischen Problemen in den Subjekten, die Freud mit dem Ödipus-Komplex verbunden sieht. Sie haben ihn besonders beim Sohn beschäftigt. Der Psychoanalyse zufolge fordert der Vater von seinem Sohn den Verzicht von auf die Mutter gerichteten Triebregungen und bringt dabei ihm gegenüber zugleich auch die Anforderungen der auf Verzicht basierenden sozialen Ordnung zur Geltung, die er repräsentiert. Das weckt kindliche Vernichtungswut gegen den Vater, dem aber zugleich auch die Liebe des Sohnes gehört. Der Sohn löst diesen Ambivalenzkonflikt zwischen dem Wunsch, den Vater zu beseitigen und ihn zugleich als Liebesobjekt zu erhalten, durch die Internalisierung einer verbotenden Vaterimago im Über-Ich, die den realen Vater überhöht. Durch diese Internalisierung kann sich der Sohn zwar äußerlich vom Vater lösen, den er dabei gewissermaßen vernichtet, er bleibt aber zugleich an ein ungeheuer machtvoll inneres Objekt gebunden, das der Beziehung zu ihm entsprungen ist. Die Liebe zu diesem Objekt, die sich mit seiner vom Kind phantasierten Drohmacht verknüpft, verleiht dem Ich des Sohnes die Fähigkeit, von der Kultur geforderte Verzichte zu leisten. Die Aggression gegen die einschränkende Vaterfigur, die zugleich geliebt wird, läßt das Über-Ich auf und sorgt so für Schuldgefühle im Ich bei einer Nichtbefolgung von Anforderungen des Über-Ichs. Zugleich macht auch die Angst vor dem Verlust der Liebe seitens der im Über-Ich verinnerlichten Vaterimago gehorsamsbereit. Getrieben von Liebe, verinnerlichter Aggression und Angst ist das Ich bereit, der verinnerlichten väterlichen 'Gottesgestalt' Triebregungen, die deren Gesetz widersprechen, zu opfern, um dadurch ihr Wohlwollen zu erhalten oder zu erlangen.

Im Prozess der Aufrichtung des Über-Ichs, das an die Stelle von äußerlich verbotenden nicht nur väterlichen, sondern auch mütterlichen Elterninstanzen tritt, die Freud allerdings weitgehend vernachlässigt, kommt es zur Internalisierung des Triebopfers gegenüber diesen gefürchteten und zugleich geliebten Schicksalsmächten der Kindheit, die in der Religion als

¹⁷² Sigmund Freud; Totem und Tabu. GW IX, S. 174

¹⁷³ Ebd., S. 184

¹⁷⁴ Ebd., S. 186

göttliche Mächte wiederkehren. Die Freiheit von Schuld, durch Gehorsam gegenüber den Anforderungen des Über-Ichs, fordert die Akzeptanz von Liebesopfern gegenüber Elternimages, die im Über-Ich, als dessen Kern, unbewusst ihre Macht behalten. Die idealisierten und zugleich gefürchteten elterlichen Objekte, werden, als 'Götter' der Kindheit, zu verinnerlichten Schicksalsmächten, denen Opfer an Triebregungen und Wünschen erbracht werden müssen, um ihre Liebe und ihren Schutz zu erhalten. In der christlichen Religion, in der diese in den Subjekten wirksame Problematik auf die Jesusgestalt projiziert wird, opfert deshalb Jesus, der Sohn, als göttlicher Stellvertreter der Menschen, seinen sinnlichen Leib aus Liebe und Gehorsam gegenüber seinem himmlischen Vater. Gott, der Vatergott des Patriarchats, hat Freud zufolge seine Wurzeln im idealisierten Vater der Kindheit, der dem Kind als allmächtig und allwissend erscheint. Dieser Vater ist nicht nur mit einer Macht ausgestattet, die Leben und Leib bedroht, er zieht auch Liebesbindungen auf sich, die es erleichtern, seinen Geboten zu gehorchen. Der Jesus, der am Kreuz seinen sinnlichen Leib seinem väterlichen Gott aus Liebe opfert, ist mit dem Ich verwandt, das gegenüber dem Über-Ich opferbereit ist. Aber bei ihrer Thematisierung des Sohnesopfers, das für sie nur der Liebe zu entspringen scheint, leugnet die christliche Religion die ungeheure Macht der Aggression, die in ihm auf Seiten des Sohnes wie des Vaters enthalten ist.¹⁷⁵

Opfer und Wiedergutmachung

Auch in der Psychoanalyse Melanie Kleins erscheinen zu verinnerlichende Liebesopfer, die das Kind zuerst den Eltern bringen muss, als Vorraussetzung der Subjektwerdung. Sie thematisiert sie aber mit anderer Akzentsetzung als Freud: Während Freud sie vor allem auf ödipale Probleme bezieht, sieht sie sie bereits mit den Konflikten der frühesten psychischen Entwicklungsphasen verknüpft. Opfer, die Freud zu einem kulturnotwendigen Triebverzicht in Beziehung setzt, verquickt Klein primär mit der Gestaltung von Liebesbeziehungen. Sie sind bei ihr mit einem Drang zur „Wiedergutmachung“ verbunden, der schon in der Säuglingszeit auftaucht. In ihrem Text „Liebe, Schuldgefühl und Wiedergutmachung“¹⁷⁶ hat sie Gedanken hierzu vorgeführt.

Bereits im Säuglingsalter entwickelt sich, Klein zufolge, eine liebevolle Beziehung zu einem mütterlichen Objekt bzw. einem Teilobjekt, wie der guten mütterlichen Brust, die mit der Erfahrung einer liebevollen, Lust spendenden Ernährung und Betreuung durch die Mutter einhergeht. Versagungen hingegen, die das Kind dem mütterlichen Objekt zuschreibt, setzen bei ihm destruktive aggressive Impulse frei, die darauf zielen, es zu vernichten:

„Hat der Säugling das Gefühl, dass ihm die Brust versagt wird, greift er sie in seiner Phantasie an; wird er hingegen durch die Brust befriedigt, so liebt er sie und hat – bezogen auf sie – Phantasien lustvoller Art. In seinen aggressiven Phantasien möchte er die Mutter und ihre Brüste zerbeißen, zerreißen und auf noch manch andere Weise zerstören. Ein höchst bedeutsamer Zug dieser destruktiven Phantasien, die gleichbedeutend sind mit Todeswünschen, ist der, dass der Säugling glaubt, was er sich in seinen Phantasien wünscht, habe wirklich stattgefunden; das heißt, er fürchtet, das

¹⁷⁵ Siehe hierzu Vinnai: Jesus und Ödipus

¹⁷⁶ Melanie Klein: Liebe, Schuldgefühl und Wiedergutmachung. In: Gesammelte Schriften I. Stuttgart 1995. Klein thematisiert in diesem Text von 1937 nicht die frühe Rolle der Macht des Todestriebes und der paranoiden Ängste, die sie in anderen Arbeiten in den Mittelpunkt ihres Interesses rückt.

Objekt mit seinen destruktiven Impulsen wirklich zerstört zu haben und auch weiterhin zu zerstören.“¹⁷⁷

Da das Kind von dem mütterlichen Objekt, das es am meisten liebt und benötigt, völlig abhängig ist, lösen solche Phantasien bei ihm massive Angst aus. Es wehrt sich gegen sie mit einer Art von omnipotenten Wiederherstellungsphantasien. „Hat der Säugling die Mutter in seinen aggressiven Phantasien zerbissen und zerrissen so kann er bald darauf Phantasien entwickeln, in denen er die einzelnen Stückchen wieder zusammensetzt und die Mutter wiederherstellt.“¹⁷⁸ Die Befürchtung, dass diese Wiederherstellung nicht gelingt, verschwindet aber nie mehr ganz. Der Grundkonflikt zwischen dem Wunsch, ein Objekt zerstören und es zugleich erhalten zu wollen, bleibt deshalb in der Psyche bestehen und bestimmt noch entscheidend das Gefühlsleben auch von Erwachsenen. Deshalb fürchtet man, meist mehr unbewusst als bewusst, für Andere eine Gefahr zu sein, ein Gefühl, das Schuldgefühle weckt und den Wunsch erzeugt, sie durch Opfer zu schützen, die man aus Liebe zu ihnen bringt:

*„Schon beim Kleinkind kann man die Besorgnis um den geliebten Menschen beobachten, die nicht nur, wie man meinen möchte, Zeichen der Abhängigkeit von einer freundlichen und hilfreichen Person ist. Neben den destruktiven Impulsen im Unbewussten des Kindes wie des Erwachsenen besteht ein starker Drang, Opfer zu bringen, um geliebte Menschen, die in der Phantasie beschädigt oder zerstört worden sind, wieder ganz zu machen und ihnen zu helfen. In der Tiefe ist das Verlangen, Menschen glücklich zu machen, verknüpft mit einem ausgeprägten Gefühl der Verantwortung, für und der Sorge um sie.“*¹⁷⁹

Das Kind bringt den Eltern Liebesopfer, in Gestalt des Bemühens, ihnen zu Willen zu sein und ihre Wünsche zu erfüllen, um so die Schuldgefühle loswerden zu können, die aus destruktiven Wünschen ihnen gegenüber resultieren. Sich Menschen gegenüber rücksichtsvoll zu verhalten, was ein wesentlicher Bestandteil der Liebe zu ihnen ist, verlangt, sich in ihre Lage versetzen zu können, also sich mit ihnen zu identifizieren. Durch diese Identifizierung wird, Klein zufolge, eine Art Opferspiel erzeugt:

*„Da wir durch die Identifizierung mit anderen Menschen gewissermaßen an der Hilfe oder Befriedigung, die wir ihnen selbst gewähren, teilhaben, gewinnen wir in gewisser Weise wieder, was wir anderen geopfert haben. Im Grund genommen spielen wir, wenn wir jemandem, den wir lieben, Opfer bringen und uns mit ihm identifizieren, die Rolle eines guten Elternteils und verhalten uns gegenüber der geliebten Person genau so, wie sich unserer Meinung nach die frühen Eltern verhalten haben oder hätten verhalten sollen. Gleichzeitig spielen wir die Rolle des guten Kindes gegenüber den Eltern – eine Rolle, die wir in der Vergangenheit gern gespielt hätten und nun in der Gegenwart nachvollziehen.“*¹⁸⁰

Eine tiefe Liebesbindung, die mit der Fähigkeit verbunden ist, Freude und Leid zu teilen, ist deshalb von einer „beiderseitigen Opferbereitschaft“¹⁸¹ abhängig, die helfen soll, Schuldgefühlen zu entkommen.

¹⁷⁷ Ebd., S. 110

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd., S. 114

¹⁸⁰ Ebd., S. 114f

¹⁸¹ Ebd., S. 116

Sozialisation und Opfer

Auch mit der in der Theorie Freuds enthaltenen Entwicklungspsychologie lässt sich die Verknüpfung von Opfern und Subjektwerdung verdeutlichen. Der knappe Hinweis auf einige ihrer Befunde, die mit einer verdeutlichenden Akzentsetzung vorgetragen werden, soll das sichtbar machen.

Nach Freud verlangt die menschliche Kultur den Verzicht auf die Befriedigung bestimmter sexueller und aggressiver Triebregungen. Dieser Verzicht ist an Tabus gebunden, die den Kern des Heiligen in der Religion ausmachen. Für Freud gibt es vor allem drei zentrale Tabus, ohne die keine Gesellschaftlichkeit möglich ist: das Kannibalismustabu, das Tötungstabu und das Inzesttabu. Mit diesen Tabus, an die sich andere Tabus und Verbote anlagern, sind die mit der Kultur verbundenen Opferprobleme verknüpft. Der freudschen Psychoanalyse zufolge ist die frühkindliche Entwicklung mit spezifischen kulturnotwendigen Versagungen verknüpft, die dem Kind von den Eltern mit Hilfe der Geltendmachung dieser Tabus auferlegt werden. Bestimmte Triebregungen und mit ihnen verbundene Objektbeziehungen und Wünsche, die während verschiedener Phasen der kindlichen Entwicklung vorherrschend sind, und nicht zuletzt auch durch den Einfluss der Verführungskraft liebender Eltern provoziert werden¹⁸², müssen vom Kind den Eltern geopfert werden, um einen Fortschritt seiner Entwicklung zu ermöglichen.

Während einer ersten Entwicklungsphase, die Freud als orale oder kannibalistische Phase bezeichnet, ist der Mundbereich die Leitzone, die vor allem die Formen des Begehrens und die Beziehung zur Welt der Objekte organisiert. Auf dieser Entwicklungsphase kommt es gewissermaßen zum Verschlingen des verführerischen mütterlichen Objekts, das an die orale Einverleibung der Nahrung angelehnt ist. Das Kind verschlingt, indem es die mütterliche Brust bzw. die Milch, die aus ihr quillt, in sich aufnimmt, zugleich auf der psychischen Ebene mütterliche Objekte bzw. Teilobjekte. Mit der Ernährung durch den mütterlichen Leib geht eine primäre psychische Verbindung mit dem Mütterlichen einher. Mit dem Abstillen, also dem erzwungenen Verzicht auf die Mutterbrust, der mit dem Verzicht auf das 'kannibalistische' Verschlingen des mütterlichen Objekts einhergeht, ist ein Fortschritt in der psychischen Entwicklung verbunden. Der Verzicht darauf, die Mutter verschlingen zu wollen, reduziert zugleich die Angst, von der Mutter verschlungen zu werden. Dadurch wird eine Grenzziehung gegenüber dem mütterlichen Objekt möglich, eine Trennung, mit der Anfänge der Subjektwerdung verbunden sind.

Die der oralen Phase nachfolgende anale Phase ist Freud zufolge von der Lust am Kot, am Schmutz, an Unordnung und Gestank bestimmt. Die Besetzung des Analbereichs als erogene Zone erlaubt die Erfahrung der Lust, den Kot abzugeben oder ihn festzuhalten. Mit analen Regungen sind zugleich sadistische Impulse verknüpft, die darauf aus sind, missliebige Objekte zu zerstören und wie Kot zu entfernen. Auch das Opfern analer Lust kann sich beim Kind als Entwicklungsfortschritt äußern. Mit Hilfe der Beherrschung seiner analen Regungen erlernt es zugleich die Einhaltung von Ordnungen, es lernt Disziplin und Sauberkeit. Es lernt in Verbindung mit der Kontrolle des Afterschließmuskels die Kontrolle des eigenen Körpers und, daran angelehnt, auch eine psychische Selbstbeherrschung, die den Weg zu mehr Autonomie öffnen kann. Indem das Kind sich selbst kontrollieren kann, kann es sich tendenziell der äußeren Kontrolle durch die Eltern entziehen.

¹⁸² Besonders Laplanche hat mit seiner Verführungstheorie auf den Einfluss des verführenden Anderen auf die Verfasstheit des Sexuellen hingewiesen. Siehe hierzu „Die allgemeine Verführungstheorie“. Tübingen 1988

In der nächsten Phase der kindlichen Entwicklung ist die Suche des Kindes nach Lust im freudschen Modell vor allem mit der infantil-genitalen Sexualität verknüpft, die nun auf entscheidende Weise den Realitätsbezug vermittelt. Sie muss aufgrund ihrer inzestuösen Ausrichtung, also weil sie sich vor allem auf verbotene mütterliche und väterliche Objekte richtet, geopfert werden. Nur dieses Opfer, das mit der inneren Aufrichtung des Inzesttabus im Über-Ich verbunden ist, lässt die Heranwachsenden zu sozialen Wesen werden, indem es die Ablösung von der Familie und damit den Zugang zum Sozialen einleitet. Während des Ödipuskomplexes wird der Sohn, Freud zufolge, auf schmerzliche Art einer verbotenden, Grenzziehungen erzwingenden väterlichen Ordnung unterworfen, ohne deren Akzeptanz und Verinnerlichung er weder zum individuellen Subjekt noch zum sozialen Wesen werden kann. Mit dem verinnerlichten Verzicht auf die inzestuöse Sexualität ist tendenziell auch der Verzicht auf den Vernichtungshass gegen den väterlichen, die soziale Ordnung repräsentierenden Rivalen verbunden. Diese kollektiv notwendige kulturstiftende Verzichtleistung, die mit dem Kastrationskomplex verbunden ist, kehrt unbewusst in der christlichen Religion als Opfer Jesu am Kreuz wieder.¹⁸³ Der kindliche Leib, dessen infantiles Begehren unter der Drohung der Angst vor der Kastration geopfert werden muss, ist mit dem Opferleib Jesu verwandt. Die Kreuzigung Christi steht unbewusst für die 'Kastration', die das Kind unter dem Einfluss der väterlichen Drohmacht und gehalten durch die Liebe zum Vater erdulden und verinnerlichen muss. Das 'heilige Gute' ist in der christlichen Gestalt der Jesusfigur an das Kreuzesopfer des sinnlichen Leibes geknüpft, durch das die Macht des Triebes, der zur Sünde, zum Verbotenen drängt, als gebrochen erscheint.

Die frühkindlichen Phasen der sexuellen Entwicklung verlangen Freud zufolge das Opfer einer maßlosen polymorph-perversen Sexualität. Dem Leib müssen prägenitale 'perverse' erogene Besetzungen ausgetrieben werden, sie sollen später allenfalls unter der Herrschaft des Genitalprimats, in Gestalt von dessen „gut organisierter Tyrannis“¹⁸⁴ zu ihrem Recht kommen. Eine solche Zentrierung grenzt die Triebhaftigkeit so ein, dass sie mit der von der notwendigen gesellschaftlichen Arbeit geforderten Entsinnlichung des Leibes leichter in Einklang zu bringen ist und nach dem Ende der Arbeitszeit Entlastung durch konzentrierte Lust erlauben kann. Die kindliche Entwicklung fordert die Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip, das die Suche nach Lust nur unter Berücksichtigung der verinnerlichten Anforderungen der Realität zulässt. Kindliche Wunschwelten und Größenphantasien müssen durch ein Bewusstsein ersetzt werden, das mit der sozialen Realität verbundene Beschränkungen zu akzeptieren bereit ist. Diese grundlegenden Verzichte sind fast immer an von äußeren und inneren Objekten verursachte massive Ängste und sehr schmerzliche Trennungserfahrungen gebunden, die tendenziell traumatisierende Wirkungen zeitigen. Sie zementieren durch sie erzwungene Einstellungsänderungen so in die Psyche ein, dass sie dort an den Wiederholungszwang gefesselt fortwirken. Jede verfestigte psychische Struktur verdankt sich nicht zuletzt vom Leid erzeugten seelischen Verhärtungen.

Die zu bekämpfenden Triebregungen sollen Freud zufolge der Verdrängung anheimfallen oder sie sollen als sublimierte fortwirken und dabei vor allem in den Dienst von von der Gesellschaft auferlegten Arbeitsleistungen treten. Wo Triebregungen relativ ungehemmt zur Geltung kommen dürfen, sollen sie ihnen, als Kompensation, zumindest nicht im Wege stehen. Ihre Sublimierung, in Gestalt der Verschiebung ihrer Ziele, vermag sie an eine die Psyche strukturierende sprachliche Ordnung zu binden. Wenn sie nur verdrängt werden, wirken sie bewusstlos unveränderlich fort, erst durch ihre Sublimierung können sie mit dem Bewusstsein so bearbeitet werden, dass ihnen andere Formen der Befriedigung zugänglich

¹⁸³ Siehe hierzu Vinnai: Jesus und Ödipus

¹⁸⁴ Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XI, S. 334

sind. Mit ihrer Bindung an die Sprache werden sinnlose und überflüssige Opfer tendenziell der Kritik durch die Reflexion zugänglich: Die äußeren und inneren Mächte, die sie auferlegen, können in Frage gestellt werden.

Die Verinnerlichung notwendiger Opfer und die mit ihr verbundene Sublimierung sind nicht nur eine Voraussetzung der Fähigkeit zum Denken, sie sind auch eine Voraussetzung des sinnlichen Genusses. Wer auf die Notwendigkeit von Triebopfern hinweist, muss keinesfalls Askese und lustfeindlichen Moralismus predigen. Nur der Verzicht auf Triebregungen, die inzestuös an primäre Objekte gefesselt sind, öffnet den Weg zum Genuss nicht verbotener außerfamiliärer Objekte. Nur der Verzicht auf übermäßige Abhängigkeiten von Objekten öffnet den Weg zu ihrem freieren Genuss. Das Über-Ich, das Verzicht durchsetzt, kann auch den Genuss fördern. „Das Über-Ich meint nicht immer schon Triebverzicht, Gebot und Verbot, es ist nicht a priori ein Handlanger soziokultureller Repression im Subjekt. Es steht mitunter gerade als Garant für jenen ichgerechten Aufschub der Triebbefriedung, der schließlich mit einer größeren Lustprämie winkt und damit die zeitliche Dehnung des Genießens ermöglicht.“¹⁸⁵

Verzichte können neue, freiere Perspektiven für das Begehren öffnen. Sie können allzu enge Bindungen lösen und dadurch neue Möglichkeitsräume zulassen.

Für die spätere seelische Reife und Gesundheit ist es notwendig, dass der persönliche Charakter der Abhängigkeit von den Eltern, die ursprünglich den Charakter der Beziehung zwischen Ich und Über-Ich bestimmt, möglichst weitgehend überwunden wird. Das im Über-Ich introjizierte Opfer bedarf zur seelischen Reifung der Sublimierung. Freud stellt fest:

*„Für die seelische Gesundheit kommt sehr viel darauf an, dass das Über-Ich normal ausgebildet, das heißt genügend unpersönlich geworden ist. Gerade das ist beim Neurotiker, dessen Ödipuskomplex nicht die richtige Umwandlung erfahren hat, nicht der Fall. Sein Über-Ich steht dem Ich noch immer gegenüber wie der strenge Vater dem Kind, und seine Moralität betätigt sich in primitiver Weise darin, dass sich das Ich vom Über-Ich bestrafen lässt.“*¹⁸⁶

Der unpersönliche Charakter kann dann positive Züge zeigen, wenn das Über-Ich im Prozess des Erwachsenwerdens allgemein gültige gesellschaftliche Moralvorstellungen in sich aufzunehmen versteht, welche ein erstarktes Ich zugleich kritisch zu hinterfragen vermag.¹⁸⁷

Reife, unpersönliche und ambivalenztolerante Züge erlangt das Über-Ich, wenn die Psyche ein ödipales Niveau erreichen kann. Je präödipler, also oraler und analer es verfasst ist, desto rigider, starrer, härter übt es sein Regiment aus. Es zeigt dann grausame Züge, die mit dem Fortwirken der Gewalt sehr früher bedrohlicher Elternimages verknüpft sind. Machtvolle Elternimages bilden einen 'archaischen' unbewussten Kern des Über-Ichs, deren Macht zwar relativiert aber nie ganz gebrochen werden kann, solange das Über-Ich seine Kontrollpotenz behalten soll. Zumindest solange gesellschaftliche Macht sie als verinnerlichte Stellvertreter nötig hat, ist ihnen nur schwer zu entkommen. Das Verhältnis von Ich und Über-Ich kann verschiedene Gestalt annehmen und verschiedene Wirkungen zeitigen. Aber dass die schmerzlichen Prozesse des Opfern, die das Über-Ich fordert und das Ich dem Über-Ich gegenüber erbringen soll, nie reibungsfrei und vollständig gelingen können, bedeutet, dass

¹⁸⁵ Robert Heim: Utopie und Melancholie der vaterlosen Gesellschaft. Gießen 1999, S. 226

¹⁸⁶ Sigmund Freud: Fragen der Laienanalyse. GW XIV, S. 254

¹⁸⁷ Siehe hierzu Heim, a.a.O., S. 241ff

menschliche Subjektivität, dass das soziale Wesen des Menschen immer an Leid und innere Zerrissenheit gebunden bleibt. In welchem Maße diese in einer freieren Gesellschaft reduziert werden könnten, bleibt eine offene Frage.

Opfer und Gerechtigkeit

I

Das Kind leistet die ihm während seiner Sozialisation auferlegten Verzicht nicht zuletzt aus Liebe zu seinen Eltern, beziehungsweise deren Repräsentanzen in seiner Seele, und zugleich auch, um ihre Liebe und ihren Schutz zu erhalten und so die Bedrohungen, die von ihnen und einer feindlichen Umwelt ausgehen, zu bannen. Vor allem die Liebe zu den Eltern, beziehungsweise die Angst, sie zu verlieren, verleihen die Kraft zum Verzicht auf verbotene Formen des Begehrens, sie erlauben es, Gebote einzuhalten und zu verinnerlichen. Erziehung ist, wie Otto Fenichel deutlich gemacht hat, ein Prozess, in dem das Kind lernt, im Interesse der Selbsterhaltung bestimmte Verzicht auf sich zunehmen, die den Eltern als Opfer dargebracht werden. Seine Selbsterhaltung ist an eine Liebesbeziehung mit den Eltern gebunden, die nur mit Hilfe von Opfern aufrechterhalten werden kann. „Das Kind erwirbt die Fähigkeit, einige seiner Interessen zu opfern, um dafür notwendige Zuwendung zu erhalten. Allgemein gesprochen, ist das die Psychologie des Opfern, nämlich ein geringeres Übel freiwillig zu akzeptieren, um ein größeres zu vermeiden.“¹⁸⁸

Die Verinnerlichung kulturell notwendiger Opfer, die für das Kind mit Leid verbunden ist, ist eine Voraussetzung für die psychische Reifung. Sie ermöglicht, indem sie eine innere Ordnung aufbauen hilft, die äußere Ablösung von den Eltern beziehungsweise der Herkunftsfamilie und damit zugleich die Entstehung von Kultur- und Arbeitsfähigkeit. Die Aufrechterhaltung dieser Introversion verlangt einen lebenslangen schmerzlichen seelischen Aufwand. Damit das Kind die von Erziehungsmächten, bzw. deren in seiner Seele wirksamen Repräsentanten, auferlegten Opfer produktiv verarbeiten kann, müssen sie aber an bestimmte Bedingungen gebunden sein. Es dürfen nicht zu große Opferzwänge Einfluss erlangen, die ein noch schwaches Ich oder ein noch unfertiges Über-Ich des Kindes überfordern. Es dürfen auch nicht zu wenig Opfer als verpflichtend erfahren werden, es darf also nicht zu viel Verwöhnung erlebt werden, damit das Kind dadurch nicht an bestimmte Entwicklungsphasen fixiert bleibt. Die notwendigen Opfer, die dem Kind abverlangt werden, dürfen von diesem nicht bloß als festgelegt erfahren werden, es muss auch die Möglichkeit haben, sie aktiv, entsprechend seinen Möglichkeiten mitzugestalten. Diese Opfer sollten einen erfahrbaren Zugewinn an Fähigkeiten und Möglichkeiten mit sich bringen. Das Kind, das auf die unmittelbare Befriedigung von Triebregungen verzichten muss, sollte dies als Voraussetzung für die Fähigkeit zu lernen und zu reifen erleben. Opfer des Kindes sollten entgolten werden, durch elterliche Liebe und Zuwendung. Sie sollten kompensiert werden durch Lust an anderer Stelle oder zu späteren Zeiten. Triebversagungen sind leichter zu ertragen, wenn Sublimierungen die Verwandlung von Triebregungen hin zu neuen, sozial eher akzeptierten Befriedigungsformen erlauben. Wenn Opfer für das Kind mit Hilfe von sie rechtfertigenden Erziehern symbolisierbar sind, also der sprachlichen Bearbeitung zugänglich gemacht werden, vermag das Kind, zumindest ab einem bestimmten Alter, ihre Sinnhaftigkeit zu erkennen und sie dann leichter auf sich zu nehmen, als wenn es nur einem blinden Zwang gehorchen muss.

¹⁸⁸ Otto Fenichel: Über Erziehungsmethoden. In: Der psychoanalytische Beitrag zur Erziehungswissenschaft. Hg.: Peter Fürstenau, Darmstadt 1974 S. 143

II

Die Prozesse des Opfern sind mit Austauschprozessen verbunden, in denen für Verzichte Gegenleistungen wirksam werden sollen. In diesen Austauschprozessen entwickelt sich eine Grundlage für Gerechtigkeitsvorstellungen. Dass das Opfer mit Gerechtigkeitsvorstellungen verknüpft wird, kann am religiösen Opfer sichtbar gemacht werden, das mit dem in der Kindheit zur Geltung kommenden verwandt ist. Die religiöse Opferlogik setzt, bewusst oder unbewusst, auf einen Äquivalententausch mit göttlichen Mächten. Das religiöse Opfer hofft auf eine göttliche Gerechtigkeit, die, wenn schon nicht in dieser Welt, so doch wenigstens in einer anderen Welt, zur Geltung kommen soll, indem sie Entschädigung für den Preis eines gottgefälligen Lebens gewährt. „Wo Opfer ist, ist Äquivalenz, denn Opfern heißt tauschen. Man gibt, was einem lieb und wert ist, dahin, um im Gegenzug dafür Schutz und Wohlwollen zu bekommen. Auch Jesu Opfer ist in diesem Schema gedacht. Er gab sein Leben nicht gratis; wir müssen ihm dafür den Tribut des Glaubens zollen, sonst rettet uns sein Opfer nicht.“¹⁸⁹

Die religiöse Opferlehre kann aber, als Nebenwirkung, auch eine Kritik des Äquivalenzprinzips hervorbringen, indem sie die Sehnsucht nach einer schenkenden Liebe zum Ausdruck bringt, die es außer Kraft setzt, weil sie nicht nach Verdiensten fragt. Jesus hat diese Überschreitung des Äquivalenzprinzips in seinen Gleichnissen dargestellt.¹⁹⁰ Paulus hat eine göttliche Liebe beschworen, die nicht an dieses Prinzip gebunden ist:

„Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie blähet sich nicht, sie stellt sich nicht ungebärdig, sie sucht nicht das Ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freut sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freut sich aber der Wahrheit; sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles. Die Liebe höret nimmer auf.“ (I Korinther 13, 4-8)

Was für die göttliche Liebe gelten soll, kann auch von der irdischen erhofft werden, die sich als schenkende Liebe nicht berechnend verhält. Sie liebt ihre Objekte um ihrer selbst willen, nicht wegen der Gegenleistungen, die sie für Liebesbeweise erwartet. Goethe lässt in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ Philine, die ihre Liebe verschenkt, äußern: „Wenn ich dich lieb habe, was geht’s dich an?“¹⁹¹

Solche Liebesvorstellungen, die sich Tauschordnungen entziehen wollen, vermögen keine stabilen, als gerecht erscheinenden sozialen Ordnungen zu stiften. Diese basieren immer auf Leistungen und Gegenleistungen, die auf irgendeine Art als gerechter Tausch von Äquivalenten erfahren werden können. Nur auf der Basis der Organisation von Tauschprozessen ist es möglich, in bestimmten sozialen Bereichen und Lebenssituationen, einer sie überschreitenden Orientierung an Wünschen und Bedürfnissen Raum zu geben. Der Wunsch nach einer mit dem Opfer verbundenen göttlichen Tauschgerechtigkeit hat sich, mit der Säkularisierung, auf Ansprüche an von Menschen gemachte soziale und politische Ordnungen verschoben; diese sollen für Verzichte, die mit Arbeitsleid oder sozialem Zusammenhalt verbunden sind, angemessene Entschädigungen gewähren. Die Welt des Kapitalismus, die auf einem über Geld vermittelten, alles durchdringenden Warentausch basiert, hat solche Ansprüche auf einen gerechten Tausch besonders begünstigt: Sie muss sie aber zugleich immer wieder enttäuschen. Diejenigen, die die von der Ökonomie geforderten Arbeitsleistungen durch verzichtbereite Opfer erbringen, müssen immer damit rechnen, dass ihnen durch unvorhersehbare ökonomische Entwicklungen ihre Überzähligkeit in der

¹⁸⁹ Christoph Türcke: Jesu Traum. Springe 2009, S. 154

¹⁹⁰ Siehe hierzu ebd., S. 114ff

¹⁹¹ Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Weimar 1962, S. 243

Konkurrenz demonstriert wird. Auch die Verteilung von Reichtum und Armut ist im Kapitalismus kaum als Ausdruck von Leistungsgerechtigkeit zu verstehen.¹⁹² Gerechtere Verhältnisse sind auf andere Ordnungen des Tauschs angewiesen.

III

Vorstellungen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind an des Über-Ich gebunden, das der Verinnerlichung des Opfers entspringt. Dieses kann kulturnotwendige Verzicht erzwingen, aber bei der Erfüllung seiner Forderungen auch soziale Anerkennung, inneren Halt und Selbstzufriedenheit versprechen. Freud formuliert: „Wenn das Ich dem Über-Ich das Opfer eines Triebverzichts gebracht hat, erwartet es als Belohnung dafür, von ihm mehr geliebt zu werden. Das Bewusstsein, diese Liebe zu verdienen, empfindet es als Stolz.“¹⁹³ Verbunden mit der Erfahrung, dass Verzicht gegen Belohnungen und neue Möglichkeiten getauscht werden können, vermag sich ein mit Gerechtigkeitsvorstellungen verbundenes moralisches Vermögen zu entwickeln. Die extreme Verletzung dieser mit dem Über-Ich verbundenen Gerechtigkeitsvorstellungen kann dazu führen, dass Andere oder man selbst zum Opfer wird. Kant vermutet: „Niemals empört etwas mehr als Ungerechtigkeit. Alle anderen Übel, die wir ausstehen, sind nichts dagegen.“¹⁹⁴ Kants Feststellung ist als verallgemeinernde wohl nicht zutreffend, aber sie weist darauf hin, dass eine Verletzung von emotional besetzten Gerechtigkeitsvorstellungen, die um Opfer und die Entschädigung für sie zentriert sind, sehr gewichtige Folgen haben kann. Sie kann zur berechtigten Empörung gegen Ungerechtigkeit führen, aber auch zum Ressentiment, das die Beziehung zur Gerechtigkeit entgleisen lässt.¹⁹⁵ Wo sich die Verletzung von Gerechtigkeitsvorstellungen in sozialen Beziehungen mit der Erfahrung der Herabsetzung, der Demütigung oder der Verachtung verbindet, die zu narzisstischen Verletzungen in Verbindung mit der Enttäuschung von Wünschen nach Anerkennung und Liebe führen, kann das Gift des Ressentiment entstehen. Dieses lenkt aggressive Impulse, die mit Kränkungen verbunden sind, auf fatale Art hin zu destruktivem Hass und Neid. Der Ressentimentbeladene erfährt sich als zu machtlos, um seine ihm als gerecht erscheinenden Ansprüche durchzusetzen. Er sieht sich deshalb auf verallgemeinernde Art als Opfer und ist, in Verbindung damit, von einem um sich greifenden, generalisierenden Wunsch nach Rache besessen. Wo man sich, zu Recht oder zu Unrecht, allenthalben als Opfer erfährt, wächst das Bedürfnis nach Feinden, an denen man sich rächen kann. Der Hass wird dabei von seinen ursprünglichen Objekten willkürlich auf vielerlei andere verschoben. Zugleich müssen Rachewünsche meist hinter einer Maske der Unschuld verborgen werden, mit der man nicht nur Andere, sondern auch sich selbst täuschen will. Durch blinde Rache soll ein subjektiv empfundenes Gefühl von ausgleichender Gerechtigkeit hergestellt werden. Die Erfahrung von Ohnmacht soll dadurch überwunden werden, dass man sich mit der Macht identifiziert und sie mit allen Mitteln anstrebt:

¹⁹² Der Kapitalismus verspricht die Gerechtigkeit des Äquivalententauschs im Warenverkehr, der mit Hilfe des Geldmediums hergestellt wird. Dieses erlaubt es, Qualitäten von Waren auf Quantitäten von Geld zu reduzieren, was ein rechenhaftes Gleichsetzen erlaubt, das den Austausch bestimmt. Aber die durchaus vorhandene Realität des Äquivalententauschs wird im Kapitalismus, wie Karl Marx in seinem „Kapital“ aufgezeigt hat, zugleich auch außer Kraft gesetzt. Weil die verkaufte Ware Arbeitskraft einen Mehrwert, der über ihren Wert bzw. ihre Gestehungskosten hinausgeht, produzieren kann, welcher von Tauschpartnern, in Gestalt von Produktionsmittelbesitzern, privat angeeignet werden kann, ist die geltende Tauschgerechtigkeit im Kapitalismus insgeheim immer zugleich außer Kraft gesetzt. Die Gerechtigkeitsvorstellungen, die mit dem Äquivalententausch im Kapitalismus verbunden sind, können in diesem nie wirklich realisiert werden.

¹⁹³ Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. GW XVI, S. 225

¹⁹⁴ Zitiert nach Johannes Pfäfflin: Die transgenerationale Weitergabe des Ungerechtigkeitsgefühls im Spannungsfeld von Individuum und Großgruppe. In: Psychosozial, Heft II, Gießen 2009, S. 47

¹⁹⁵ Siehe hierzu: Leon Wurmser: Die zerbrochene Wirklichkeit. Göttingen 2001 und Pfäfflin, a.a.O.

„Das Ressentiment soll dadurch beseitigt werden, dass man sich der Macht bemächtigt und die Rache auszuüben unternimmt, um die gestörte Gerechtigkeitsbalance wieder herzustellen. Das Ressentiment führt daher zu einer Rache, die der verletzten Loyalität entspringt und sich in den Mantel der Gerechtigkeit hüllt. Das Gefühl der Ungerechtigkeit schafft in immer neuen Kreisen neues Unrecht.“¹⁹⁶

Bezogen auf den Nationalsozialismus soll dieser Gedanke am Ende des Textes genauer ausgeführt werden.

IV

Lebensgeschichtlich zu erbringende Opfer, die die Gesellschaft auferlegt, können auf Dauer keineswegs nur den im Über-Ich verinnerlichten elterlichen Objekten zuliebe erbracht werden. Sie können als notwendige im Allgemeinen von erwachsen Gewordenen nur längerfristig akzeptiert werden, wenn sie auch materiellen Gewinn, soziale Sicherheit und Anerkennung versprechen. Verzicht, die als tugendhafte Geltung erlangen sollen, verlangen angemessene soziale Entschädigungen. Freud bemerkt gegen Gläubige, die auf solche Entschädigungen im Jenseits setzen: „Ich meine, solange sich die Tugend nicht schon auf Erden lohnt, wird die Ethik vergeblich predigen. Es scheint mir unzweifelhaft, dass eine reale Veränderung in den Beziehungen der Menschen zum Besitz hier mehr Abhilfe bringen wird als jedes ethische Gebot.“¹⁹⁷

Nicht zuletzt muss für ihre Akzeptanz die Verteilung sozialer Opfer als gerecht erfahren werden können, wobei allerdings Gerechtigkeit in verschiedenen sozialen Gruppen oder bei verschiedenen Einzelnen etwas Unterschiedliches bedeuten kann. Freud hat darauf hingewiesen, dass in Gerechtigkeitsvorstellungen, die Versagungen leichter zu akzeptieren erlauben, eine Verarbeitung von Neid eingeht. Für ihn gilt:

„Was man in der Gesellschaft als Gemeingeist wirksam findet, verleugnet nicht seine Herkunft vom ursprünglichen Neid. Keiner soll bevorzugt werden, jeder soll das gleiche sein und haben. Soziale Gerechtigkeit will bedeuten, dass man sich vieles versagt, damit auch andere verzichten müssen, oder was dasselbe ist, es nicht fordern können. Diese Gleichheitsforderung ist die Wurzel des sozialen Gewissens und des Pflichtgefühls.“¹⁹⁸

Der „ursprüngliche Neid“ dessen Verarbeitung in Gerechtigkeitsvorstellungen eingeht, ist für Freud der Geschwisterneid:

„Das ältere Kind möchte gewiss das nachkommende eifersüchtig verdrängen, von den Eltern fernhalten und es aller Anrechte berauben, aber angesichts der Tatsache, dass auch dieses Kind – wie alle späteren – in gleicher Weise von den Eltern geliebt wird, und infolge der Unmöglichkeit, seine Feindseligkeit ohne eigenen Schaden festzuhalten, wird es zur Identifizierung mit den anderen Kindern gezwungen und es bildet sich in der Kinderschar ein Massen- oder Gemeinschaftsgefühl, welches dann in der Schule seine weitere Entwicklung erfährt. Die erste Forderung dieser Reaktionsbildung ist die nach Gerechtigkeit, gleicher Behandlung für alle. Wenn man selbst nicht der Bevorzugte sein kann, so soll doch wenigstens keiner von allen bevorzugt werden.“¹⁹⁹

¹⁹⁶ Leon Wurmser: Die Maske der Scham. 2. Auflage Berlin, Heidelberg, New York 1993, S. 397

¹⁹⁷ Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. GW XIV, S. 503

¹⁹⁸ Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. GW XIII, S. 134

¹⁹⁹ Ebd., S. 133

Freud hat zu wenig thematisiert, dass bei den Opfern, die die Kultur auferlegt, unterschieden werden kann zwischen notwendigen Opfern, die eine vernünftig organisierte Gesellschaft verlangt, und zusätzlichen Opfern, die nur der Aufrechterhaltung von irrationalen Herrschafts- und Produktionsverhältnissen und den mit ihnen verbundenen ungerechtfertigten Privilegien dienen.²⁰⁰ Aber er formuliert immerhin: „Es wird entscheidend, ob und inwieweit es gelingt, die Last der den Menschen auferlegten Triebopfer zu verringern, sie mit den notwendig bleibenden zu versöhnen und dafür zu entschädigen.“²⁰¹

V

Für Verknüpfungen zwischen den Beziehungen zu den Eltern, die frühe Opfer erzwangen, und Verzichte verordnenden gesellschaftlichen Mächten, denen Erwachsene ausgesetzt sind, sorgen auf der psychologischen Ebene nicht zuletzt unbewusste Verbindungen, die durch Übertragungen zustande kommen. Durch sie werden in der Psyche fortwirkende Schicksalszwänge aus der Vergangenheit mit der Erfahrung der Einwirkung gegenwärtig wirksamer sozialer Mächte, die das Geschick von Menschen bestimmen, zueinander in Beziehung gesetzt. Mit Hilfe von Angst können beide synchronisiert werden: Frühere Angst kann gegenwärtige aufladen, gegenwärtige Angst kann frühere reaktivieren. Die Beziehung zu den Eltern, die in der Kindheit die „Rolle des Schicksals“²⁰² spielten, wirkt in verschiedener Gestalt im Unbewussten fort und kann später auf andere soziale Schicksalsmächte übertragen werden, wo sie mitbestimmt, wie diese erfahren werden. Zugleich kann die Erfahrung der Beziehung zu diesen Mächten der zu den Eltern nachträglich eine neue Bedeutung verleihen. Aktuelle Erfahrungen des Scheiterns, die Erwachsene unter dem Einfluss sozialer Verhältnisse zu verarbeiten haben, können unbewusst von ihnen mit der Erfahrung des Verlusts der Liebe von verinnerlichten elterlichen Objekten verknüpft werden, und so vermehrte Aggressionen gegen diese zur Konsequenz haben, die zu wachsenden Schuldgefühlen und mit ihnen verknüpften depressiven Dispositionen führen. Ihre Ängste vor der Ausgrenzung aus einem sozialen Verband können unbewusst die kindliche Angst vor dem Verlassenwerden durch elterliche Objekte reaktivieren. Die Erfahrung von Schwäche gegenüber der Macht von Verhältnissen kann unbewusst mit der Erfahrung von kindlicher Hilflosigkeit gegenüber lieblosen und gleichgültigen elterlichen Objekten assoziiert werden. Umgekehrt können Erfolg und Anerkennung im Existenzkampf der Erwachsenen unbewusst die Phantasie auslösen, von seinen elterlichen Schicksalsmächten besonders begünstigt zu werden oder ihrer einschränkenden Macht entronnen zu sein. Freud weist auf die psychische Verknüpfung der Wirkung früherer und gegenwärtiger Schicksalsmächte hin, wenn er feststellt,

„[...] dass Missgeschick also äußere Versagung die Macht des Gewissens im Über-Ich so sehr fördert. Solange es dem Menschen gut geht, ist auch sein Gewissen milde und lässt dem Ich allerlei angehen; wenn ihn ein Unglück getroffen hat, hält er Einkehr in sich, erkennt seine Sündhaftigkeit, steigert seine Gewissensansprüche, legt sich Enthaltungen auf und bestraft sich durch Bußen. Ganze Völker haben sich so benommen und benehmen sich noch immer so. Aber dies erklärt sich bequem aus der ursprünglichen Stufe des Gewissens, die also nach der Introjektion ins Über-Ich nicht verlassen wird, sondern neben und hinter ihr fortbesteht. Das Schicksal wird als Ersatz der Elterninstanz angesehen, wenn man Unglück hat, bedeutet es, dass man von dieser

²⁰⁰ Siehe hierzu Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt/M 1965

²⁰¹ Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion. GW XIV, S. 328

²⁰² Sigmund Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. GW VII, S. 263

*höchsten Macht nicht mehr geliebt wird, und von Liebesverlust bedroht, neigt man sich von neuem vor der Elternvertretung im Über-Ich, die man im Glück vernachlässigen wollte.*²⁰³

Die Übertragungen von Erfahrungen mit kindlichen Schicksalsmächten bestimmen unbewusst mit, wie Erwachsene gesellschaftliche Institutionen erleben, die ihr Geschick bestimmen. Der Staat kann für sie unbewusst zum 'Vater-Staat' werden; auf andere soziale Institutionen, etwa solche, von denen Versorgung erwartet wird, können unbewusst Einstellungen übertragen werden, die von der Beziehung des Kindes zur Mutter herkommen. Die Personen, die soziale Institutionen repräsentieren, werden unbewusst in der Nachfolge der Eltern erlebt. Das verleiht der Beziehung zu gesellschaftlichen Institutionen eine 'religiöse' Dimension, weil in die Art, wie sie erfahren werden, immer unbewusst die Beziehung zu den elterlichen 'Göttern' der Kindheit mit eingeht.²⁰⁴ Die positiv oder negativ getönten Übertragungen von Beziehungen zu elterlichen Objekten, die sie begünstigen, versorgen sie mit unbewusst wirksamen 'Hausgöttern'. Die Beziehung zu Betrieben, Schulen, Krankenhäusern oder Kirchen wird von diesen im Geheimen entscheidend mitbestimmt.

VI

Gesellschaftliche Macht, die Opfer verlangt, die dem Kind zuerst in Gestalt der Eltern gegenübertritt, wird von diesem im Verlauf seiner Entwicklung im Über-Ich internalisiert. Die Drohmacht der Eltern, die sich mit der Liebe zu ihnen verknüpft, sorgt für die Verinnerlichung der Fähigkeit, ihr Opfer zu bringen. Durch die Identifikation mit den Eltern wird deren Autorität in der Psyche aufgerichtet. Ist dies erfolgt, so kommt ein umgekehrter Prozess in Gang: Das Über-Ich wird auf die Träger von sozialer Autorität projiziert. Durch diesen Akt der Projektion, der auf der psychischen Ebene zu Verwechslungen führt, kann deren rationale Einschätzung sehr erschwert werden. Sie können nämlich dadurch mit einer Stärke, einem Wissen oder auch einer Moralität ausgestattet werden, über die sie in der Realität nicht verfügen. Dadurch werden diese Autoritäten wiederum geeignet, durch Verinnerlichung ins Über-Ich aufgenommen zu werden und dieses so zu verfestigen. Durch ein Zusammenwirken von Über-Ich und gesellschaftlicher Autorität können diese sich wechselseitig stabilisieren. Erich Fromm formuliert unter besonderer Betonung der unterdrückenden Seiten des Über-Ich:

„Das Verhältnis Über-Ich : Autorität ist dialektisch. Das Über-Ich ist eine Verinnerlichung der Autorität, die Autorität wird durch Projizierung der Über-Ich-Eigenschaften auf sie verklärt und in dieser verklärten Gestalt wiederum verinnerlicht. Autorität und Über-Ich sind voneinander überhaupt nicht zu trennen. Das Über-Ich ist die verinnerlichte äußere Gewalt, die äußere Gewalt wird so wirksam, weil sie Über-Ich-Qualitäten erhält. Das Über-Ich ist also keineswegs eine Instanz, die in der Kindheit einmal gebildet wird und von da an in dem Menschen wirksam ist, wie auch immer die Gesellschaft aussieht, in welcher er lebt; das Über-Ich würde vielmehr in den meisten Fällen mehr oder weniger verschwinden oder seinen Charakter und seine Inhalte völlig ändern, wenn nicht die in der Gesellschaft maßgebenden Autoritäten

²⁰³ Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. GW XIV, S. 485f

²⁰⁴ Siehe hierzu Gerhard Vinnai: Das Fortwirken der Religion in der säkularisierten Moderne. In: Freie Assoziation, 9. Jahrgang, Heft 3, Gießen 2006

*immer wieder den in der Kindheit begonnenen Prozess der Über-Ich-Bildung fortsetzen oder – richtiger gesagt – erneuern.*²⁰⁵

Angelehnt an Fromms Einsicht lässt sich aufzeigen, wie sich im Über-Ich gesellschaftliche Machtverhältnisse niederschlagen und es dadurch innere Unfreiheit und fragwürdige soziale Abhängigkeiten begünstigen kann. Eine solche Interpretation wird aber leicht zu eindimensional, wenn sie nicht berücksichtigt, dass das Über-Ich in Wechselwirkung mit einem entwickelten Ich auch zum Garanten von innerer Freiheit und der Unabhängigkeit von äußeren Mächten werden kann. Die Introversion und Sublimierung des Opfers im Rahmen einer gelingenden Erziehung kann auch zu einem Über-Ich führen, das in Gestalt eines haltgebenden Gewissens in Erscheinung tritt, das zum Widerspruch gegen als ungerecht erfahrene soziale Zumutungen drängen kann. Die mit dem Über-Ich verbundene innere Ordnung kann unter Umständen auch den Widerstand gegen äußere soziale Ordnungen begünstigen. Insofern muss das Über-Ich nicht nur ein Garant verinnerlichter Unfreiheit sein, es kann auch, unterstützt von der Kraft eines entwickelten Ich, zum Garanten von Freiheit gegenüber sozialen Zwängen werden.

Aus einem zirkelhaften Prozess, wie ihn Fromm beschreibt, der irrationale äußere und innere Abhängigkeit stabilisieren kann, gibt es nur einen Ausweg, wenn äußere und innere infantilisierende Abhängigkeiten gelöst werden können. Soziale Verhältnisse, die Menschen in Unmündigkeit halten, müssen überwunden werden, und die unreife frühe Bindung des Ich an das Über-Ich muss durch die Stärkung des Ich und die Neutralisierung des Über-Ich, die seinen 'archaischen' persönlichen Charakter aufhebt, aufgelöst werden. Dadurch werden äußere und innere Mächte und die Opfer, die sie auferlegen, durch kritisches Denken hinterfragbar und Projektionen im Hinblick auf ihre Realitätsgerechtigkeit thematisierbar. Wie ungeheuer schwer dieses Ziel zu erreichen ist und wie viele ängstigende Ablösungsprozesse hierfür zu bewältigen sind, sollte nicht verkannt werden.

Zur Irrationalität des Opfers – Masochismus und Sadismus

I

Das Christentum als Opferreligion bringt, wie am Anfang dieses Textes dargestellt wurde, auf verschlüsselte Art zum Ausdruck, dass die Subjektwerdung des Menschen und seine damit verbundene Erzeugung als soziales Wesen an Opfer gebunden sind. Durch sein Bemühen, der Bedeutung des Opfers einen Ausdruck zu verschaffen, stellt es den damit verbundenen psychischen Problemen durch einen göttlichen Stellvertreter eine Form der Bearbeitung zur Verfügung. Es vermag so dabei zu helfen, Opfer auf sich zu nehmen, die in der Kindheit zuerst den Eltern und später anderen sozialen Schicksalsmächten erbracht werden müssen. Die christliche Religion hat, durch das Angebot der Identifikation mit dem opferbereiten Jesus, dazu beigetragen, für die individuelle Selbsterhaltung und das menschliche Zusammenleben notwendige Verzichtleistungen auf sich zu nehmen. Sie hat darüber hinaus aber auch dazu beigetragen – und das ist ihre Schattenseite – überflüssige Versagungen und mit ihnen verbundenes sinnloses Leiden zu akzeptieren. Die Verbindung von Liebe und opferbereitem Gehorsam gegenüber der Autorität, die in Jesu Beziehung zu seinem Vatergott vorgeführt wird, hat geholfen, die Unterwerfung unter menschenfeindliche soziale Mächte zu

²⁰⁵ Erich Fromm: Autorität und Familie. In: P. Fürstenau (Hg.): Der psychoanalytische Beitrag zur Erziehungswissenschaft. Darmstadt 1974, S. 395. Fromm verweist zurecht auf die objektive Basis des Über-Ichs in gesellschaftlichen Autoritätsverhältnissen, aber die Rolle der kindlichen Aggressivität und Phantasietätigkeit bei der frühen Genese des Über-Ichs wird von ihm zu wenig thematisiert.

akzeptieren. Durch die christliche Religion kommt auch zum Ausdruck, dass die Geschichte des Westens dadurch gekennzeichnet ist, dass Menschen immer wieder ihr Leben auf sinnlose Art herrschenden Mächten opfern mussten. Die um den leidenden und sterbenden Christus am Kreuz zentrierte religiöse Symbolwelt hat dazu gedient, diesen Zustand zu beklagen²⁰⁶ – aber sie hat auch dazu beigetragen, dass er verfestigt wurde und bis heute fort dauert. Die christliche Religion entspricht der geheimen Opferlogik, die die westliche Kultur bestimmt; nur dadurch konnte sie zur Religion des Abendlandes werden. Sie bringt die Notwendigkeit von Opfern im Interesse des menschlichen Zusammenlebens zum Ausdruck – aber auch ihre Verschränkung mit zerstörerischer Gewalt, die für diese Kultur kennzeichnend ist.

Der christlichen Lehre zufolge kommt das Heil in die Welt, indem ein göttlicher Vater seinen Sohn opfert, beziehungsweise indem dieser dazu bereit ist, sich für seinen Vater zu opfern. Man kann darin nicht nur ein Erlösungsgeschehen oder, wie oben dargestellt wurde, eine Wiederkehr ödipaler Problematiken sehen, sondern auch eine Widerspiegelung und mythische Verkleidung grausamer irdischer Machtausübung. Die bisherige patriarchalische Unheilsgeschichte zeichnet sich dadurch aus, dass mächtige ‘Väter’, als Herren dieser Welt, die ihnen als ‘Söhne’ anvertrauten jungen Männer immer wieder als Opfer an die Front schickten, angeblich mit dem Zweck, Großes in der Welt zustande zu bringen. Immer wieder haben mächtige ältere Herren junge Männer unter dem Vorwand auf die Schlachtbank führen lassen, sie könnten dadurch die Welt endgültig vom bösen Feind befreien. Und allzu viele Söhne haben an den Opfertod geglaubt, zu dem sie von der älteren Generation verurteilt wurden. Sie haben sich bei der Bereitschaft, ihr Leben zu opfern, mit patriarchalischen Mächten im falschen Glauben identifiziert, dadurch erhöht zu werden und ruhmvolle Unsterblichkeit zu erlangen. Das erklärt ihre Bereitwilligkeit, für den rechten Glauben der ‘Vaterreligion’ im Kampf gegen seine Feinde zu sterben, ebenso wie die, sich für das ‘Vaterland’ auf dem Schlachtfeld zu opfern. Wer aber macht sich die unfassbare Grausamkeit einer Kreuzigung bewusst, die Jesus von seinem Vater auferlegt wird und die dieser annimmt? Warum ist der Vatergott nicht selbst bereit, sich zu opfern, um der Welt einen letzten Gefallen zu tun? Mit der Unterwerfung unter die Gesetze, die die Herren dieser Welt den ihnen Anbefohlenen in der europäischen Geschichte auferlegten, waren für diese vielerlei Leiden verbunden. Eine Geschichte, die voll von Leiden ist, bedurfte einer Religion, die um die erlösende Kraft eines göttlichen Leidens am Kreuz zentriert ist. Wenn man in einer Gesellschaft nur überleben kann, indem man Leiden annimmt, das die Macht auferlegt, gewährt eine Religion psychische Entlastung, die dem Leiden, das aus der Unterwerfung unter eine göttliche Allmacht resultiert, einen höchsten Sinn verleiht. Nach Nietzsche gilt: „Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens.“²⁰⁷ Diejenigen, die sich als gläubige Christen mit dem leidenden Jesus identifizieren, können dadurch ein sinnstiftendes Verhältnis zu ihrem eigenen Leiden gewinnen, das es erträglicher macht – aber zugleich auch auf fatale Art rechtfertigen kann.

II

Die fragwürdigen Seiten der christlichen Opferlogik lassen sich schon am biblischen Text, bei einer genauen Lektüre ausmachen. Darauf kann mit Hilfe der Interpretation einiger in ihm enthaltener Äußerungen hingewiesen werden.

²⁰⁶ Die Kunst, zum Beispiel, hat immer wieder den leidenden Jesus genutzt, um das Leiden von Menschen anzuklagen.

²⁰⁷ Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. In: Werke in drei Bänden. Hg.: Karl Schlechta. Zweiter Band, Darmstadt 1994, S. 809

In der christlichen Tradition kann die Bereitschaft, in der Nachfolge Jesu Leiden auf sich zu nehmen, zum Gnadenmittel werden, das die Pforte zu einer anderen, besseren Welt zu öffnen verspricht. Jesus verkündet in der Bergpredigt: „Selig sind, die da Leid tragen.“ (Matthäus 5, 4) Die Liebe zum sich opfernden Jesus kann sich mit der Liebe zum Leiden am eigenen Opfersein verbinden und so das Gefühl vermitteln, ihm nahe zu sein. Die Freude am eigenen Leiden vereint Paulus mit Christus und seiner Gemeinde: „Nun freue ich mich in den Leiden, die ich für euch leide, und erstatte an meinem Fleisch, was noch mangelt an den Trübsalen Christi, seinem Leibe zugut, welcher ist die Gemeinde.“ (Kolosser 1, 24) Der Weg zum Heil ist für Christen durch Leid in der Nachfolge des Schmerzensmannes am Kreuz zu erlangen, der verkündet: „Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“ (Marcus 8, 34) Für Paulus sollen die frühen Christen Jesu Opfertod am Kreuz in sich tragen: „Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um und tragen allezeit das Sterben Jesu an unserm Leibe, auf dass auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde. Denn mitten im Leben werden wir immerdar in dem Tod gegeben um Jesu willen, auf dass auch das Leben Jesu offenbar werde an unserm sterblichen Fleische.“ (2. Korinther 4, 9-12)

Die Ablehnung des eigenen Lebens durch den sich Opfernden, kann, Jesus zufolge, den Weg zur Erlösung öffnen: „Wer sein Leben lieb hat, der wird's verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird's erhalten zum ewigen Leben.“ (Johannes 12, 26) Derartige Einstellungen haben frühe Christen dazu gedrängt, das Martyrium für ihren Glauben in der Nachfolge des für seinen Glauben gekreuzigten Jesus auf sich zu nehmen. Sie erzeugten bei ihnen die Bereitschaft, das Leben auf eine Art zu opfern, die Züge eines kollektiven Selbstmordes annehmen konnte.²⁰⁸

Die christliche Bejahung des Leidens am Opfersein verlangt nicht nur die Identifikation mit dem leidenden Jesus am Kreuz, sie enthält, bewusst oder unbewusst, auch die Zustimmung zu einem grausamen Gott, der dieses Leiden auferlegt. Der Gott der Liebe ist auch ein Gott, der schmerzliche Züchtigungen verordnet. „Denn welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er, und er straft einen jeglichen Sohn, den er aufnimmt. Gott erzieht euch, wenn ihr dulden müsst! Denn wo ist der Sohn, den der Vater nicht züchtigt.“ (Johannes, Hebräer 12, 5-7)

Christliches Dulden erlaubt es, Züchtigungen durch die Autorität zu bejahen. „Alle Züchtigung aber, wenn sie da ist, dünkt uns nicht Freude, sondern Traurigkeit zu sein; aber danach wird sie geben eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit denen, die dadurch geübt sind.“ (Hebräer 12, 8) Eine derartige Einstellung ist geeignet, auch fragwürdige Formen der Unterwerfung zu rechtfertigen.

Jesus wird dadurch zum Erlöser, dass er unermessliches Leiden am Kreuz auf sich nimmt, aber er wird am Ende der Zeiten, wie in der Offenbarung des Johannes vorgeführt wird, auch zum erbarmungslosen Rächer, der seinen Feinden unfassbare Pein zufügt. Jesus, das wehrlose Opfer am Kreuz, ist, in der Vereinigung mit seinem Vater, zugleich ein allmächtiger Gott. Der einsame, am Kreuz Gemarterte, verkündet nach seiner Auferstehung: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ (Matthäus 28, 18) Die Jesus nachfolgen, haben nach Paulus die Möglichkeit, an einer Verwandlung teilzuhaben, die mit einer solchen verwandt ist: „Dulden wir, so werden wir mit herrschen.“ (2. Timotheus 2, 12) Die Selbsterniedrigung des Opfers soll der Weg zur Selbsterhöhung sein. Jesus spricht: „Denn wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöht werden.“ (Lukas 14,

²⁰⁸ Siehe hierzu Fernsehreihe: „Apokalypse“ Arte 2008. In dieser Serie analysierten prominente Theologen und Historiker die Anfänge des Christentums.

11) Denen, die in der Nachfolge Jesu leiden, ist ein privilegierter Zugang zum Heil versprochen, zugleich dürfen sie, dem Text der Offenbarung zufolge, am Jüngsten Gericht die Rache an ihren Peinigern genießen, die Gott dort auf besonders grausame Art vollstreckt.

Nicht zufällig wurden Christen, die zunächst unter dem Römischen Reich schlimme Verfolgungen zu erleiden hatten, später, als sie in diesem die Macht übernahmen, zu besonders grausamen Verfolgern, nicht nur von Heiden, sondern vor allem auch von Christen, die vom offiziell festgelegten Glauben abwichen. Die vorher zu Märtyrern Gewordenen produzierten nun mit Leidenschaft Märtyrer. Es ist auf makabre Art aufschlussreich, dass der christliche Märtyrerkult im 5. Jahrhundert eine besondere Blüte erlangte, als Christen anfangen, christliche Abweichler selbst in größerem Stil zu Märtyrern zu machen.²⁰⁹ Die früheren Opfer werden zu Tätern, die Religion der Verfolgten wird zur Religion der Verfolger. Eine Gewaltgeschichte des Christentums, die mit Kreuzzügen, Ketzerverfolgungen, Religionskriegen und der Vernichtung nicht-westlicher Kulturen verbunden ist, nimmt ihren Anfang.²¹⁰ Nietzsche konnte deshalb als radikaler Kritiker des Christentums feststellen: „Christlich ist ein gewisser Sinn für Grausamkeit gegen sich und andere; der Hass gegen die Andersdenkenden; der Wille zu verfolgen.“²¹¹

III

Wie kommt es auf der psychologischen Ebene zu einer solchen eigentümlichen Verknüpfung von eigener Leidensbereitschaft und dem Bestreben, Andere leiden zu lassen? Der psychoanalytischen Interpretation zufolge kann hier eine Verbindung zwischen masochistisch getönten Einstellungen, die Lust am eigenen Leiden zeigen, und sadistisch gefärbten Dispositionen angenommen werden, die darauf aus sind, Anderen lustvoll Leiden zuzufügen. Masochismus und Sadismus im engeren Sinn sind der Psychoanalyse zufolge sexuelle Perversionen, bei denen das Erleiden von Schmerzen oder das Zufügen von Schmerzen zur Voraussetzung des sexuellen Genusses werden. Da Pathologisches und Normales sich nach Freuds bahnbrechender Einsicht nur quantitativ unterscheiden, sind masochistische und sadistische Dispositionen auch bei nicht offen sexuell Perversen immer mehr oder weniger stark ausgeprägt vorhanden, sie treten aber als latente nicht oder nur ansatzweise ins Bewusstsein.

Der Mitstreiter Freuds, Theodor Reik, welcher sich als radikaler Religionskritiker profilierte, hat sich über die Beziehung des Christentums zu Masochismus und Sadismus Gedanken gemacht. Er sieht im Christentum eine Religion des Masochismus, der für ihn untrennbar mit dem Sadismus verknüpft ist. Mit dem Ende der Antike wird, ihm zufolge, das Ideal des Kriegers durch das Ideal des Heiligen und des Märtyrers abgelöst, das eine Glorifizierung des Masochismus in sich trägt: „Die spätjüdischen Propheten und des Christentums bringen eine Verklärung des Masochismus. Hinter der Lust am Leiden erscheint aber der Triumph: Der größte aller Dulder, der den Kelch des Leidens trank, gedemütigt und gekreuzigt wurde, erobert die Welt.“²¹²

Die masochistische Identifikation mit dem Opfer kann, Reik zufolge, auch die mit dem Täter wecken und die mit dem sadistischen Täter auch die mit dem Opfer, weil dies unbewusst

²⁰⁹ Siehe hierzu Fernsehserie: „Apokalypse“ Arte 2008

²¹⁰ Siehe hierzu Karlheinz Deschner: Kriminalgeschichte des Christentums, 9 Bände, Reinbek 1994-2001, Gerhard Vinnai: Jesus und Ödipus, a.a.O., S. 14-53 und Gerhard Vinnai: Das Christentum, eine Religion der Gewalt? Psychologie und Gesellschaftskritik. Heft 1/2, Lengerich 2009

²¹¹ Friedrich Nietzsche: Der Antichrist Werke Zwei. A.a.O., S. 1181

²¹² Theodor Reik: Aus Leiden Freuden. Frankfurt/M 1983, S. 404

doppelten seelischen Gewinn verspricht: Täter und Opfer können aneinander gebunden sein und tendenziell austauschbar werden. Der Christ kann als Täter sadistische Lust am Quälen von Ungläubigen und Ketzern empfinden und er kann dabei zugleich masochistische Lust am Schmerz durch die Identifikation mit seinen Opfern erleben:

„Die Psychologie der religiösen Verfolgung ist uns durchsichtiger geworden. Der Verfolger erlebt Lust des Schmerzerleidens durch Identifizierung mit seinem Opfer; das Opfer genießt die Lust des Schmerzzufügens durch Identifikation mit seinem Peiniger mit. Die Intensität dieser doppelten Triebbefriedigung, aus aktiven und passiven Quellen gespeist, mag es wenigstens zum Teil erklärlich machen, dass die zu ihrer Erreichung Anlass gebenden Vorgänge sich immer wiederholen.“²¹³

Dabei kann im Verhältnis von Christen und Heiden besonders bedeutsam werden, dass die verfolgten Religionen einmal verfolgende waren. Der Hass von Christen, der sich während ihrer Verfolgung aufgestaut hat, entlädt sich so in der Verfolgung von Heiden:

„In der Hoffnung oder vielmehr seelischen Gewissheit, die das Opfer fühlt, daß Gott die Leiden, die es trägt, in gleichem, ja in höherem Maß an seinen Peinigern vergelten werde, zeigt sich noch die Wirkung der latenten Haßgefühle, die zuweilen zu wüsten Rachephantasien führen. Ja der Duldende schätzt seine Pein unbewußt umso höher, je größer sie ist, sie wird ihm zum Zeichen der Liebe Gottes und baldiger Erlösung. Wir stoßen hier wieder auf die masochistische Form des Auserwähltheitsglaubens, die gerade durch das Leiden bestätigt wird.“²¹⁴

Das eigene Leiden und das Leiden, das Anderen zugefügt wird, sind in der Geschichte des Christentums, wo sie mit Gewalt verknüpft ist, häufig eng verbunden. Das Bemühen, gegen den Hass die christliche Tugend der Vergebung ins Spiel zu bringen, ist allzu oft vergeblich gewesen.

Das Christentum propagiert die Liebe zum sich opfernden Gottessohn Jesus, ebenso wie die Liebe zu einem Vatergott, der diesen opfert und damit verbunden zugleich erhöht. Seine Lehre erlaubt es, sich mit dem Opfer, dem leidenden Christus zu identifizieren und zugleich auch dem grausamen Gott, der diesem seine Leiden auferlegt. In der christlichen Erlösungslehre sind beide durch die göttliche Macht der Liebe aufeinander bezogen. Die Verbindung von Liebe und Gewalt in der christlichen Tradition verweist auf deren geheime Beziehung zu Masochismus und Sadismus, bei denen das Erleiden und das Ausüben von Gewalt eine Verbindung mit der sexuellen Lust eingegangen sind. Auf die Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater können Gläubige ihre unbewussten masochistischen und sadistischen Einstellungen projizieren und sie dabei heimlich genießen. Der Dichter Novalis, der in einem pietistischen protestantischen Milieu aufwuchs, bemerkt: „Es ist sonderbar, dass nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat.“²¹⁵ Die Verbindung der Bereitschaft zum leidvollen Opfer mit dem sexuellen Begehren gilt es zu verstehen, wenn durchschaut werden soll, was es, psychologisch betrachtet, erleichtern kann, die schmerzliche Unterwerfung unter soziale Autoritäten zu bejahen.

²¹³ Theodor Reik: Der eigene und der fremde Gott. Frankfurt/M 1972, S. 227f

²¹⁴ Ebd., S. 228f

²¹⁵ Novalis: Fragmente. Hg.: Ernst Kammnitzer, Dresden 1929, S. 423.

IV

Wie können sich der Psychoanalyse zufolge masochistische und sadistische Einstellungen gegenüber dem Opfer ausbilden? Wie können, in anderen Worten, die Lust am eigenen Leiden und die Lust, Anderen Leiden zuzufügen, entstehen? Was bringt die Lust, gedemütigt zu werden, und die, zu demütigen, hervor? Im Rahmen dieser Arbeit kann keine genaue Analyse des Masochismus oder des Sadismus und ihrer Beziehung zueinander vorgeführt werden. Es können nur einige knappe Hinweise auf psychoanalytische Interpretationen ihrer Genese und die Möglichkeiten ihrer Verknüpfung gegeben werden.²¹⁶

Der Prozess des Opfern verbindet, in seinen lebensgeschichtlichen Anfängen, den Zwang, sich dem Willen der Eltern zu unterwerfen, mit der Liebe zu ihnen. Gegenüber der Macht, die Gehorsam auferlegt, besteht auch eine Bereitschaft zur liebevollen Hingabe. Das verknüpft die Aggression gegen die Macht, die Verzichte verlangt, mit der Liebe zu ihr. Diese Liebe drängt dazu, die Aggression gegen die versagende Autorität gegen das eigene Selbst zurückzuwenden und durch autoaggressive Gehorsamsbereitschaft Wiedergutmachung und die Freiheit von Schuldgefühlen zu erlangen. Ist diese Beziehungsstruktur in der Psyche internalisiert, so straft das Über-Ich, in dem die zugleich gefürchtete und geliebte Autorität verinnerlicht wurde, das Ich mit Hilfe der Aggression, die ursprünglich gegen sie gerichtet wurde, und das Ich nimmt diese Strafe nicht nur aus Angst vor dem Über-Ich, sondern auch aus Liebe zu ihm an. Bei diesem Prozess kommt ein mit Schuldgefühlen verbundenes Strafbedürfnis zur Geltung, das, wie Freud aufgezeigt hat, auf Seiten des Über-Ichs sadistische und auf Seiten des Ichs masochistische Züge trägt. „Das Strafbedürfnis ist eine Triebäußerung des Ichs, das unter dem Einfluss des sadistischen Über-Ichs masochistisch geworden ist, d. h. ein Stück des in ihm vorhandenen Triebes zur inneren Destruktion zu einer erotischen Bindung an das Über-Ich verwendet.“²¹⁷

Die Aggressivität des Über-Ichs, ebenso wie die Bereitschaft des Ich, diese anzunehmen, sind also, Freud zufolge, mit ihrer Sexualisierung verbunden, die eine geheime Lust verspricht. „Der Sadismus des Über-Ichs und der Masochismus des Ichs ergänzen einander und vereinigen sich zur Hervorbringung derselben Folgen.“²¹⁸

Freud zufolge sind bereits bei einer normalen Strenge des Über-Ichs aus der erotischen Bindung an die Eltern resultierende sadistische und masochistische Triebeeinstellungen wirksam. Sie werden verfestigt, wenn infantile Bindungen an diese nicht gelöst werden können. Je mehr die Sexualität, aufgrund sexualfeindlicher Einstellungen, die besonders für das traditionelle Christentum typisch sind, verdrängt werden muss, desto eher kann sie wiederkehren, indem sie die Spannung zwischen Ich und Über-Ich sexualisiert. Ein moralischer Masochismus, der die schmerzliche Unterwerfung unter überstrenge moralische Gebote und die mit ihnen verknüpften Schuldgefühle mit heimlicher Lust verbindet, ist die Folge. Seine Leidensbereitschaft, die aus Schuldgefühlen, aus der Selbstmisshandlung und der Selbsterniedrigung geheimen sexuellen Gewinn zu ziehen vermag, kann sich mit einer überstrengen christlichen Moral verknüpfen.

Die äußere oder innere Bindung an die Autorität, die Aggressivität und Liebe mischt, und so Masochismus und Sadismus begünstigt, ist nie ganz zu lösen. Dem Konflikt zwischen

²¹⁶ Der späte Freud hat, zusammen mit seiner Theorie des Todestriebs und des Wiederholungszwangs, die Konstruktion eines primären Masochismus formuliert. Eine Auseinandersetzung mit dieser würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, welche sich mit der Verknüpfung des Eros mit der Gewalt gegen sich und Andere vor allem im Rahmen sozialer Beziehungen beschäftigt.

²¹⁷ Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. GW XIV, S. 305

²¹⁸ Sigmund Freud: Das ökonomische Problem des Masochismus. GW XIII, S. 382

Aggression und Liebe in der Beziehung zur Autorität, der zu masochistischen und sadistischen Kompromissen zwischen ihnen drängt, ist nie ganz zu entkommen. Das erzwungene Opfer zeigt, wo es sexualisiert und deshalb mit dem Lustprinzip verbunden ist, immer fragwürdige Züge. Die sadistische äußerliche und im Über-Ich verinnerlichte Autorität schränkt durch ihre sexualisierte Grausamkeit das Ich zu sehr ein. Das masochistische Ich zieht direkt oder im übertragenen Sinn Lust daraus, „irgendwie misshandelt, zum unbedingten Gehorsam gezwungen, beschmutzt, erniedrigt zu werden.“²¹⁹ Um die für ihn lustvolle Bestrafung durch die Eltern und ihnen nachfolgende soziale Autoritäten, und damit auch „die Züchtigung durch die Elternmacht des Schicksals“²²⁰ zu provozieren, muss der Masochist sich selbst schädigen. Er muss „das Unzweckmäßige tun, gegen seinen eigenen Vorteil arbeiten, die Aussichten zerstören, die sich ihm in der realen Welt eröffnen, und eventuell seine eigene Existenz vernichten.“²²¹ Die irrationalen Züge der Macht, welche das Opfer auferlegt, und die irrationalen Züge der Triebwünsche, die das Opfer in sich aufnimmt, sorgen dafür, dass die notwendigen Prozesse des Opfern immer auf irgendeine Art problematisch ausfallen. Das rational Werden der gesellschaftlichen Macht, ebenso wie das unpersönlich Werden eines gereiften Über-Ichs und die Sublimierung der Triebregungen, die in der Beziehung zwischen Ich und Über-Ich wirksam werden, können dieses Problem wesentlich entschärfen, aber nie ganz zum Verschwinden bringen. Bei einem entwickelten Gewissen ist die Moral weitgehend entsexualisiert und entpersönlicht. Kommt es aber, unter dem Einfluss lebensgeschichtlicher Krisen, zu psychischen Regressionen, kann die Moral mit Hilfe von Masochismus und Sadismus auf fatale Art wieder sexualisiert werden. Freud bemerkt: „Gewissen und Moral sind durch die Überwindung, Desexualisierung, des Ödipuskomplexes entstanden; durch den moralischen Masochismus wird die Moral wieder sexualisiert, der Ödipuskomplex neu belebt, eine Regression von der Moral zum Ödipuskomplex angebahnt. Dies geschieht weder zum Vorteil der Moral noch des Individuums.“²²²

Unter autoritären Verhältnissen, besonders in einer Diktatur, die vom Führerprinzip bestimmt wird, wird die Funktion des Über-Ichs oft weitgehend an eine Führerfigur delegiert. So können persönliche Bindungen an die Autorität erhalten bleiben, oder neu entstehen, die besonders leicht masochistisch und sadistisch sexualisiert werden können.

V

Im Zentrum einer patriarchalischen Herrschaftslogik steht, neben der Beziehung zwischen Mann und Frau, die zwischen Vater und Sohn. Das Christentum, als patriarchalische Religion, ist deshalb um die Beziehung zwischen dem Vatergott und seinem Sohn Jesus zentriert. Auch Freuds Analyse des Masochismus und des Sadismus rückt noch vor allem das Verhältnis von Vater und Sohn in den Mittelpunkt des Interesses. Seine Theorie bezieht den männlichen Masochismus auf eine unbewusste ‘feminine’ Bindung des Sohnes an eine machtvollere Vaterfigur, bei der der Sohn auf Elemente seiner Männlichkeit verzichtet, indem er in eine „für die Weiblichkeit charakteristische Situation“²²³ versetzt wird. Die von Ängsten erzwungene Unterwerfung unter die Vaterfigur wird durch einen Lustgewinn erleichtert, der mit ihrer homosexuellen Tönung einhergeht. Die nachfreudsche psychoanalytische Theorie hat hinter der Beziehung zum Vater die zur Mutter entdeckt. Der Masochismus ist für sie nicht primär mit der Unterwerfung unter die Macht eines väterlichen Objekts verbunden,

²¹⁹ Sigmund Freud: Das ökonomische Problem des Masochismus. GW XIII, S. 369

²²⁰ Ebd., S. 381

²²¹ Ebd., S. 382

²²² Ebd., S. 382. Dass der Ödipuskomplex, wie es Freuds Formulierung nahe legt, ganz überwunden werden kann, ist zu bezweifeln.

²²³ Ebd., S. 370

sondern mit einer Fesselung an eine frühe 'archaische' Mutterimago, die zugleich verführerische und grausame Züge zeigt. Diese Bindung kann nicht gelöst werden, wenn kein starker Vater, der die Macht der Mutter bricht, dabei behilflich ist.

Der Masochist unterwirft sich nicht nur, wie Freud betont, dem Vater, gegen ihn richtet sich auch, wie Theodor Reik annimmt, eine geheime Rebellion des Masochisten. „Die unbeschränkte Unterwerfung drückt Rebellion aus, das Nachgeben Starrsinn, die Unterwürfigkeit Trotz und die Selbsterniedrigung Hochmut.“²²⁴ Der Masochist unterwirft sich schmerzlichen Beschränkungen und Strafen mit dem geheimen Willen, ihre Wirkungslosigkeit zu demonstrieren und ihnen zum Trotz das Ziel seiner Wünsche zu erreichen. Die Bußhandlungen und leidvollen Rituale, mit denen er Unterwürfigkeit demonstriert, führt er oft so demonstrativ vor, dass sie sich einer Karikatur annähern und zur Manifestation eines geheimen Hochmuts werden, der einen gekränkten Narzissmus kompensieren soll. Das Leiden wird akzeptiert, weil man es als Vorstufe für eine spätere Glückseligkeit auf sich nimmt. Beim manifesten sexuellen Masochismus sind das Aushalten von Angst und von Schmerzen die Voraussetzung für den sexuellen Genuss in der Nähe der Frau, beim religiösen Masochismus, der sich im Christentum Geltung verschaffen kann, erscheinen sie als Voraussetzung für das Glück in einer jenseitigen Welt, die keine Beschränkungen mehr kennt. Für ein Glück in einer anderen Welt, die mit Wünschen verbunden wird, die, wie sichtbar gemacht werden kann, unbewusst mit Imagines des frühen Mütterlich-Weiblichen verschränkt sind.²²⁵

Reik betont, dass der Masochist der Mutter nicht entkommen will. Mit anderer Akzentsetzung kann man feststellen, dass er ihr nicht entkommen kann, weil sie in seiner Psyche ein zu machtvoll Objekt ist. Die Fixierung an dieses primäre Objekt lässt die Trennung von ihr als tödliche Bedrohung erscheinen. Deshalb muss das Leid, das mit der Fesselung an dieses verbunden ist, notgedrungen akzeptiert werden. Einer Fesselung, die durch ihre Sexualisierung mit dem Streben nach Lust verknüpft werden kann, aber deshalb auch besonders schwer zu lösen ist.

VI

Das Christentum hat masochistische Einstellungen in vielerlei Weise begünstigt. Eine Religion, in deren Zentrum ein nach einem göttlichen Willen am Kreuz Gemarterter steht, dem eine besondere Liebe gelten soll, und mit dem sich die Gläubigen identifizieren sollen, fördert allzu leicht die Bejahung und Glorifizierung des Leidens. Die Auseinandersetzung mit dem eigenem Leiden und die Solidarität mit leidenden Menschen ist für individuelle und gesellschaftliche Emanzipationsprozesse unabdingbar, aber wie bereits Nietzsche aufgedeckt hat, kann das Bedürfnis zu leiden und mitzuleiden, eine Liebe zum Leiden begünstigen, die das Leiden auf lebensfeindliche Art fixieren hilft.²²⁶ Man muss das Leiden annehmen können, aber man muss es auch ablehnen und bekämpfen wollen, wenn man es überwinden will. Das Christentum hat dazu beigetragen, das selbstquälerische, sexualisierte Festhalten am Leiden zu verfestigen.

Die katholischen Asketen des Mittelalters waren darauf aus, in der Nachfolge des gekreuzigten Christus ihre leiblichen Begierden zu opfern: Sie glaubten, so höchste himmlische Glückseligkeit erlangen zu können. Sie versuchten ihren Leib mit Hilfe

²²⁴ Theodor Reik: *Aus Leiden Freuden*. Frankfurt/M 1983, S. 248

²²⁵ Siehe hierzu Vinnai: *Jesus und Ödipus*. S. 145ff

²²⁶ Siehe hierzu besonders Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. Werke Zweiter Band. A.a.O., S. 863ff

asketischer Übungen qualvoll abzutöten, um ihn wie Christus zu überwinden. Sie fügten sich Geißelungen zu, um wie er offene Wunden zu tragen. Sie gaben sich demütig, um wie dieser Demütigungen zu erdulden. Ihre Opferbereitschaft war aber kaum, wie sie sich und Anderen glauben machen wollten, Ausdruck von Demut, sondern von geheimem Hochmut: Sie wollten eins werden mit Gott, sie wollten sein wie er, wie Gott! Der leidvolle asketische Kampf gegen die eigene Sinnlichkeit sollte die Nähe zu einem Gott sichern, der ihnen als Gott der 'reinen' Liebe erschien.

Der Protestantismus hat nach Max Webers Einsicht die katholische Askese in eine „innerweltliche Askese“ verwandelt, die der disziplinierten Arbeit zum Lobe Gottes zu dienen hat.²²⁷ Durch Verzicht, die im Interesse der Berufsarbeit erbracht werden, sollte, der Reformation zufolge, mit dem Gehorsam gegen Gott verbundene, christliche Rechtschaffenheit demonstriert werden. Die Annahme von Arbeitsleid gilt als eine Voraussetzung der Frömmigkeit. Die Berufsarbeit soll, besonders in der Tradition des Calvinismus, Zeichen der Auserwähltheit in Gestalt des ökonomischen Erfolgs hervorbringen. Die protestantische Ethik hat, nach Webers Einsicht, der Durchsetzung des Kapitalismus den Weg bereitet. Sie hat dazu beigetragen, dass Menschen ihre Leiblichkeit dem Moloch des sich durchsetzenden industriellen Frühkapitalismus geopfert haben. Das Christentum, das die Liebe zu fördern verspricht, verhinderte so zugleich ihre Entfaltung, die an lebendige sinnliche Menschen gebunden ist. Eine wirkliche Entwicklung der Liebesfähigkeit verlangt es, sich masochistischen und sadistischen Bindungen, obwohl sie nie ganz aufgehoben werden können, so weit als möglich zu entwinden, um die Sexualität in reifere Liebesbindungen einbringen zu können. Diese sind nicht, wie die christliche Tradition glauben machen will, an die asketische Überwindung des sexuellen Begehrens gebunden, sondern an seine Herauslösung aus infantilen Bindungen an soziale Mächte, die es bewusst oder unbewusst sadistisch oder masochistisch fesseln können. Die Auferstehung des Leibes liebesfähiger Menschen sollte nicht in einer andern, sondern in dieser Welt geschehen.

Masochismus und Sadismus fungieren auch heute noch als Kitt für Macht und Herrschaft. Sie sorgen für die masochistische Bindung an den Status des Opfers, wie für die sadistische Identifikation mit denen, die gesellschaftliche Gewaltverhältnisse repräsentieren und dadurch Andere zu Opfern machen können. Die sadistische und masochistische Fixierung an infantil wirksame Erziehungsmächte kann auf gegenwärtig wirksame soziale Mächte übertragen werden. Und diese Übertragungen können dann dafür sorgen, dass frühere Fesselungen nachträglich wieder reaktiviert und verfestigt werden.²²⁸ Wo die Unterwerfung sexualisiert ist und Trennung von unterdrückenden Mächten nicht gelingt, kommt es zu besonders starken psychischen Abhängigkeiten, die dem Ringen um mehr Freiheit entgegenstehen. Die Erlangung von mehr Autonomie ist deshalb auf die Überwindung äußerer und innerer Abhängigkeiten angewiesen, die den Eros aus überflüssigen Fesseln lösen kann.

Die Gesellschaft als Schuldzusammenhang

Die Psychoanalyse kann aufzeigen, dass die Subjektwerdung von Menschen bewusst oder unbewusst mit in ihrer Seele wirksamen Opfer- und Schuldproblemen verknüpft ist. Opfer und Schuld wirken aber keineswegs nur als subjektive, innerpsychische Probleme, sie sind in anderer Gestalt auch als objektive in sozialen Strukturen verankert. Die Kultur zeigt objektive und subjektive Opfer- und Schuldzusammenhänge, die sich auf verschiedene Art verknüpfen

²²⁷ Siehe hierzu Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1988

²²⁸ Siehe hierzu S. _____ dieses Buches

können. Bei der Analyse dieser Verknüpfungen ist zu berücksichtigen, dass gesellschaftliche Prozesse einer anderen Logik gehorchen als seelische. Brüche zwischen beiden sollten bei der Untersuchung ihrer Überschneidungen nicht übersehen werden.

I

Die innerpsychischen, Schuldgefühle erzeugenden Konflikte zwischen Über-Ich und Ich, die die Psychoanalyse thematisiert, sind immer mit dem Konflikt der Generationen verbunden. Die Konflikte zwischen Eltern und Kind sind in den Konflikten zwischen diesen psychischen Instanzen verinnerlicht. Der mit der Erziehung verbundene Konflikt der Generationen erzeugt auch auf andere Art unvermeidbar auf Seiten der Eltern wie der Kinder Schuldverstrickungen. Eltern oder auch Lehrer werden im Verhältnis zu Kindern und Jugendlichen unvermeidbar schuldig und Kinder und Jugendliche können nur heranwachsen, indem sie diesen gegenüber Schuld auf sich laden.

Erziehung hat nicht zuletzt die Aufgabe, Kinder und Jugendliche gesellschaftlichen Machtverhältnissen und mit ihnen verbundenen sozialen Zwängen zu unterwerfen, sie hat deshalb immer etwas von einem mit Schuld verbundenen Gewaltakt an sich. Wo Erzieher auf die Anerkennung geltender Regeln drängen, die gegen Triebregungen, Wünsche oder Interessen von Heranwachsenden gerichtet sind, legen sie ihnen notwendig leidvolle Erfahrungen auf. Um Schuldgefühlen auszuweichen, nehmen Erzieher dies meist zu wenig zur Kenntnis. Wo Erwachsene sich dieser Schuld entziehen wollen, indem sie Kindern zu wenig Regeln auferlegen, tun sie ihnen meistens keinen Gefallen, weil sie dadurch unvermeidbare Anpassungsprozesse erschweren und den Kindern zu wenig dabei helfen, innere Ordnungen aufzubauen. Sie laden damit auf andere Art Schuld auf sich. Schuld von Eltern und Lehrern wurzelt auch in der Tatsache, dass ihre Erziehung, auch wenn sie sich noch so sehr Mühe geben, niemals ganz frei von Fehlern und Ungerechtigkeiten sein kann. Wer erziehen will, verstrickt sich auf vielfältige Art in Schuld und ist gezwungen, sich damit auf irgendeine Art auseinanderzusetzen, auch wo das nicht ins Bewusstsein tritt.

Erwachsene treten Kindern und Jugendlichen als Repräsentanten geltender gesellschaftlicher Anforderungen entgegen, was zu ständigen Konflikten mit deren Wünschen und Interessen führt. Das Begehren der Heranwachsenden ist nicht konfliktfrei mit dem in Einklang zu bringen, was Eltern und Erzieher ihnen als Realitätsanforderungen vermitteln. Die Heranwachsenden müssen in konfliktreichen Prozessen lernen, sich weitgehend diesen Anforderungen zu fügen. Deren Ich entwickelt sich aber nicht nur durch die erzwungene Anpassung an geltende Regeln, sondern auch im Konflikt mit ihnen. Nur die Entwicklung der Fähigkeit, sich ihr unter Umständen auch zu widersetzen, erzeugt die Basis des Vermögens, für eigene Wünsche und Lebensinteressen einzutreten. Kinder und Jugendliche brauchen für ihre Entwicklung das Bemühen, den Wünschen von Eltern und Lehrern gerecht zu werden. Aber zugleich können sie nur Subjekte werden, wenn sie sich mit zunehmendem Alter immer mehr diesen Wünschen verweigern und ihre eigenen Wege suchen. Heranwachsende müssen viele Wünsche ihrer Eltern und Erzieher notwendig enttäuschen, sie würden sonst, als bloße Verkörperungen dieser Wünsche, nicht zu eigenständigen und damit überlebensfähigen Subjekten. Dass sie sich diesen Wünschen widersetzen müssen, um ihre eigene Identität zu finden, erzeugt bei ihnen notwendig Schuldgefühle. Wie sie mit diesen und den mit ihnen verbundenen Trennungsproblemen umgehen, bestimmt entscheidend ihre Entwicklungschancen.

II

Ganz allgemein gilt: Wo Menschen nur überleben können, wo sie ihre Interessen und Wünsche nur durchsetzen können, indem sie Anderen direkt oder indirekt Gewalt antun und Leid zufügen, also sie zu ihren Opfern machen, laden sie Schuld auf sich. Gegen ihre Mitmenschen müssen sich Menschen immer wieder so verhalten, dass es nicht dem entspricht, was in einer Kultur als gut und gerecht gilt und sich in einem entwickelten Gewissen niedergeschlagen hat. Die notwendige Vertretung von Eigeninteressen und die Nächstenliebe sind häufig kaum in Einklang zu bringen. Das Überleben z.B. in einem System ökonomischer Konkurrenz zwingt Menschen, auf Kosten der Lebensmöglichkeiten anderer Menschen Erfolge zu erzielen und dadurch schuldig zu werden. Der Wohlstand in der 'Ersten Welt' ist von Hunger und Elend in der 'Dritten Welt' nicht abzulösen. Ehen und Familien verlangen Einschränkungen, die Aggressionen provozieren, durch die die Nächsten verletzt werden und die, als im Über-Ich internalisierte, autoaggressiv in Schuldgefühle verstricken. Alle bisherigen menschlichen Gesellschaften zeigen Funktionsprinzipien, die Angehörige von Unterschichten, Frauen, Minderheiten oder Mitglieder anderer Kulturen zwingen, ihr Lebensglück oder gar ihr Leben dem Wohlergehen von privilegierten Gruppen zu opfern. Die Stabilität von Herrschaftssystemen und der mit ihnen verbundenen Formen des menschlichen Zusammenlebens waren und sind fast immer daran gebunden, dass ausgegrenzte 'Andere' mit Hilfe von Projektionen zu Sündenböcken erklärt werden, denen das aufgeladen wird, was diese Stabilität bedroht. Um eigene Schuld an fragwürdigen Verhältnissen zu verleugnen, schiebt man sie ihnen zu und wird dadurch mit gutem Gewissen an ihnen schuldig. Die menschliche Gattung hat sich bisher nur schuldbeladen reproduziert, indem sie zahllose Menschen auf mitleidlose Art zu Opfern gemacht hat und noch macht. Die christliche Religion, die den Menschen seit Adam und Eva oder Kain und Abel unvermeidlich in Schuld verstrickt sieht und, verbunden mit der Jesusfigur, die Sehnsucht nach der Erlösung von Schuld zur Sprache bringt, verleiht dem, wenn auch auf fragwürdige Art, einen Ausdruck.

Wo Menschen nur überleben können, indem sie Anderen direkt oder indirekt Leid zufügen, werden sie schuldig. Wenn sie das zur Kenntnis nehmen und ihre Schuld wieder gutzumachen suchen, können sie als moralisch gelten. Seelische Reife bedeutet, für das eigene Verhalten Verantwortung zu übernehmen, und damit notwendig, bei einem Versagen Anderen gegenüber, Schuldgefühle zu erleben. Wo Schuldgefühle allerdings der Realität gegenüber unangemessen groß sind²²⁹, kann man Menschen als neurotisch bezeichnen. Sind sie zu Schuldgefühlen unfähig und spüren sie nichts, wenn sie Anderen Schlimmes angetan haben, können sie als mit den gefährlichen Zügen von Psychopathen behaftet gelten.

III

Dem typischen gegenwärtigen Bewusstsein in unserer Kultur aber erscheint das Problem der Schuld meist bloß noch als ein Problem überflüssiger, zu überwindender Schuldgefühle, die die Genussfähigkeit und die Lebensfreude einschränken. Die mit der Werbung verbundene kapitalistische Konsumkultur propagiert den Genuss ohne Reue, sie will von mit Opfern verbundenem Verzicht nichts wissen. Dass die Propaganda für Opfer und das Erzeugen von Schuldgefühlen häufig zu einem Verzicht bloß im Interesse der jeweils Herrschenden geführt hat, macht zu Recht misstrauisch gegen Begriffe wie Opfer und Schuld. Die um sie zentrierte christliche Religion hat sich in der Vergangenheit allzu häufig mit asketischer Sexualfeindschaft und einer fragwürdigen opferbereiten Gehorsamsbereitschaft verbunden.

²²⁹ Sie sind wohl immer auf irgendeine Art unangemessen, und was als angemessen gilt, ist von vielerlei sozialen und psychischen Faktoren abhängig.

Die überkommene kirchliche Beschäftigung mit Schuld und Opfer hat das Nachdenken über sie für das moderne Bewusstsein entwertet.

Diese Einstellung beruht aber keineswegs nur auf der Distanzierung von überkommenen kulturellen Traditionen, sie hat eine wesentliche Ursache in den Organisationsprinzipien der modernen westlichen Gesellschaft, die weitgehend von den Regeln bürokratischer Herrschaft und den Anforderungen einer kapitalistischen Ökonomie bestimmt werden. Eine solche Verweigerung des Nachdenkens ist vor allem dadurch bedingt, dass in ihr gesellschaftliche Schuldzusammenhänge meist in Gestalt der unpersönlichen Funktionsprinzipien sozialer Institutionen erscheinen, für die scheinbar niemand verantwortlich gemacht werden kann. Wenn gesellschaftlich 'Megamaschinen' Opfer produzieren, kann man das ökonomischen und politischen 'Sachzwängen' zurechnen, die sie unabhängig vom Willen Einzelner erzeugen. Wo man sich an solchen 'Sachzwängen' orientiert, kommt es, wie Baumann formuliert, zu einer „moralischen Neutralisierung: „Ein Vorgang, in dem bestimmte Handlungen und Handlungsobjekte von jeder moralischen Instanz entkleidet werden, befreit von den Kategorien, die sich zur moralischen Bewertung eignen.“²³⁰ Adolf Eichmann, der, orientiert am 'Führerbefehl', im Konzentrationslager seine 'Pflicht' erfüllt, indem er in bürokratischer Manier dessen Vernichtungsmaschinerie in Gang hält, ohne Mitleid mit deren Opfern zu zeigen, kann als reiner Repräsentant der schlimmsten Variante dieser moralischen Neutralisierung gelten. Diese aber hat im Alltag unserer Gesellschaft zahlreiche Vorformen. Sie verwandelt ihre Mitglieder der Tendenz nach in Rädchen arbeitsteiliger sozialer Funktionszusammenhänge, deren Gesetzen sie sich weitgehend willenlos zu fügen haben, wenn sie in ihnen überleben wollen. Ihre Anonymität und ihre reale oder scheinbare Kompliziertheit und Undurchschaubarkeit absorbiert „moralische Hemmungsenergien.“²³¹ Die Einzelnen sehen es als ihre Aufgabe an, zum Funktionieren der Institutionen beizutragen, in denen sie ihre Arbeitskraft, von deren Verkauf sie leben, einsetzen, nicht aber den Sinn dieser Institutionen auf umfassende Art infrage zu stellen. Der Einzelne erfüllt als 'Spezialarbeiter', der sich an äußere Zwänge anpasst, gewissenhaft seine Pflicht, und sieht dann auf seiner Seite meist nirgendwo eine Unmoral. Günther Anders verweist auf diesen Sachverhalt in zuspitzender Übertreibung:

„Dass die Summe der spezialisierten Gewissenhaftigkeiten die monströseste Gewissenlosigkeit ergeben kann, kommt ihm also, da der Zusammenhang seines Schrittes mit den anderen ungegeben bleibt, gar nicht zu Bewusstsein. Natürlich kann man für dieses nicht-zum-Bewusstsein-Kommen auch das alte Wort 'Gewissenlosigkeit' verwenden. Aber das Wort kann dann nicht bedeuten, dass der Tuende etwas gegen sein Gewissen tue – diese unmoralische Möglichkeit wäre ja noch tröstlich human, da sie ja immer noch ein Wesen voraussetzen würde, das Gewissen haben könnte – sondern allein, dass er von der Möglichkeit von Gewissen ausgeschlossen bleibt. Was ihm fehlt, ist nicht nur Moral, sondern auch Unmoral. Ihm Gewissenlosigkeit vorzuwerfen, wäre so sinnlos, wie einer Hand Feigheit vorzuwerfen; das heißt: sinnlos deshalb, weil das Subjekt, über das man die Aussage macht, gar nicht als Subjekt derartiger Aussagen in Frage kommt.“²³²

Die „moralische Neutralisierung“ ist nicht zuletzt in Funktionsprinzipien einer kapitalistischen Ökonomie begründet, die der westlichen Gesellschaft ihren Stempel

²³⁰ Zygmund Baumann: Gewalt – modern und postmodern. In: M. Miller und H.-G. Soeffner (Hg.): Modernität und Barbarei. Frankfurt/M 1996, S. 48

²³¹ Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Erster Band. München 1956, S. 246

²³² Ebd., S. 247

aufdrückt. Die ökonomischen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus wurden zwar von Menschen geschaffen und werden von ihnen in Gang gehalten, aber sie haben sich ihnen gegenüber so verselbständigt, dass sie sich ihnen, als einer fremden Macht, unterwerfen müssen. Das weltweite ökonomische System der Marktwirtschaft hat sich als Entfremdungszusammenhang so sehr verselbständigt, dass die ihm Unterworfenen der Macht des stummen Zwangs der Ökonomie wie einer Art Naturmacht gehorchen müssen. Dieses System erzeugt als „automatisches Subjekt“ (Marx) im Weltmaßstab zugleich extremen Reichtum und extreme Armut, aber niemand muss dafür scheinbar wirklich Verantwortung übernehmen, solange dieser ökonomische Schuldzusammenhang den ‘Naturgesetzen’ des Marktes zugerechnet wird. Im Rahmen des Kapitalismus lässt sich diese schuldbeladene ökonomische Logik im Interesse der Umverteilung des Reichtums nur sehr begrenzt außer Kraft setzen. Die ökonomische Freiheit der Menschen besteht hier meist nur in der Art und Weise, wie sie sich dessen Gesetzen flexibel anpassen dürfen, bzw. wie sie sie für ihr Eigeninteresse nutzen können. Das Recht, bzw. der Zwang, die ökonomischen Gesetzmäßigkeiten selbsttätig im eigenen Interesse nutzen zu können, erscheint den Individuen als ihre Freiheit. Aber dies ist nur eine Freiheit, die die Gesetze der Ökonomie vollstreckt. Es gilt vor allem die Freiheit der Ökonomie, nicht die Freiheit von der Ökonomie. Im Bestehenden können allenfalls die schlimmen Folgen der herrschenden ökonomischen Gesetzmäßigkeiten durch politisches Handeln und privates soziales Engagement gemildert werden, nicht aber ihre destruktiven Tendenzen außer Kraft gesetzt werden.

Der ökonomische Schuldzusammenhang, der zugleich maßlosen Reichtum und maßloses Elend hervorbringen kann, lässt sich als verselbständigter nicht angemessen in ein subjektives Gefühl der Verantwortung und der Schuld übersetzen. Die Menschen, die in ihm existieren müssen, werden gewissermaßen automatisch schuldlos schuldig. Das entlastet von mit eigener Verantwortung verbundenen Schuldgefühlen, verleiht aber zugleich der Gesellschaft die Tendenz zu einer losgelassenen Höllenmaschine, die, verbunden mit ihren Krisentendenzen, nahezu unvermeidbar soziale Katastrophen produziert. Viele sind heute entsetzt darüber, wie sich im ‘Dritten Reich’ das Handeln von Millionen scheinbar frei von Schuldgefühlen an „Führerbefehlen“ orientieren konnte, die zahllose Menschen ins Unglück stürzten. Es ist der Aufklärung bedürftig, warum diese Menschen nicht auch entsetzt darüber sind, dass sich ihr ökonomisches Handeln an ‘Marktgesetzen’, den ‘Führerbefehlen des Neoliberalismus’, orientiert, die weltweit zahllose Menschen zu Hunger, Elend und Tod verurteilen. Man will von den Wohltaten des Kapitalismus profitieren und für seine Schattenseiten nicht zuständig sein. Der Abwehrmechanismus der psychischen Spaltung, der Zusammengehörendes auseinanderreißt, bestimmt den Realitätsbezug und sorgt mit dafür, dass man Schuldgefühlen entkommen kann.

Als moralische Subjekte, die in Schuld verstrickt sind, sehen sich viele meist nur noch im privaten Bereich, in den Beziehungen zu Familienmitgliedern und Freunden. Ihre Moralvorstellungen sind, damit verbunden, weitgehend privatisiert und bloß personengebunden. Wo sie das Schlechte in der Welt wahrnehmen, wird es dann gerne personalisierend dem moralischen Versagen von Mächtigen und nicht aber sozialen Verhältnissen zugeordnet, in denen in vielen Bereichen eine Amoralität institutionalisiert ist, die deren Handlungen weitgehend festlegen. Wenn Individuen aufgrund ökonomischer Entwicklungen, die sie nicht zu verantworten haben, zum Scheitern verurteilt sind, wird ihnen das, etwa als Arbeitslosen, gerne als schuldhaftes persönliches Versagen angekreidet. Institutionalisierte Verantwortungslosigkeit und falsche persönliche Schuldzuweisungen gehören zusammen.

Eine freiere Gesellschaft würde ihre Organisationsformen weniger den Automatismen von verselbständigten Institutionen und ökonomischen Steuerungsmechanismen überlassen; sie würde sie stärker einer gemeinsamen politischen Verantwortung zurückgeben. Das aber fordert nicht nur mehr Rechte, sondern auch die Bereitschaft, mehr Verantwortung und damit auch mehr Schuld auf sich zu nehmen. Es schließt ein, mehr angemessene Schuldgefühle gegenüber Anderen, denen man nicht gerecht wird, bewusst akzeptieren zu lernen. In einer Welt mit offeneren Gestaltungsmöglichkeiten könnte das eine Voraussetzung dafür sein, sie zu reduzieren, weil in ihr die Ursachen von objektiver Schuld, mit der Schuldgefühle verbunden sind, leichter beseitigt werden könnten.

Holocaust und Opferreligion

Das Bewusstsein von Schuld und die Erfahrung von Schuldgefühlen sind nicht einfach aus der Welt zu schaffen. Die hektische Betriebsamkeit, die unsere Gesellschaft kennzeichnet, hat, auf der psychologischen Ebene, nicht zuletzt die Funktion, auf manische Art mit depressiven Dispositionen verbundene Schuldgefühle abzuwehren. Als verleugnete und abgewehrte aber können sie in vielerlei Gestalt wiederkehren. Nachdem der christliche Jesus an Einfluss verloren hat, existieren heute andere Formen der Stellvertretung, mit deren Hilfe Opfer- und Schuldprobleme zum Ausdruck kommen. Eine Form dieser Art der Bearbeitung tritt heute in der Auseinandersetzung mit den jüdischen Opfern des Nationalsozialismus in Erscheinung. Sie nehmen gegenwärtig in weiten Teilen des öffentlichen Bewusstseins eine Position ein, die in mancher Hinsicht mit der verwandt ist, die der Jesusfigur im christlichen Bewusstsein früherer Epochen zukam. Als Prototypen der unschuldigen Opfer ersetzen sie in gewisser Weise die Jesusfigur. Die Auseinandersetzung mit ihnen soll, wie die mit der Jesusfigur, bewusst und unbewusst helfen, eigene Opferverstrickungen und Schuldgefühle zu bearbeiten. Diese Auseinandersetzung verspricht zwar nicht mehr, wie die mit der Jesusfigur, die Erlösung von allen Übeln dieser Welt, aber sie soll wenigstens dazu beitragen, individuellen und kollektiven sozialen Katastrophen entgegenzuwirken, die allenthalben drohen.

Die Selbstfindung, die im christlichen Bewusstsein in Auseinandersetzung mit dem Kreuzesopfer der Jesusfigur zustande kommen soll, wird heute bei Vielen in Verbindung mit der Beschäftigung mit den jüdischen Opfern des Faschismus versucht. Für ein kritisches Bewusstsein, das der Identitätsfindung dienen soll, stellt sich heute – zumindest in Deutschland – die Frage, was es bedeutet, ein Kind oder Enkelkind von Menschen zu sein, die geholfen haben, Andere im 'Dritten Reich' massenhaft zu unschuldigen Opfern zu machen, oder auch ein Nachkomme dieser Opfer zu sein. Freuds Feststellung, „dass wir von einer unendlich langen Generationsreihe von Mördern abstammen, denen die Mordlust, wie vielleicht noch uns selbst, im Blute lag“²³³, sollte nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts in jedes kritische Nachdenken über das eigene Wesen eingehen. Was bedeutet es, in einer Kultur zu existieren, die den industriellen Massenmord an Millionen unschuldiger Menschen organisiert hat und noch immer potentiell zu organisieren fähig ist? Was bedeutet es heute, in einer Welt zu leben, in der jeder Mensch in gesellschaftliche Zwangszusammenhänge verstrickt ist, die ihn potentiell zum Opfer oder zum Täter machen? Solchen Fragen kann man heute beim Versuch einer kritischen Selbsterkundung kaum ganz entkommen. Auch diejenigen, die sich ihnen nicht stellen wollen, werden insgeheim in sie verstrickt.

²³³ Sigmund Freud: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. GW X, S. 350

Die Auseinandersetzung mit Schuld- und Opferproblemen, in Gestalt der Beschäftigung mit den jüdischen Opfern des Nationalsozialismus, geschieht aber keineswegs nur auf der bewussten Ebene, wo sie notwendig ist, um sich der historischen Verantwortung zu stellen. Sie hat auch unbewusste Anteile, die fragwürdige Züge tragen und problematische Wirkungen zeitigen können. Die Bearbeitung von Opferproblematiken, die in der eigenen Psyche wirksam sind, wird heute bei Vielen fast automatisch nicht nur bewusst, sondern auch unbewusst mit den jüdischen Opfern verknüpft. Diese können dabei dazu funktionalisiert werden, eine neue Art der Opferreligion zu stiften, in der sie, wie vorher die Jesusfigur, einer fragwürdigen Stellvertretung für eigene individuelle und kollektive Schwierigkeiten dienen sollen. Diese Tendenz zeigt sich bereits an der religiösen Sprache, mit der der Massenmord an den Juden bezeichnet wird. Man spricht vom Holocaust, ein Begriff, der der sakralen Sprache entnommen ist, wo er ein religiöses Brandopfer bezeichnet. Ein verbreitetes rituelles Gedenken der gemordeten Juden wird häufig zur moralischen Pflichtübung, die bescheinigen soll, dass man auf der Seite des Guten sein will. In ähnlicher Art, wie man sich früher zu Jesus als dem unschuldigen Opfer bekannte, um Tugendhaftigkeit zu demonstrieren, bekennen sich heute manche zu den gemordeten Juden. Anstatt sich um ein genaueres Verständnis der sozialen und psychischen Ursachen des Vernichtungsantisemitismus zu bemühen und zu erkennen, wie sie in den tendenziell totalitären Potentialen der Organisationsformen unserer Gesellschaft und den mit ihnen verbundenen psychischen Dispositionen fortwirken, kommt eine Art des Moralisierens zur Geltung, die wenig Einsichten ermöglicht, aber ein besseres Gewissen verspricht.

Das Interesse an den jüdischen Opfern des 'Dritten Reichs' hat Identifikationsprozesse mit ihnen zur Voraussetzung und schließt häufig unbewusst auch solche mit den Tätern ein. Ohne Identifikation mit diesen Opfern kommt kein Bemühen zustande, sich mit ihrem Schicksal auseinanderzusetzen. Identifikationen sind eine notwendige Voraussetzung für die Anstrengung, das schlimme Schicksal Anderer verstehen zu wollen – aber sie können auch in die Irre führen. Eine Identifikation mit den verfolgten Juden verlangt eine bewusste oder unbewusste Verknüpfung ihres Loses mit eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen. Nur wer sich irgendwann selbst als Opfer erfahren hat oder sich in der Gegenwart als solches erlebt, kann Interesse an den Opfern der Geschichte entwickeln. Auf irgendeiner psychologischen Ebene muss es zu einer Gleichsetzung mit ihnen kommen, die Verbindungen stiftet. Die Identifikationsprozesse mit Juden im 'Dritten Reich' aber kommen zu weiten Teilen durch unbewusste Übertragungen aus eigenen vergangenen oder gegenwärtigen Erfahrungszusammenhängen zustande, die dem für uns letztlich unfassbar Schrecklichen, das die Opfer des nationalsozialistischen Terrors erdulden mussten, gar nicht entsprechen können, sie haben also immer problematische Züge.

Kinder zum Beispiel, die sich als Opfer ihrer Eltern erlebten oder erleben, können sich dadurch zu Identifikationen mit den jüdischen Opfern gedrängt fühlen. In der Nachkriegszeit war dies bei vielen Heranwachsenden der Fall, deren Eltern Nationalsozialisten waren, die ihnen, als autoritäre Erzieher und Unterstützer von Krieg und Gewalt, eine schlimme Kindheit eingebracht haben. Individuen, die sich als Kinder und Jugendliche auf traumatisierende Art als Opfer des Krieges erfahren mussten, haben ihr Erleben unbewusst häufig mit Hilfe einer Identifikation mit den jüdischen Vernichtungsoptionen bearbeitet. Nach dem 'Dritten Reich' musste vor allem darum gerungen werden, dass Deutsche die schwere Schuld annahmen, die sie während dieser Epoche auf sich geladen haben. Das erschwerte es zu akzeptieren – zumal dies auch der Schuldabwehr dienen konnte –, dass die Täter, als Soldaten an der Front, in den brennenden Städten des Bombenkriegs oder als Flüchtlinge zugleich auch Opfer der von ihnen getragenen Katastrophenpolitik wurden. Dem entsprach es, dass Kinder der Täter kaum als Opfer des Nationalsozialismus wahrgenommen wurden, auch wenn sie durch den Krieg

Schlimmes zu erdulden hatten. Erst seit wenigen Jahren ist auch das Leid von Kriegskindern thematisierbar geworden. Das notwendige Bemühen, zu begreifen, was Juden als Opfer des Nationalsozialismus zu erdulden hatten, erschwerte die Wahrnehmung, dass auch Andere, wenngleich auf andere Art, seine Opfer wurden.²³⁴ Deren Leid durfte sich deshalb oft nur in problematischen Verbindungen mit dem Leid von Juden einen nicht offenen Ausdruck verschaffen.

Ganz allgemein können heute individuelle und kollektive Vernichtungsängste auf verschiedenste Art verbunden mit der Beschäftigung mit den Juden im 'Dritten Reich' wiederkehren. Vielerlei unbewältigte Ängste aus der lebensgeschichtlichen Vergangenheit können verknüpft mit ihr zutage treten. Nicht zuletzt können aktuelle Bedrohungen durch die Krisen- und Katastrophenzusammenhänge der bestehenden Weltgesellschaft damit assoziiert werden. Ein in Deutschland stärker als anderswo entwickeltes Katastrophenbewusstsein, das bei der Abwehr von Katastrophen durchaus seine Vorteile haben kann, hat mit den Nachwirkungen des 'Dritten Reichs' zu tun. Eine gegenwärtige Angst vor dem sozialen Tod, vor Ausgrenzung und vor Schutzlosigkeit gegenüber sozialen Mächten kann in Verbindungen mit Juden, als 'Idealtypen des Opfers', in Erscheinung treten. Nach einer amerikanischen Untersuchung setzten Individuen, die aus Organisationen ausgegrenzt wurden, ihr Schicksal zu dem der Juden im Nationalsozialismus in Beziehung.²³⁵ Unbewältigte Schuldprobleme, die mit dem Hass auf Eltern, Geschwister oder soziale Rivalen verknüpft sind, können, vor allem in Deutschland, verschoben auf die Beziehung der Deutschen zu den Juden im 'Dritten Reich' wiederkehren. In die Schuldgefühle von heutigen Deutschen wegen der Taten ihrer Eltern und Großeltern im Nationalsozialismus gehen nicht nur, wie Psychoanalytiker aufgezeigt haben, von diesen entlehnte Schuldgefühle ein²³⁶, es werden allzu leicht auch gegenwärtige Schuldgefühle, denen man sich nicht stellen will, in diesen Bereich abgeschoben. Die ritualisierte Beschwörung der im 'Dritten Reich' verursachten Schuld gegenüber den Juden hat als Kehrseite häufig die Verweigerung der Thematisierung von gegenwärtiger Schuld, in die man verstrickt ist. Auf ganz andere Art als bei traditionellen Antisemiten können die Juden heute – bei Individuen, die keine Antisemiten sind – für die Bearbeitung eigener undurchschaubarer psychischer Problematiken funktionalisiert werden. Sicherlich verlangt eine Beschäftigung mit gegenwärtiger Schuld immer auch die Auseinandersetzung mit früherer, von den Vorfahren ererbter Schuld. Aber umgekehrt gilt zugleich auch, dass man Schuldverstrickungen früherer Generationen nur dann wirklich begreifen kann, wenn man sich die bewusst macht, in die man selbst gegenwärtig verwickelt ist.

In christlichen Epochen sollte die Identifikation mit Jesus als dem leidenden Opfer, das aufersteht und Not und Tod überwindet, bewusst und unbewusst bei der psychischen Bearbeitung eigener Opfererfahrungen helfen: Jesu Stellvertretung sollte psychische Entlastung gewähren. Heute können hierzu die jüdischen Vernichtungsoffer funktionalisiert werden. Die stereotype, ritualisierte Präsentation der Gewalttaten des Nationalsozialismus, etwa in den Medien, hat nicht zuletzt diese Funktion: Man entlastet sich, identifiziert mit verfolgten Juden. Wenn sie in Film und Fernsehen gerettet werden, kann gelten: Wenn schon sie gerettet wurden, kann man auch auf die eigene Rettung aus sozialen Misere hoffen. Der Film „Schindlers Liste“ wurde Anfang der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts mit enormem

²³⁴ Dass sich Opfer und Opfer oder Leid und Leid nicht verrechnen lassen, muss hoffentlich nicht erläutert werden.

²³⁵ Siehe hierzu Howard F. Stein: Todesvorstellungen und die Erfahrung organisatorischen Downsizings – oder: Steht Dein Name auf Schindlers Liste? In B. Sievers, D. Ohlmeier, B. Oberhoff und U. Beumer (Hg.): Das Unbewusste in Organisationen. Gießen 2003, S. 217ff

²³⁶ Sie hierzu Rolf Vogt: Psychoanalyse der deutschen Seele: Rainer Werner Fassbinders „Der Müll, die Stadt und der Tod“. Psyche 4, 49. Jahrgang, Stuttgart 1995, S. 309

öffentlichen Interesse in den Kinos vorgeführt. Er zeigt, wie Juden das 'Dritte Reich' überlebten, weil ein Kapitalist ihre Arbeitskraft verwerten wollte und dabei einiges moralisches Interesse an ihrem Überleben entwickelte. Zu der Zeit, als dieser Film Viele bewegte, kam es mit dem Ende der staatssozialistischen Systeme Osteuropas zum universellen, allgemein akzeptierten Triumph des Kapitalismus, der seither ohne Alternative zu sein scheint. Jetzt bleibt der Masse der Bevölkerung nur noch die Hoffnung, dass ein Kapitalist ihre Arbeitskraft kauft und sich ihnen gegenüber halbwegs anständig verhält, um sie so vor dem sozialen Tod zu bewahren, der verbunden mit Arbeitslosigkeit droht. Man muss hoffen, in der ökonomischen Konkurrenz zu den Auserwählten zu gehören und nicht zu den zahllosen Überzähligen, die weltweit im Nichts verschwinden. Fallen beide Ereignisse zufällig zusammen? Nach einer Untersuchung in den Vereinigten Staaten sahen sich Individuen, die in ihrer Firma ein 'Downsizing' mit Massenentlassungen 'überlebten' auf „Schindlers Liste“²³⁷. Besondere Attraktivität in den deutschen Medien erlangen Sendungen, in denen Juden von Deutschen gerettet werden, weil sie zugleich die Aufwertung eines mit historischer Schuld beladenen nationalen Kollektivs erlauben, mit dem man identifiziert ist. Selbst die Identifikationen mit Juden, die vernichtet werden, kann durch Stellvertretung entlastend wirken. Man stirbt gewissermaßen identifiziert mit ihnen und macht anschließend die beruhigende Erfahrung, noch am Leben zu sein. Dadurch, dass die verfolgten Juden für Viele zu Prototypen des Opfers werden, dass sie also für Opfer schlechthin stehen können, kommt es auch zu Neidreaktionen ihnen gegenüber, die antisemitische Einstellungen von Neuem aufladen können. Viele sind insgeheim neidisch auf die Juden, für deren Opfer sich Viele zu interessieren scheinen, während die eigenen Opfer und das eigene Leiden scheinbar kaum Beachtung finden.

Bei jeder Beschäftigung mit den Opfern, aber auch den Tätern des 'Dritten Reichs' sollte gefragt werden, welche lebensgeschichtlichen Erfahrungen und welche aktuellen sozialen und psychischen Probleme damit zugleich bewusst und vor allem unbewusst mit bearbeitet werden. Es sind immer gegenwärtig wirksame Konstellationen, die dazu drängen, Interesse für die Vergangenheit zu entwickeln und dabei das historische Material auf eine bestimmte Art zu aktuellem Erleben in Beziehung zu setzen. Aus der Vergangenheit stammendes historisches Material wird immer wieder bewusst und unbewusst so umgeschrieben, dass es sich mit gegenwärtigen Ängsten, Wünschen und Interessen verknüpfen lässt.

Um Missverständnissen entgegenzuwirken: Natürlich ist es unsere historische Aufgabe, uns mit der Judenverfolgung im 'Dritten Reich' zu beschäftigen und die Erinnerung an ihre Opfer wach zu halten. Das Bemühen um die Überwindung von Gewaltverhältnissen ist immer auf ein besonderes Interesse an deren Opfern angewiesen. Dass in dieses Bemühen auch andere als die bewussten Intentionen eingehen, verurteilt es keineswegs automatisch zur Falschheit. Jede historische Analyse hat unvermeidlich einen Überschuss an unbewussten Nebenbedeutungen und fragwürdige unbewusste Identifikationen. Diese können unter Umständen aber sogar in den Dienst der gelingenden Suche nach Erkenntnis treten. Die psychischen Beweggründe einer intellektuellen Anstrengung sollten nicht mit der Geltung ihrer Aussagen gleichgesetzt werden. Die historische Untersuchung kann freilich an Qualität gewinnen, wenn man versucht, die latenten Wünsche und sozialen Interessen zur Kenntnis zu nehmen, die in sie eingehen. Eine psychoanalytisch orientierte Analyse unserer Kultur, wie sie hier versucht wird, richtet, anders als das gängige Bemühen um das Verständnis der Vergangenheit, ein besonderes Augenmerk auf die unbewussten Elemente der Beschäftigung mit der Vergangenheit, um zu einem besseren Verständnis der Gegenwart beizutragen. Sie

²³⁷ Siehe Hierzu Howard F. Stein, a.a.O, S. 217ff

sucht zu verstehen, wie beim Drang zur Beschäftigung mit der Vergangenheit eine verleugnete Gegenwart wirksam werden kann.

Die Entfesselung der Opferlogik im Nationalsozialismus

Wo Menschen sich als Opfer von Verhältnissen erfahren, die sie durch erzwungene Verzichtleistungen überfordern, geraten ihre verinnerlichten Gerechtigkeitsvorstellungen in Konflikt mit sozialen Realitäten. Das kann zum Kampf um gerechtere Ordnungen führen, es kann aber auch zur Entgleisung der Opferlogik führen, die die Verfolgung von Minderheiten und blinde zerstörerische Gewalt zur Konsequenz hat. Die Opfer einer außer Kontrolle geratenden Opferlogik produzieren dann Opfer: Das Opfer, das verinnerlicht werden sollte, wird externalisiert. Der historische Prozess der Zivilisierung, der vom realen religiösen Menschenopfer früherer Epochen zur sublimierten Verinnerlichung des Opfers in der Psyche führte, wird wieder umgekehrt. Das Scheitern der zu verinnerlichenden Opferlogik verwandelt Mitmenschen in Opfer blinder Gewalt. Wo man nicht zu erkennen vermag, dass man falschen äußeren Mächten und falschen verinnerlichten Autoritäten sinnlose Opfer erbracht hat oder erbringt, entwickelt sich allzu leicht das Bemühen, Anderen potenziert die Opfer aufzulasten, gegen die man sich wehren sollte. Der faschistische Vernichtungsantisemitismus kann als Beispiel einer solchen Entgleisung der Opferlogik interpretiert werden.²³⁸

I

Die Zivilisierung des Menschen fordert das Opfer von Triebregungen, das bereits ab der frühen Kindheit erbracht werden muss. Wo diese misslingt, können die abzuwehrenden Strebungen projektiv an Anderen identifiziert und an ihnen stellvertretend bekämpft werden. Die Juden können so bei Antisemiten für verbotene Triebregungen stehen, deren Opfer ihnen im Prozess der von der Kultur verlangten Triebunterdrückung misslang. Wie oben in Anlehnung an Freud gezeigt wurde, verlangt die Kultur den Verzicht auf orale, anale und infantil-genitale Regungen. Wo er misslingt können sie im Antisemitismus wiederkehren.

Wie oben dargestellt wurde, verlangt die gelingende psychische Entwicklung orale Opfer, in Gestalt der Opfer kannibalistischer Strebungen. Im traditionellen Antisemitismus erscheinen die Juden als deren Repräsentanten. Sie erscheinen im christlichen Antisemitismus als Kinderschlächter, die Christenkindern nach religiösen Ritualmorden das Blut aus den Adern saugen.²³⁹ Für Hitler sind Juden Parasiten, die den Körper des Volkes aussaugen. Sie sind eine „Blutegelbande“, „Völkervampire“ und suchen „anfressbare Gegner“.²⁴⁰

Auch die zu überwindende anale Lust am Kot, am Schmutz, am Gestank oder an der Zerstörung von auferlegten Ordnungen kann von Antisemiten projektiv an Juden identifiziert werden. Hitler schreibt in „Mein Kampf“ über Juden in Wien:

„Überhaupt war die sittliche und sonstige Reinlichkeit dieses Volkes ein Punkt für sich. Dass es sich hier um keine Wasserliebhaber handelte, konnte man ja schon an ihrem

²³⁸ Vieles, was im Folgenden nur angedeutet werden kann, wird ausführlich dargestellt in Gerhard Vinnai: Hitler – Scheitern und Vernichtungswut. Zur Genese des faschistischen Täters. Gießen 2004

²³⁹ Siehe hierzu Julius Schoeps und Joachim. Schlör (Hg.): Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. München 1995

²⁴⁰ Siehe hierzu Vinnai, a.a.O., S. 270

Äußeren ansehen, leider sehr oft sogar mit geschlossenem Auge. Mir wurde beim Geruch dieser Kaftanträger manchmal übel. Dies alles konnte schon nicht sehr anziehend wirken, abgestoßen musste man aber werden, wenn man über die körperliche Unsauberkeit hinaus plötzlich die moralischen Schmutzflecken entdeckte. Gab es denn da einen Unrat, eine Schamlosigkeit in irgendeiner Form, vor allem des kulturellen Lebens, an der nicht wenigstens ein Jude beteiligt gewesen wäre?“²⁴¹

Die ödipale Phase verlangt vom Kind den Verzicht auf die inzestuös ausgerichtete Sexualität und als pervers geltende sexuelle Regungen. Für die Juden gilt hingegen, Antisemiten zufolge, dass sie diese tabuisierten sexuellen Regungen ausleben. Sie haben Hitler zufolge „tausendjährige Inzucht“²⁴² getrieben. Die Juden treiben für rassistische Antisemiten „Rassenschande“, sind also auf verbotene „Blutsmischungen“ aus. Sie leben damit Triebregungen aus, die unbewusst inzestuöse Züge aufweisen.²⁴³ Für Antisemiten wie Hitler sind männliche Juden völlig hemmungslos, pervers und weibisch und setzen damit die überkommene natürliche Geschlechterordnung außer Kraft. Sie repräsentieren also das, was den Geboten einer ödipal aufgerichteten Männlichkeit widerstrebt.

II

Bei Antisemiten können die Juden für die triebhaften Regungen stehen, die geopfert werden sollen, um den Anforderungen der Kultur zu gehorchen. Die Juden repräsentieren aber nicht nur abgewehrte verdrängte und abgespaltene Triebregungen, sie stehen auch für verbietende innere Mächte, die deren Opfer verlangen. Aus dem Misslingen von Opferprozessen kann der Drang resultieren, das ihrer Verinnerlichung entspringende Über-Ich gewissermaßen wieder aus der Psyche auszustoßen. Seine Macht kann dann Anderen zugeschrieben werden und an ihnen ‘gewissenlos’ bekämpft werden. Die Juden stehen auch für als grausame erlebte, triebeinschränkende Elternimages im Über-Ich, die an ihnen mit Hilfe von Projektionen identifiziert werden. Es ist der Jude, der, nach Hitlers Ansicht, entsprechend dem Über-Ich, ständig in Gefühle der Schuld verstrickt²⁴⁴. „Der große Meister der Lüge versteht es, sich wie immer als Reinen erscheinen zu lassen und die Schuld den anderen aufzubürden.“²⁴⁵ Der Jude als heimlicher Machthaber übt im Verborgenen mit Hilfe von Schuldgefühlen eine umfassende Kontrolle aus, die es zu brechen gilt. „Erst die Schuldigen, die Juden hinaus, dann reinigen wir uns Selbst.“²⁴⁶ Sein Gewissen auszuschalten und sich damit von Schuldgefühlen befreien bedeutet: „Den inneren Juden abtöten“²⁴⁷. Das schlechte Gewissen, als jüdische Erfindung, soll ausgetrieben werden, es soll im Kampf gegen die Juden bekämpft werden. Die eigene Destruktivität wird den Juden zugeschoben; das Über-Ich, das sie gegen das eigene Ich gerichtet und damit Schuldgefühle erzeugend in sich aufgenommen hat, soll ausgestoßen werden, um sie ungehemmt nach außen richten zu können. Die Liquidierung des Juden verspricht die Befreiung vom einschränkenden Gewissen, der Jude, dem eigene Schuld zugeschoben wird, soll vernichtet werden. Die das Ich lähmende Unsicherheit gegenüber dem Über-Ich und den Triebregungen, die es verbietet, die die Gestalt von Schuldgefühlen annimmt, soll damit verbunden aufhören:

²⁴¹ Adolf Hitler: Mein Kampf. München 1936, S. 61

²⁴² Ebd., S. 89

²⁴³ Siehe hierzu Vinnai: Inzest und Rassentheorie. Hitler – Scheitern und Vernichtungswut, a.a.O., S. 173ff

²⁴⁴ Siehe hierzu ebd., S. 257ff

²⁴⁵ Adolf Hitler: Mein Kampf, 204-208. Auflage, München 1936, S. 349

²⁴⁶ Adolf Hitler: Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924, Hg.: Eberhard Jäckel, Stuttgart 1980, S. 110

²⁴⁷ Ebd., S. 716

„Diese Unsicherheit ist nur zu begründen in dem Gefühl der eigenen Schuld an solchen Tragödien der Verkommenheit; sie lähmt jeden ernsten und festen Entschluss und hilft so mit an der, weil schwankend, auch schwachen und halben Durchführung selbst der notwendigsten Formen der Selbsterhaltung. Erst wenn einmal eine Zeit nicht mehr von den Schatten des eigenen Schuldbewusstseins umgeistert ist, erhält sie mit der inneren Ruhe auch die Kraft, brutal und rücksichtslos die wilden Schösslinge herauszuschneiden, das Unkraut auszujäten.“²⁴⁸

III

Die Juden, die Opfer von Verfolgung werden, können mit Hilfe von Projektionen als Repräsentanten von Triebregungen erscheinen, deren Opfer misslang, und sie können zugleich unbewusst mit den psychischen Mächten gleichgesetzt werden, die Verzicht auf sie ohne angemessene Entschädigungen verlangen. Sie stehen bei Antisemiten aber auch unbewusst für die politischen und sozialen Mächte, die übermäßige Opfer auferlegen. Der deutsche Faschismus ist nicht zuletzt eine Folge der Weltwirtschaftskrise der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts. Sie führte zu Massenarbeitslosigkeit, ruinierte die wirtschaftliche Basis großer Teile der selbständigen Mittelschichten, griff Privilegien von Beamten an, reduzierte die Gewinnchancen von Unternehmern und bedrohte erworbenen Reichtum. Wo sie mit der Inflation verknüpft war, galt: „Millionen sind nichts mehr wert“, eine Feststellung, die sich im Erleben von Vielen nicht nur auf das entwertete Geld, sondern auch auf die Menschen beziehen ließ, die von ihm abhängig waren. Die weltweite Krise des Kapitalismus stellt ihn als wirtschaftliches System in Frage. Um ihn zu verteidigen, weil man aufgrund von Interessen und psychischen Bindungen an ihn gefesselt ist, darf sie nicht seinen Funktionsprinzipien zugerechnet werden, sondern muss menschlichem Fehlverhalten und menschlicher Bosheit angelastet werden. Mit einer verschrobenen Kapitalismuskritik, wie sie Hitler in „Mein Kampf“ vorführt, werden im antisemitischen Denken alle Schattenseiten des Kapitalismus dem Einfluss der Juden zugerechnet.²⁴⁹ Die „Despotie des internationalen Finanzjuden“²⁵⁰, die als „raffendes Kapital“ gegen das „schaffende“ die Welt regiert, ist an ihren Übeln schuld. Das internationale jüdische „Börsen- und Leihkapital“ besorgt die „internationale Ausbeutung des Kapitalismus“²⁵¹. Die Juden werden zu Verursachern der Krise erklärt und sollen deshalb als Sündenböcke die Krise ausbaden. Die Krise kann zum Hass auf die politisch und ökonomisch Mächtigen führen, die man für sie verantwortlich machen kann. Wenn man sie nicht angreifen will oder kann, ist es möglich, diesen Hass auf die Juden zu verschieben, deren angebliche Machenschaften in den Bereichen der Politik, der Ökonomie und der Kultur dann für die Krise verantwortlich gemacht werden. Die Schuld, die man den Mächtigen nicht zuschreiben will, weil man von ihnen abhängig und mit ihnen identifiziert ist, und die man auch gegenüber dem eigenen Versagen nicht akzeptieren will, wird den Juden zugeschoben. Sie werden nicht zuletzt Objekte eines durch die Krise verstärkten Neides. Sie gelten für die Antisemiten als Figuren, die als „jüdische Kapitalisten“ ohne „anständige“, also vor allem körperliche Arbeit zu Geld gekommen sind, sie haben als Minderheit eine enorme, überproportionale Macht und genießen Privilegien, die vielerlei Ausschweifungen erlauben. In einen derartigen Neid geht der verschobene Neid von ‘kleinen Leuten’ auf die Vorrechte von privilegierten Gruppen in sozialen Machtpositionen ein, der in der Krise besonders quälend werden kann. Die Juden werden, aus diesen und anderen Gründen, zu Sündenböcken, deren Opferung der Aufrechterhaltung bedrohter Produktions-

²⁴⁸ Adolf Hitler: Mein Kampf, 204.-208. Auflage, München 1936, S. 30

²⁴⁹ Siehe hierzu Vinnai: Hitler – Scheitern und Vernichtungswut, a.a.O., S. 254ff

²⁵⁰ Hitler: Mein Kampf, a.a.O., S. 505

²⁵¹ Hitler: Sämtliche Aufzeichnungen, a.a.O., S. 142

und Herrschaftsverhältnisse und der mit ihnen verbundenen Formen der Subjektivität dient. Die Wut über erfahrene eigene Schwäche gegenüber sozialen Mächten kann an noch Schwächeren ausagiert werden und stabilisiert so bestehende Machtgefüge.

IV

Kann die Arbeitskraft in der wirtschaftlichen Krise nicht mehr verkauft werden oder wird Arbeit, die in den Erwerb und den Erhalt von Vermögen einging, durch deren Vernichtung entwertet, werden die mit Opfern verbundenen Disziplinierungsleistungen sinnlos, die man sich auferlegen musste, um arbeiten zu können. Schon die Bedrohung durch Arbeitslosigkeit und den Verlust einer selbständigen Existenz stellt die Opferlogik in Frage, auf der die Arbeitsgesellschaft basiert. Die mühsam erworbene Bereitschaft, sich auferlegten Arbeitsleistungen zu unterwerfen, findet bei Arbeitslosen und ruinierten Selbständigen keine Entschädigung mehr, die sie rechtfertigt. Die Arbeit erscheint nicht mehr als Mittel, um Wohlstand, wirtschaftliche Unabhängigkeit oder Gestaltungsmöglichkeiten in der Freizeit zu erlangen. Das erzeugt bei den Enttäuschten Wut, die einen Ausdruck sucht. Die Aggressivität, die während der Arbeit durch ein für sie disziplinierendes Über-Ich genutzt wurde, in die Bearbeitung von Gegenständen einging oder in die ökonomische Konkurrenz eingebracht wurde, wird entbunden und kann sich dann auf fatale Art gegen das eigene Selbst und äußere Objekte richten. Die freigesetzte Arbeitswut, die immer auch eine Wut auf die unter Opfern auferlegte Arbeit war, kann zum Vehikel der Destruktion werden. Arbeit kann dadurch, anstatt etwas Nützliches herzustellen, zu einem Mittel der Zerstörung und der zynischen Verachtung werden. Besonders die Juden, die als diejenigen gelten, die sich als Händler, Spekulanten oder Geldverleiher immer vor „anständiger Arbeit“ gedrückt haben, bekommen die Wut darüber zu spüren, dass die Arbeit ihre bisherige Bedeutung für die Schaffung einer Existenzgrundlage und die Stiftung von Lebenssinn verliert oder zu verlieren droht. „Vernichtung durch Arbeit“ wird nicht zuletzt deshalb im Konzentrationslager an ihnen exekutiert. Die Wut auf demütigende, unfreie Arbeit und die Wut über sinnlos gewordenen Arbeitsleid gehen in die Peinigung derjenigen ein, die im Konzentrationslager mit Hilfe von Arbeit gemartert werden. Diejenigen, die erfahren müssen oder davon bedroht sind, zu erfahren, dass ihre Arbeit nichts mehr wert ist, können die Neigung zeigen, Andere als ausbeutbare Sklaven für sich arbeiten lassen zu wollen oder sie mit Hilfe von Arbeit zu quälen oder zu ermorden. Einem bürgerlichen Ideal entsprechend, das auch von der sozialistischen Arbeiterbewegung geteilt wurde, soll Arbeit mehr Wohlstand schaffen und die Welt im Interesse menschlicher Möglichkeiten so verändern, dass mehr Freiheit entsteht. Die umfassende Krise der Arbeitsgesellschaft lässt dieses Ideal scheitern und die mit ihm verbundenen Opfer an Arbeitsleid als sinnlos erscheinen. Mit der Parole „Arbeit macht frei“, die die Nationalsozialisten an den Toren von Konzentrationslagern anbringen ließen, wird dieses Scheitern mit grausamer Ironie ratifiziert. Arbeit als „Vernichtungsarbeit“ dient nicht mehr, durch die Vergegenständlichung menschlicher Fähigkeiten, der Verwirklichung menschlicher Freiheit, sie dient dazu, menschliche Freiheit auf totalitäre Art zu liquidieren.

V

Der Nationalsozialismus ist nicht allein als Konsequenz der Krise des Kapitalismus und der mit ihr verbundenen Freisetzung der in ihm enthaltenen totalitären Potentiale zu verstehen. In ihm kommt auch eine Misere der deutschen Geschichte zum Ausdruck, die in den Ersten Weltkrieg mündete. Die ökonomische Krise verband sich in Deutschland mit der Erfahrung der Niederlage im Ersten Weltkrieg. Die meisten Deutschen, die in diesen Krieg zogen, sahen ihn zu seinem Beginn, ähnlich wie Thomas Mann, als „großen, grundanständigen, ja

feierlichen Volkskrieg“²⁵². Es galt ihnen als Pflicht, in diesem Krieg, der ihnen, entsprechend der Kriegspropaganda, als von Deutschlands Feinden aufgezwungener Verteidigungskrieg erschien, treu zu ihrer Nation zu stehen und dafür unter Umständen auch bereit zu sein, das eigene Leben zu opfern. Liebe und Gehorsam dem Vater gegenüber, die in die oben dargestellte familiäre Opferlogik eingingen, wurden auf das ‘Vaterland’ übertragen. Der Krieg galt vielen als „heiliger deutscher Krieg“, der Menschenopfer rechtfertigte; führende protestantische Theologen propagierten für ihn den „Jesu-Patriotismus“, in Gestalt der Bereitschaft, in der Nachfolge Jesu das Leben zu opfern. Man erwartete einen kurzen, nicht allzu verlustreichen Krieg, mit einem deutschen Triumph an seinem Ende.

Die Realität des Ersten Weltkrieges war mit solchen Einstellungen kaum in Einklang zu bringen. Mit diesem ersten industrialisierten Massenkrieg erlitt die Logik des zivilisierenden Opfers Schiffbruch, zum ersten Mal in der Geschichte wurden in ihm, mit Hilfe des Einsatzes modernster technischer Vernichtungsmittel, Millionen Menschen sinnlos geopfert. Dieser Krieg wurde zur ‘Urkatastrophe’ des 20. Jahrhunderts, die die bisherigen Grenzen der Opferlogik sprengte. Die Erfahrung dieses Krieges wurde vor allem durch das Geschehen an der Westfront bestimmt. Nach anfänglichen umfassenden militärischen Bewegungen, die nicht zu einer Entscheidungsschlacht oder zu einem entscheidenden Frontdurchbruch führten, erstarrten dort die Fronten, es gab über Jahre kaum Frontbewegungen. Die Militärs, die mit ihrem Kriegslatein am Ende sind, verwandeln den Krieg in einen Vernichtungskrieg, in dem man nur noch darauf aus war, möglichst viele gegnerische Soldaten zu liquidieren. In der Schlacht von Verdun, in der die für diesen Krieg typische Vernichtungsschlacht ihre reinste Gestalt annahm, verloren 700.000 Soldaten ihr Leben, Hunderttausende wurden zu Krüppeln geschossen. Der französische Schriftsteller Romain Rolland schrieb über den Beginn dieser Schlacht: „Seit einem Monat verbluten Frankreichs und Deutschlands Armeen in wilden Kämpfen vor Verdun. Berge von Leichen, so gewaltig, wie die Welt sie vielleicht noch nie gesehen hat, türmen sich an beiden Ufern der Maas, und anscheinend ohne dass irgendetwas erreicht wurde.“²⁵³ Der deutsche Kriegsminister Falkenhayn hatte für die Schlacht von Verdun die Strategie des „Weißblutens“ entwickelt, die nicht auf einen strategisch entscheidenden Sieg, sondern nur auf die Vernichtung von möglichst vielen gegnerischen Soldaten ausgerichtet war. Unter Inkaufnahme der Vernichtung ganzer eigener Truppenteile sollte dort eine „Vernichtungsquote“ erreicht werden, die den Gegner für den weiteren Kriegsverlauf entscheidend schwächen musste. Am Ende dieser Schlacht hatten so viele deutsche wie französische Soldaten ohne kriegsentscheidende Bedeutung ihr Leben gelassen, der sinnlose Menschenopfer fordernde Vernichtungskrieg ging noch Jahre weiter.

Der Erste Weltkrieg hat das Leben oder die körperliche und seelische Gesundheit von Vielen zerstört. Er hat Lebensperspektiven ruiniert, Träume zerschellen lassen und Ideale ausgelöscht. Die deutsche Weltkriegsniederlage machte es den Deutschen besonders schwer, solchen im Krieg erbrachten Opfern einen Sinn zu verleihen, der ihre Verarbeitung erleichtert. Die Sieger hatten es da einfacher, sie konnten sich durch einen narzisstischen Triumph über den Gegner entschädigt fühlen. Die nationalistische deutsche Rechte vermochte die Erfahrung der Sinnlosigkeit der Opfer dieses Krieges nicht zu ertragen. Sie wollte sich ihrer Schuld am sinnlosen industrialisierten Morden nicht stellen. Sie wollte zugleich einer für sie mit Scham verbundenen schweren narzisstischen Kränkung durch die Niederlage ausweichen, indem sie sich weigerte, sie zu akzeptieren. Die im Krieg erbrachten Opfer sollten für sie dadurch einen Sinn gewinnen, dass ein neuer, siegreich beendeter Krieg die Weltkriegsniederlage

²⁵² Brief an Heinrich Mann vom 8.9.1914. Zitiert nach Hanno Helbing, Vorwort zu: Betrachtungen eines Unpolitischen. Frankfurt/M 1988, S. 11f

²⁵³ Zitiert nach German Werth: Schlachtfeld Verdun. Berlin 1994, S. 62

wettmachen und die deutschen Opfer rächen würde. Ein neuer gewonnener Krieg sollte die 'Schande' der Niederlage auslöschen und die beschämende Kränkung aufheben, die sie mit sich gebracht hatte. Für diese Rechte ist Deutschland „im Felde unbesiegt“ und nur durch Verrat um den Sieg gebracht worden. Die Schuld der Mächtigen, die das deutsche Volk in diesen Krieg getrieben hatten, wurde geleugnet, ebenso wie die eigene Schuld, die darin bestand, ihnen bereitwillig gefolgt zu sein und sich an den Gräueltaten des Krieges beteiligt zu haben. Diese abgewehrte Schuld wurde den Juden zugeschoben, die angeblich die Zerstörung Deutschlands im Sinn hatten und noch immer haben:

„So ist der Jude heute der große Hetzer zur restlosen Zerstörung Deutschlands. Wo immer wir in der Welt Angriffe gegen Deutschland lesen, sind die Juden ihre Fabrikanten, gleichwie ja auch im Frieden und während des Krieges die jüdische Börsen- und Marxistenpresse den Hass gegen Deutschland planmäßig schürte, solange, bis Staat um Staat die Neutralität aufgab und unter Verzicht auf die wahren Interessen der Völker in den Dienst der Weltkriegskoalition eintrat.“²⁵⁴

Die Juden hatten diesen Krieg angeblich verursacht und zugleich als „Judensoziz“²⁵⁵ den verräterischen „Dolchstoß“ organisiert, der zu Deutschlands Niederlage führte. Indem man den Juden die Schuld an der deutschen Misere zuschob, versuchte man sich von eigenen Schuldgefühlen zu entlasten, die nicht ins Bewusstsein treten sollten. Deshalb wurde der nächste Krieg als „Rassenkrieg“ geführt, der zu Deutschlands Sieg und zugleich zur Zerstörung des Judentums führen sollte.

Für Hitler und die Kerntuppen der Nationalsozialisten, die den Weltkrieg als Frontsoldaten erlebt hatten, ging dieser nie zu Ende. Die Kriegstraumatisierungen, die sie verursacht und zugleich erlitten hatten, fixierten sie an die Logik des sinnlosen militärischen Mordens. Ihnen ist die psychische Abrüstung nie gelungen, sie sind der „militarisierten Trauer“²⁵⁶ verfallen, die nach Rache für die eigenen Opfer schreit. Anstatt die Opfer, die der Krieg einem selbst und Anderen auferlegt hat, angemessen zu betrauern, müssen sie den Krieg endlos unter Wiederholungszwang in anderer Gestalt fortführen. Die nicht geweinten Tränen drängen dazu, statt ihrer immer neues Blut fließen zu lassen. Der Opfergang des Krieges kann nicht beendet werden. Für den Faschisten Hitler, den der Krieg hervorgebracht hat, gilt: „Es gibt nur zwei Möglichkeiten, wir werden Opferlamm oder Sieger.“²⁵⁷ Als sich die Niederlage Deutschlands auch im Zweiten Weltkrieg abzeichnen begann, äußerte Hitler im Führerhauptquartier: „Man kann den Tod nur mit dem Tod besiegen.“²⁵⁸ Je mehr die Nationalsozialisten und ihre Anhänger in diesem Krieg, den sie verursacht hatten, selbst dem Tod ins Auge sehen müssen, desto mehr sind sie bemüht zu demonstrieren, dass sie noch Herr über ihn sind, indem sie ihn wehrlosen Anderen millionenfach zufügen. Diejenigen, die zunehmend Opfer ihrer eigenen Politik werden, wollen das leugnen, indem sie zahllose Andere zu ihren Opfern machen. Die im Ersten Weltkrieg entfesselte destruktive industrialisierte Opferlogik feiert so auf potenzierte Art Triumphe. Um die Sinnlosigkeit von Opfern zu leugnen, wird eine Katastrophenpolitik organisiert, die Millionen unschuldiger Opfer auf die Schlachtbank führt und selbst zahllose Täter zu ihren Opfern macht.

²⁵⁴ Hitler: Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924, Hg.: E. Jäckel, Stuttgart 1980

²⁵⁵ Hitler: Mein Kampf. 204.-208. Auflage, München 1936, S. 702

²⁵⁶ Siehe hierzu Chaim F. Shatan: Militarisierte Trauer und Rachezeremoniell. In: P. Passet und E. Modena: Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht. München/Zürich 1987, S. 220ff

²⁵⁷ Zitiert nach Rudolph Binion: „Dass ihr mich gefunden habt.“ Stuttgart 1978, S. 47

²⁵⁸ Adolf Hitler: Monologe im Führerhauptquartier. Hg.: W. Jochmann, Hamburg 1980, S. 75

VI

Soziales Verhalten verlangt Opfer in Gestalt von Verzichtleistungen. Diese können letztlich nur akzeptiert werden, wenn für sie angemessene Entschädigungen gewährt werden, in Gestalt von materiellen Gratifikationen, von Anerkennung oder von Liebe. Menschenfreundliches Verhalten, das immer mit Versagungen verknüpft ist, muss sich auf irgendeine Art lohnen. Das verlangt gesellschaftliche Ordnungen, die als gerecht erfahren werden können. Wo das nicht der Fall ist, ist ihre Stabilität bedroht. Sigmund Freud hat 1927, kurz vor der Ära des Nationalsozialismus, hellseherisch erkannt, dass die Gesellschaft, in der er lebte, in allen sozialen Klassen ein mit sozialer Ungerechtigkeit verbundenes kulturfeindliches Potential zeigte, das selbst die Voraussetzungen jeder Kultur bedroht:

„Bei den Einschränkungen, die sich nur auf bestimmte Klassen der Gesellschaft beziehen, trifft man auf grobe und auch niemals verkannte Verhältnisse. Es steht zu erwarten, dass diese zurückgesetzten Klassen den Bevorzugten ihre Vorrechte beneiden und alles tun werden, um ihr eigenes Mehr von Entbehrungen los zu werden. Wo dies nicht möglich ist, wird sich ein dauerndes Maß an Unzufriedenheit innerhalb dieser Kultur behaupten, das zu gefährlichen Auflehnungen führen mag. Wenn aber eine Kultur es nicht darüber hinaus gebracht hat, dass die Befriedigung einer Anzahl von Teilnehmern die Unterdrückung einer anderen, vielleicht der Mehrzahl, zur Voraussetzung hat, und dies ist bei allen gegenwärtigen Kulturen der Fall, so ist es begreiflich, dass diese Unterdrückten eine intensive Feindlichkeit gegenüber der Kultur entwickeln, die sie durch ihre Arbeit ermöglichen, an deren Gütern sie aber zu geringen Anteil haben. Eine Verinnerlichung der Kulturverbote darf man bei den Unterdrückten nicht erwarten, dieselben sind vielmehr nicht bereit, diese Verbote anzuerkennen, bestrebt die Kultur selbst zu zerstören, eventuell selbst ihre Voraussetzungen aufzuheben. (sic! G.V.) Die Kulturfeindlichkeit dieser Klassen ist so offenkundig, dass man über sie die eher latente Feindseligkeit der besser beteiligten Gesellschaftsschichten übersehen hat. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass eine Kultur, welche eine so große Anzahl von Teilnehmern so unbefriedigt lässt und zur Auflehnung treibt, weder Aussicht hat, sich dauernd zu erhalten, noch es verdient.“²⁵⁹

Freuds Feststellung vernachlässigt auf problematische Art die Angehörigen der Arbeiterklasse, die sich, vor allem im Rahmen der Arbeiterbewegung, oft unter Einsatz ihres Lebens, gegen die soziale Barbarei gewehrt haben. Trotzdem hat sie ihre Aktualität nicht verloren. Die Krise einer als ungerecht erfahrbaren Ordnung kann dazu führen, dass sie abgelehnt und bekämpft wird, um dann durch eine bessere, gerechtere Ordnung ersetzt zu werden. Sie kann es aber auch mit sich bringen, wie der Nationalsozialismus zeigt, dass den bestehenden Verhältnissen auf andere, fatale Art der Krieg erklärt wird. Ihre Verneinung durch „radikale Verlierer“²⁶⁰ kann auch eine bessere Alternative ausschließen.

Zur Opferlogik des islamistischen Terrors

I

Die Entgleisung der Opferlogik in der Ära des Nationalsozialismus ist, wie dargestellt wurde, mit der Entfesselung des überkommenen Staatenkriegs verbunden. In diesem treten vom modernen Staat organisierte und unterhaltene Armeen im Felde gegeneinander an. Uniformierte Soldaten können dabei üblicherweise von Zivilisten unterschieden werden. Es

²⁵⁹ Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion. GW XIV, S. 333

²⁶⁰ Hans Magnus Enzensberger: Der radikale Verlierer. Der Spiegel 45/2005

lassen sich ein mit einer Kriegserklärung verbundener Kriegsbeginn und ein Ende der Kampfhandlungen ausmachen, das zu Friedensschlüssen zwischen den Krieg führenden Staaten führt. In einer neuen Art von Kriegen, die in der Gegenwart immer mehr an Bedeutung gewinnen, und vor allem mit den Mitteln des Terrors ausgetragen werden, gelten andere Regeln.²⁶¹ Diese Kriege werden nicht mehr von gegnerischen Staaten geführt, und in ihnen lassen sich Zivilisten und Soldaten kaum noch unterscheiden. Sie kennen keinen klar erkennbaren Anfang und kein eindeutig bestimmbares Ende. Ihre Konturen sind schwerer zu erfassen als im Staatenkrieg. Auch in dieser Art von Krieg erlangt eine Entgleisung der Opferlogik eine zentrale Bedeutung. Hierauf soll im Folgenden in der Perspektive einer psychoanalytisch orientierten Sozialpsychologie hingewiesen werden.²⁶²

Die „radikalen Verlierer“²⁶³ im Dienst des Nationalsozialismus organisierten ihre Vernichtungsaktionen, denen nicht nur Andere, sondern sie auch häufig selbst zum Opfer fielen, in Verbindung mit Kriegshandlungen im Staatenkrieg. Sie haben auf der psychologischen Ebene Verwandte in den fundamentalistischen Terroristen der Gegenwart, die in die neue Art von Kriegen verstrickt sind. Auch sie kann man als Opfer von Verhältnissen interpretieren, die sich dazu gedrängt fühlen, nicht nur das Leben Anderer, sondern auch das eigene Leben im Dienste einer Wunschwelt zu opfern. Die islamistischen Mörder sind häufig zugleich auch Selbstmörder, die eigene, mit schmerzlichen Niederlagen verbundene Kränkungen ungeschehen machen wollen – und sei es mit Hilfe eines als grandios verstandenen Abgangs aus dieser Welt. Ihr Handeln ist dabei nicht primär Ausdruck eines Kampfes der Kulturen, in dem eine östliche, vom Islam geprägte, und eine westliche, vom Christentum geprägte, Weltanschauung miteinander konfrontiert werden. Das Tun der militanten Fundamentalisten hat keineswegs primär religiöse Ursachen. In ihm kommen vielmehr vor allem Krisentendenzen und Verwerfungen einer von den ökonomischen Zwängen des Kapitalismus gestifteten Weltgesellschaft zum Ausdruck. Sie haben bei ihnen nur eine bestimmte Art der Verarbeitung gefunden, die auf eigentümliche Art an Elemente der religiösen Tradition anknüpft. In diesem Fundamentalismus kommt aber deshalb keineswegs vor allem eine konservative Fixierung an die Vergangenheit zum Zuge, er stellt vielmehr eine moderne soziale Bewegung dar, in der sich eine soziale Misere der Gegenwart niederschlägt.

Die im Westen im Untergrund aktiven fundamentalistischen Terroristen stammen, nach dem, was wir zum Beispiel über Terroristen des 11. September und andere Attentäter der letzten Jahre wissen, meist aus Lebenszusammenhängen, die sich der westlichen Kultur gegenüber zu öffnen versuchten.²⁶⁴ Sie waren in ihrer Jugend, bevor sie durch lebensgeschichtliche Krisen aus der Bahn geworfen wurden, meist an westlichen Lebensmodellen orientiert. Viele von ihnen haben im Westen gelebt und wurden dort auch für den Terrorismus rekrutiert. Nicht selten geht der Hinwendung von Männern arabischer Herkunft zum Terrorismus eine schmerzlich enttäuschte Liebe zu einer Frau aus dem westlichen Kulturkreis voraus. Extreme Militanz zeigen besonders Individuen westlicher Herkunft, die aus Abscheu gegen dessen

²⁶¹ Siehe hierzu Herfried Münkler. Die neuen Kriege. Reinbek 2004

²⁶² Befunde werden im Folgenden nur auf einer relativ allgemeinen Ebene vorgeführt, die Darstellung von konkreten historischen und politischen Zusammenhängen oder von Kulturen oder Subkulturen, die das Selbstmordattentat begünstigen, indem sie es glorifizieren, wird anderen Analysen überlassen. Der Text ist sozialpsychologisch orientiert, er stellt keine individuellen Schicksale dar. Seine Analysen basieren nicht auf eigenen empirischen Untersuchungen. Der Text will Interpretationshorizonte und Denkmodelle vorführen, die den Zugang zum Verständnis ihres Handelns erleichtern können.

²⁶³ Hans Magnus Enzensberger: Die radikalen Verlierer. Der Spiegel 45/2005

²⁶⁴ Zur Beziehung von fundamentalistischen Terroristen zum Westen siehe zum Beispiel: Werner Bohleber: Kollektive Phantasmen, Destruktivität und Terrorismus. Psyche 8, Stuttgart 2002. Peter Waldmann: Radikalisierung in der Diaspora. Wie Islamisten im Westen zu Terroristen werden. Hamburg 2009. Michael Wolfsohn: Anatomie des Terrors. Frankfurter Allgemeine Zeitung 2.6.2005

Lebensformen zum Islam konvertierten. Viele Terroristen haben im Westen, oder zumindest in westlich geprägten Schulen oder Hochschulen, eine Ausbildung erhalten, ohne die sie ihre Anschläge, die modernstes technisches Wissen verlangen, gar nicht durchführen könnten. Ihr gekannter Umgang mit Massenmedien verweist auf im Westen entwickelte Einsichten in deren Funktionsprinzipien. Die Angriffe der Terroristen gelten also einer westlichen Kultur, in die sie sich vergeblich zu integrieren versuchten. Dieses Schicksal teilen sie mit Vielen, die die Massenbasis des Terrors darstellen, als deren Sprachrohr sie sich verstehen.

Die nicht westlichen Anhänger des Terrorismus bestehen in erster Linie aus jungen Männern, denen die Organisationsformen des Ökonomischen in ihren Ländern, die vom Kapitalismus bestimmt sind, keine befriedigende gegenwärtige und zukünftige soziale Existenz sichern. Sie fühlen sich durch die moderne westliche Zivilisation, die ihre Lebensformen immer mehr durchdringt, vom sozialen Tod bedroht und wollen deshalb mit ihrem gewalttätigen Drohpotential erzwingen, dass sie endlich wahrgenommen und respektiert werden. Mit der gegenwärtigen Art von terroristischen Kriegen sympathisieren vor allem sozial entwurzelte junge Männer, die sich mit Hilfe rücksichtsloser Gewaltanwendung die Aufmerksamkeit und Anerkennung verschaffen wollen, an der es ihnen mangelt. Herfried Münkler schreibt in seinem Buch „Die neuen Kriege“ über diese jungen Männer:

„Ihr weitgehender Ausschluss von den Erwerbsmöglichkeiten der Friedensökonomie, Hunger oder zumindest doch die soziale Perspektivlosigkeit unter Friedensbedingungen treibt sie den Kriegsparteien von selbst in die Arme. Unter diesen Umständen wird der Krieg für die Jugendlichen nicht nur zur Chance, ihr physisches Überleben zu sichern, sondern auch zum Modus einer sozialen Anerkennung, die ihnen als Unbewaffneten niemals zuteilwürde. Dabei kann entweder der schnelle Zugang zu den Statussymbolen der westlichen Kulturindustrie im Mittelpunkt stehen oder der Kampf gegen den Siegeszug dieser Konsumgüter, wie er in den meisten Dschihad-Ideologien propagiert wird: Beiden auf den ersten Blick entgegengesetzten Motivationen ist das Versprechen von Prestige und Anerkennung gemeinsam.“²⁶⁵

Mit ihrem Drohpotential wollen diese Männer also nicht zuletzt ihr Selbst aufwerten, das durch die Erfahrung von ökonomischer und sozialer Überzähligkeit entwertet wurde. Sie suchen durch ihre Aktionen Zugang zu den ihnen sonst verwehrten Symbolen des Erfolgs in der westlichen Kultur, also zu möglichst viel Geld, teuren Autos und Kleidern oder dem Besitz von Frauen, mit denen man öffentlich erotische Attraktivität zur Schau stellen kann. Es ist auch möglich, dass sie Einstellungen zeigen, die diese Symbole radikal ablehnen, wie dies bei islamischen Fundamentalisten der Fall ist. Wichtig dabei ist, dass diese Fundamentalisten in ihrer rigiden Verweigerungshaltung zugleich auf negative Art an westliche Erfolgsmodelle fixiert bleiben und sich keineswegs von ihnen abgelöst haben. Die Fesselung an den Feind im Westen und seine Anhänger in ihren Ländern bestimmt entscheidend ihren Realitätsbezug. Die neuen Kriege werden in der Sphäre des Drogenhandels in Südamerika, von Piraten am Horn von Afrika, von räuberischen Banden in Schwarzafrika, von mafiosen Gruppen im Bereich des untergegangenen Sozialismus und auch von Propagandisten des Dschihad in den islamischen Ländern geführt. Die mit Opfern verbundene Zivilisierung, die die geltenden Arbeits- und Verkehrsformen abverlangt, lohnt sich in den Augen dieser kriegesischen Männer nicht, sie verschafft ihnen kein gegenwärtiges gutes Leben, keine gesicherte Zukunftsperspektive. Deshalb versuchen sie die etablierte Opferlogik außer Kraft zu setzen und sind bereit, dafür Opfer ihrer tödlichen Gewalt in Kauf zu nehmen.

²⁶⁵ Herfried Münkler: Die neuen Kriege, Reinbek 2004, S. 138

II

Die muslimischen Kämpfer unterscheiden sich von anderen neuen Kriegern dadurch, dass sie ihre besondere Bindung an die islamische Religion betonen und die Schreckensfigur des Selbstmordattentäters hervorgebracht haben, der bei seinen Aktionen nicht nur Andere, sondern auch sich selbst zum Opfer macht. Wie ist diese besondere Verbindung von Gewalt und Religion zu erklären? Welche Opferlogik bestimmt das Handeln dieser Gewalttäter? Diese Fragen lassen sich nicht zureichend beantworten, indem man die Begründungen zitiert, die diese Terroristen für ihr Handeln angeben. Die Begründungen, die Selbstmörder für ihr Tun liefern, unterscheiden sich, wie die Psychoanalyse aufgedeckt hat, von ihren entscheidenden Motiven, die ihnen meist unbewusst bleiben. Solche Fragen können untersucht werden, indem man den unbewussten Gehalt der Beziehung dieser Terroristen zur Religion entschlüsselt. Das Verständnis der unbewussten Strebungen, die ihre Beziehung zum Islam bestimmen, kann die geheimen Opfer- und Schuldzusammenhänge erhellen, in die diese Terroristen verstrickt sind. Sigmund Freud hat die Religion als universelle Neurose verstanden. Sie ist für ihn also Ausdruck eines kollektivierte seelischen Elends. Dieses kommt für ihn durch eine erzwungene Fixierung an infantile Wunsch- und Phantasiewelten zustande, oder ist als Ausdruck von Regressionen zu diesen zu verstehen, die durch Versagungen in der Gegenwart erzwungen werden. In dieser Perspektive lässt sich auch die latente psychologische Bedeutung dieser Form des religiösen Fanatismus besser verstehen. Der geheime Gehalt der religiösen Propaganda der islamistischen Terroristen enthält die seelischen Konflikte, die ihr Handeln undurchschaut antreiben.

In diesem Zusammenhang gilt es zu erkennen, dass ihre Propaganda für das Opfer im heiligen Krieg keineswegs nur ein Spezifikum des Islam ist. Zwar werden sie in ihrer Propaganda dadurch bestärkt, dass Mohammed im Koran als Vertreter einer im Krieg erfolgreichen Religion dargestellt wird, aber auch im Bereich des Christentums gibt es die Propaganda für das Opfer im 'heiligen Krieg'. Wer sein Leben in Kreuzzügen gegen die Heiden zu opfern bereit war, hatte, nach den Lehren der mittelalterlichen Kirche, besonders gute Voraussetzungen dafür, ins Paradies zu gelangen. Noch zu Beginn des Ersten Weltkrieges propagierten führende protestantische Theologen in Deutschland den „Jesu-Patriotismus“ in Gestalt der Bereitschaft, in der Nachfolge Jesu, der sein Leben am Kreuz geopfert hat, das Leben auf dem Schlachtfeld zu opfern. Und offensichtlich geht in den totalen Krieg der Nationalsozialisten die Bereitschaft von Vielen ein, ihr Leben für das „heilige Deutschland“ oder das „Tausendjährige Reich“ zu opfern. Der muslimische Selbstmordattentäter ist dem Westen sehr viel vertrauter, als man dies dort wahrhaben möchte.

Mit Hilfe einer aus traditionellen religiösen Versatzstücken zusammengebauten Ideologie, die eine auf extreme Weise emotional besetzte 'Gegenwelt' zusammenhalten soll, suchen die terroristischen Anhänger des Dschihad westliche Einflüsse auf Leben und Tod zu bekämpfen. Wie Elemente der Religion in diesen Kampf eingehen können, soll an einigen Beispielen angedeutet werden.

Die fundamentalistischen Terroristen wollen einen „heiligen islamischen Krieg“ entfachen. Gegen diesen „heiligen islamischen Krieg“ hat der amerikanische Präsident Bush zum militärischen „Kreuzzug“ aufgerufen, er hat also auch einen 'heiligen Krieg' proklamiert. Es erleichtert Kriege zu führen, wenn sie als 'Heilige Kriege' geführt werden können, deshalb ist dies fast immer der Fall.²⁶⁶ Die Gewalt, die als heilige im Krieg ausgeübt werden kann, erzeugt weniger Schuldgefühle, als die nicht in dieser Weise legitimierte, deshalb ist es

²⁶⁶ Siehe hierzu Gerhard Vinnai: Der Drang zur Gewalt – Zur Sozialpsychologie von Krieg und Terrorismus. Zeitschrift für kritische Theorie 22/23, Lüneburg 2006

einfacher, für sie eine breite Unterstützung im Krieg führenden Land finden. Dass Kriege als 'heilige Kriege' geführt werden, hat mit der Beziehung des Krieges zum Tötungstabu zu tun. Das Tötungstabu ist ein zentrales Tabu jeder Kultur. Dass man andere Menschen nicht töten darf, ist im Islam im Koran, im Judentum und Christentum in den Zehn Geboten Moses verankert. In diesen Weltreligionen soll das Tabu das Leben aller Menschen schützen. In religiös geprägten Gesellschaften ist das Tötungstabu heilig; auch in modernen Gesellschaften, die ihre sozialen Normen nicht mehr religiös begründen, wird dem Verbot, anderen Menschen das Leben zu rauben, ein herausragender Stellenwert für das menschliche Zusammenleben beigemessen. Auch in ihnen ist das Töten mit einem besonders bedeutsamen Tabu versehen. Zu seinem Schutz wird die Staatsgewalt eingesetzt, die es mit Hilfe der Polizei, von Gerichten und Gefängnissen verteidigt.

Im Staatenkrieg und im terroristischen Kampf aber wird das Tötungstabu aufgehoben. Es kommt sogar zu seiner Umkehrung, wenn von den Kämpfern gefordert wird: „Du sollst andere Menschen töten.“ Die Aufhebung eines heiligen Tabus verlangt besonders 'heilige' Begründungen, die allein seine Aufhebung zu rechtfertigen erlauben. Die heilige Regel darf nur außer Kraft gesetzt werden, wenn alles Heilige als extrem bedroht erscheint. Für die radikalen Muslime muss der Feind im Westen als Inkarnation des Teuflischen erscheinen, der die im Koran proklamierte heilige Religion und die mit ihm verknüpften Lebensformen bedroht. In gegenwärtigen westlichen Kulturen, die ihre Normen nicht mehr religiös begründen, muss die Aufhebung des Tötungstabus mit der Verteidigung ihrer höchsten, um Demokratie und Menschenrechte zentrierten kulturellen Werte begründet werden. Die Kriegspropaganda muss deshalb, um ihr Ziel zu erreichen, immer die hehren Ideale der Kämpfer betonen und zugleich vor 'Menschlichkeit' trüben.

Wo Kriege als heilige geführt werden, werden in der Psyche der Kriegführenden kollektivierte Spaltungsprozesse wirksam, die von religiösen Lehren begünstigt werden können. Sie erleichtern es, destruktive Regungen ungehemmt auszuleben, indem sie nur an Anderen wahrgenommen und im eigenen Lager geleugnet werden. In 'heiligen Kriegen' muss der Feind immer das teuflische Böse repräsentieren, während das eigene Lager immer als Verkörperung des reinen Guten erscheint. Der 'heilige Krieg' verlangt, dass Kriege immer als Notwehrakte gegen einen heimtückischen Feind erscheinen, der friedliebende Menschen dazu gezwungen hat, zu den Waffen zu greifen. Die 'heiligen Krieger' dürfen glauben, das Böse, dem der Feind verfallen ist, überwunden zu haben. Die eigene Zerstörungslust muss deshalb geleugnet und als abgespaltene auf den Gegner projiziert werden. Der islamistische Terror versteht sich als Tugendterror, der mit bestimmten religiös fundierten Reinheitsvorstellungen verknüpft ist.²⁶⁷ Eine reine, von falschen Begierden befreite Gemeinschaft von Männern soll die Welt von einer durch moralische Korruption und sexuelle Ausschweifung geprägten, materialistischen westlichen Zivilisation befreien. Dieser Reinheitswunsch dient nicht zuletzt einer 'narzisstischen Selbstreinigung', die einem bedrohten Selbstwertgefühl aufhelfen soll. Indem man Persönlichkeitsanteile ausstößt, die man am eigenen Selbst nicht akzeptieren kann oder will, vermag man sich selbst besser anzunehmen – das reduziert den Selbsthass und kann ein narzisstisches Hochgefühl verschaffen. Der Kampf der Islamisten richtet sich nicht zuletzt gegen westliche Vorstellungen von Frauenemanzipation, weil dem weiblichen Körper eine besonders bedrohliche Macht zur Verführung, Verunreinigung und Zerstörung zugeschrieben wird, weshalb er der strengen Kontrolle durch männliche Mächte bedarf. Die Gefährdung der Männer durch unkontrollierte weibliche Reize dient im sozialen Denken der Islamisten zugleich als Metapher für eine Gefährdung der Gesellschaft durch verführerische böse

²⁶⁷ Siehe hierzu und zum Folgenden: Werner Bohleber: Kollektive Phantasmen, Destruktivität und Terrorismus. Psyche 8, Stuttgart 2002

Mächte. Die Reinheitsvorstellungen der Terroristen verbinden sich mit der Zugehörigkeit zu einer idealisierten Gruppe von Männern, deren Mitglieder zu einer illusionären Einheit verschmelzen und dem Glauben anhängen, alles Böse aus sich ausgestoßen zu haben und es mit allen Mitteln an ihren Feinden bekämpfen zu müssen. Zwischen Reinheitsvorstellungen, die die eigenen destruktiven und sexuellen Triebregungen verleugnen helfen und der Gewalt gegen die, denen sie zugeschoben werden, kommt es so zu fatalen Wechselwirkungen. Die mit dem gemeinsamen Kampf verbundene Gruppenillusion der Einheit bringt das individuelle Gewissen ihrer Mitglieder zum Verschwinden. Es kann auf die Gruppe als Ganze oder deren religiöse Führer übertragen werden und erlaubt so mörderische Aktivitäten ohne besondere individuelle Schuldgefühle. Die Herstellung eines solchen Erlebens ist nicht allein durch Propaganda zu erreichen, sie fordert Ausbildungslager, in denen religiöse Indoktrination mit grausamen, die Aggression gegen Andere und das eigene Selbst schürende Initiationsriten verknüpft wird. Gebunden an den Führer und seine religiöse Lehren opfert der Selbstmordattentäter die Liebe zum Leben: Im Paradies soll es hierfür einen ausgleichenden Lohn geben.

Die vom Islamismus geforderte rigide Trennung von männlichen und weiblichen Lebenswelten begünstigt starre Geschlechterrollenstereotype. Eine 'männliche' Orientierung an physischer Stärke und harter, rücksichtsloser Kampfbereitschaft passt deshalb, nach der in der Männergruppe der Terroristen üblichen Einstellung, nicht zu Frauen. Durch eine solche Aufspaltung der Geschlechterrollen wird das Schwache, Weiche, Sensible dem Weiblichen zugeordnet, während Härte gegen Andere und sich selbst mit dem Männlichen assoziiert wird. Diese Aufteilung erschwert es Männern, an sich selber Gefühle der Hilflosigkeit, der Angst oder der Trauer zu akzeptieren und begünstigt damit die Bereitschaft, sich dem eigenen Leben und dem Leben Anderer gegenüber tendenziell gleichgültig zu verhalten.

III

Der Glaube an das religiöse Opfer verbindet sich mit einer Vorstellung von göttlicher Gerechtigkeit. Er verspricht in dieser oder einer anderen Welt Entschädigung durch eine göttliche Macht, die diese für die Verzichtleistungen gewährt, die die Härte des von ihr auferlegten Lebens und die Einhaltung der von ihr auferlegten sozialen Regeln verlangen. Ein im Sinne der Religion tugendhaftes Leben fordert die Überwindung von Wünschen und Bedürfnissen, die den Geboten widersprechen, die durch heilige Schriften auferlegt werden. Wer sie einhält, darf sich Gott nahe fühlen. Im Rahmen religiöser Kulthandlungen kann man religiösen Mächten mit Verzichten verbundene Opfer an Besitztümern darbringen, um sie dazu zu bewegen, die Wünsche der Opfernden zu erfüllen. Eine Extremvariante des Opfers stellt das Opfer des eigenen Lebens im heiligen Krieg dar, für das es im Jenseits die Belohnungen des Paradieses geben soll. Dieses Opfer fordert einen Glauben, der sich besonders gefestigt gibt, aber seinen Fanatismus insgeheim eher einem Unglauben verdankt, den er abwehren soll. Religiöser Fanatismus lässt immer darauf schließen, dass das Verhältnis zum eigenen Gott Störungen zeigt, die verleugnet werden müssen. Wie kann diese Feststellung, die schon Theodor Reik im Anschluss an Freud getroffen hat, begründet werden?²⁶⁸

Die gewaltbereite Intoleranz von Frommen gegenüber Angehörigen anderer Religionen oder Ungläubigen kann sich, wie die Geschichte zeigt, leicht mit monotheistischen Religionen, wie dem Islam und dem Christentum, verbinden. Im strengen monotheistischen Glauben gibt es nur einen, nämlich den eigenen Gott und damit nur seine Wahrheit und sein bindendes

²⁶⁸ Theodor Reik: Der eigene und der fremde Gott. Frankfurt/M 1972

Gesetz. Wo der eigene Gott, mit dem man identifiziert ist und an dessen Macht man deshalb teilhaben möchte, als alleiniger Herr der Welt gesehen wird, besteht die Gefahr der Intoleranz gegenüber denen, die ihn nicht akzeptieren wollen. Außerdem wächst der Schutz, den er verspricht, mit der überragenden Macht, die man diesem einzigen Gott zubilligt. Die Antike, die einen pluralistischen Götterhimmel kennt und es erlaubt, Schutz bei verschiedenen Göttern zu suchen, ist deshalb in religiöser Hinsicht toleranter.

Solche Intoleranz ist aber nicht nur häufig mit dem monotheistischen Glauben, sondern vor allem mit geheimen Zweifeln an ihm verbunden, die mit Hilfe von Fanatismus abgewehrt werden müssen. Diese Zweifel aber sind immer, mehr oder weniger ausgeprägt und meist eher unbewusst als bewusst, Teil des religiösen Glaubens. Deshalb gibt es keinen religiösen Glauben, der ganz frei von Intoleranz und Fanatismus ist. Wo nach der religiösen Lehre ein guter, gerechter Gott die Welt regiert, die Gläubigen aber in einer Welt voller Gewalt, Ungerechtigkeit und Einsamkeit existieren müssen, sind Zweifel an ihm kaum vermeidbar. Die Gläubigen müssten sich eigentlich einen anderen Gott wünschen, sie müssten diesen Gott eigentlich hassen, der ihnen häufig so Schlimmes auferlegt. Äußere, von religiösen Institutionen auferlegte Glaubenszwänge und die innere Angst vor Verzweiflung bei der Abweichung vom rechten Glauben können derartige Gotteslästerungen nie ganz zum Verschwinden bringen, sie werden allenfalls verdrängt und tabuisiert.

Der Islam zeigt eine besondere Intoleranz gegenüber Glaubenszweifeln, die er zugleich insgeheim fördert. Dem Koran zufolge sind die Ratschlüsse und Geheimnisse Allahs für den menschlichen Verstand nicht fassbar. Er erscheint als ein fremdartiger Gott, zumal er keinen Stellvertreter in Menschengestalt hat, wie ihn Jesus Christus im Christentum darstellt, der dort ein für Gläubige vorbildhaftes menschliches Denken und Handeln vorführt und so zwischen Gott und den Menschen vermittelt. An den unfassbaren Gott soll zugleich, dem Koran zufolge, rückhaltlos, ohne Misstrauen geglaubt werden. Eine solche naiv vertrauensvolle Beziehung zu einem vom menschlichen Verstand nicht erreichbaren Gott ist aber, vor allem unter dem Einfluss von Schicksalsschlägen, kaum vorstellbar. Diese produzieren nämlich unvermeidbar Zweifel an der Güte dieses Gottes und wecken Aggressionen gegen ihn. Diese Zweifel und Aggressionen müssen entschieden abgewehrt werden, wenn die Macht des religiösen Glaubens und der religiösen Institutionen nicht bedroht werden soll. Dies geschieht durch sozialen Zwang, der vor allem mit der Wirkmacht religiöser Rituale verbunden ist. Allah, von dem man sich kein Bild machen kann und darf, ist für die Gläubigen nicht ausdeutbar, aber die von ihm geforderten Glaubensrituale, die sein Prophet Mohammed übermittelt hat, sind recht eindeutig. Wer sie als Gläubiger gewissenhaft ausführt, kann auf Gott bezogene Grübelzwänge und gegen ihn gerichtete Aggressionen aus dem Bewusstsein verbannen, die zu massiven Schuldgefühlen führen müssten. Wer sie, wie gefordert, ausführt, demonstriert damit seinen Gehorsam gegenüber Allah und kann darum mit seiner Güte rechnen, auch wenn er ihn nicht verstehen kann. Den Kern dieser Rituale bilden die „Fünf Säulen“ des Islam: das öffentliche Aussprechen des Glaubensbekenntnisses, das fünfmalige Beten am Tag, das Fasten während des Ramadan, die Unterstützung von Bedürftigen und die Pilgerfahrt nach Mekka. Die gläubigen Muslime haben diese rituellen Pflichten zu erfüllen, sie können sich davon den Schutz ihres Gottes und ihrer Glaubensgemeinschaft erhoffen.

Freud hat die Religion als „universelle Zwangsneurose“²⁶⁹ bestimmt, die nach ähnlichen Regeln funktioniert wie die individuelle Zwangsneurose. Der Zwangsneurotiker wehrt quälende Zweifel – die insgeheim immer Zweifel an der eigenen Liebe und der Liebe Anderer sind –, Aggressionen gegen äußerliche und im Über-Ich verinnerlichte Autoritäten, ebenso

²⁶⁹ Sigmund Freud: Zwangshandlungen und Religionsübungen. GW VII, S. 129ff

wie verbotene sexuelle Triebregungen mit Hilfe von Ritualen ab. Er muss zwanghaft bestimmte Handlungen vollziehen oder Gedanken wiederholen, wenn er nicht von Ängsten überwältigt werden will. Diese psychologische Logik sieht Freud auch im Bereich religiöser Rituale am Werk. Religionen, wie der Islam oder auch das Judentum, die der Einhaltung von Ritualen eine überragende Bedeutung zumessen, lassen demnach darauf schließen, dass sie voll von verleugneten Glaubenszweifeln und tabuisierten ambivalenten Einstellungen gegenüber ihrem Gott sind, der ihnen kein einfaches Schicksal auferlegt.

Es ist unmöglich, die abgewehrten Glaubenszweifeln, gegen die Rituale zur Geltung gebracht werden, ganz zum Verschwinden zu bringen. Sie können allenfalls durch Verdrängung unbewusst gemacht werden. Das derart Abgewehrte kann wiederkehren – durch Projektion auf die Andersgläubigen und Ungläubigen. Sie haben, indem sie den eigenen Glauben offen ablehnen, die verpönten Glaubenszweifeln zu repräsentieren, die am eigenen Selbst nicht toleriert werden können, auf sie kann der geheime Hass auf den eigenen Gott verschoben werden. Das, was am eigenen Gott, der die Welt so schlecht regiert, insgeheim gehasst wird, kehrt in den teuflischen Zügen wieder, mit der die auf Leben und Tod zu bekämpfenden Feinde Gottes ausgestattet werden. Wo soziale Krisensituationen zu Identitätskrisen führen, die den überkommenen Glauben infrage stellen, auf den man zur psychischen Stabilisierung zugleich jedoch noch angewiesen ist, kann der eigene latente Unglaube auf fanatische Art an realen oder scheinbaren Feinden des eigenen Lagers bekämpft werden. Der gegenwärtige muslimische Fanatismus ist aus diesem Grund kaum ein Ausdruck eines wirklich gefestigten Glaubens, er ist viel eher Ausdruck einer durch die Macht der modernen westlichen Kultur verursachten tiefen Krise des Islam bzw. der Gesellschaften, denen er zuzurechnen ist. Er resultiert aus dem verbissenen Festhalten an Glaubensnormen und mit ihm verbundenen Verhaltensregeln, die unter dem Einfluss der modernen westlichen Kultur bereits weitgehend unterminiert sind. Die westliche Kultur, die kapitalistischen Konsumismus und Aufklärung verbindet, hat die religiösen Traditionen bereits aufgeweicht, die man zu verteidigen vorgibt.

IV

Es gibt nicht nur den islamischen Fundamentalismus, Formen des religiösen Fundamentalismus finden weltweit Zulauf. Nicht zuletzt in den Vereinigten Staaten gewinnen protestantisch begründete fundamentalistische Einstellungen zunehmend an Einfluss. Die gegenwärtig bedrohlich anwachsende Macht der rechten „Tea-Party - Bewegung“, die teilweise faschistoide Züge trägt, verdankt sich nicht zuletzt dem Einfluss ihrer fundamentalistischen christlichen Strömungen. In der Politik der Bush-Administration kamen nicht nur ökonomische und geostrategische Interessen der amerikanischen Weltmacht zum Ausdruck, in sie gingen auch fundamentalistische Einstellungen ein, deren sie sich zumindest aus strategischen Gründen bediente. Der von Bush proklamierte „Kreuzzug“ gegen den Terrorismus oder sein Aufruf zum Kampf gegen die „Achse des Bösen“ entsprechen fundamentalistischem Denken. Hier wird die Welt in Gut und Böse, in die Mächte des Lichts und die Mächte der Finsternis eingeteilt, wobei letztere, unter der Regie eines von Gott gesegneten Amerika, vernichtet werden sollen. Die Verknüpfung der amerikanischen Politik mit fundamentalistischem Denken erleichtert es, dass auch sie eine Tendenz zum Einsatz von Terror zeigt. Nicht nur in der groben Verletzung von Menschenrechten und den mit ihrer Missachtung verbundenen Misshandlungen von gefangenen gegnerischen Kämpfern durch Angehörige der US-Streitkräfte kommt dies zum Ausdruck. Wo politische Regime beziehungsweise ihre Führerfiguren unter Missachtung des Völkerrechts, das Angriffskriege verbietet, wie im Fall des zweiten Golfkrieges gegen den Irak, mit offensiven militärischen Mitteln liquidiert und Bevölkerungen durch permanenten militärischen Druck massiv eingeschüchtert werden sollen, kann man von Terror sprechen. Überhaupt hat das, was im

Kosovokrieg, beim westlichen Militäreinsatz in Afghanistan oder in beiden Golfkriegen in der jüngsten Vergangenheit als Krieg in Erscheinung trat, nur noch wenig mit dem zu tun, was man früher darunter verstand. Die westliche militärtechnische Überlegenheit führte dort zu höchst einseitigen Zerstörungsaktionen, die wenig mit dem Kriegsgeschehen vergangener Epochen zu tun hatten, bei denen die Soldaten beider Seiten in ähnlichem Maße um ihr Leben fürchten mussten. Erst die Erfahrung einer extrem kränkenden Hilflosigkeit gegenüber der überwältigenden Macht des modernen militärtechnischen Terrors verschafft dem konspirativen Terror ein aus Hass und Verzweiflung geborenes breites Feld von Anhängern und Sympathisanten. Traumatisch wirkende Erfahrungen mit westlich orientierten, hochgerüsteten Kriegsmächten in Palästina, in Afghanistan oder im Irak gehen in deren Akzeptanz einer terroristischen Gewalt ein, die sehr stark mit Racheimpulsen verknüpft ist. Diese kann teilweise mit Strategien einer 'asymmetrischen Kriegsführung' verbunden werden. Beide Formen des Terrors, der westliche und der muslimische, sind aufeinander bezogen und arbeiten sich gegenseitig in die Hände.

In den fundamentalistischen Zügen der rechten Strömungen der amerikanischen Politik manifestiert sich eine Krise der amerikanischen Gesellschaft. Eine anhaltende Rezession, der Zerfall der ökonomischen Basis der Mittelschichten, weitverbreitete Armut, oder die Gewalt in den Städten sorgen bei Amerikanern für eine tief sitzende, wenn auch häufig verleugnete Verunsicherung. Dass im „Land der unbegrenzten Möglichkeiten“ für Viele eine Zukunft mit höchst begrenzten Möglichkeiten droht, sorgt für ein verbreitetes Unbehagen. Ungelöste gesellschaftliche Probleme, denen gegenüber die Einzelnen sich als ohnmächtig erfahren, produzieren bei Vielen eine aus ängstigender Hilflosigkeit resultierende Überanpassung an das, was Macht ausstrahlt und damit Sicherheit verspricht. Die Bedrohung, keineswegs nur durch den Terrorismus, die seit dem 11. September als real erfahren werden kann, sondern auch die durch den sozialen Tod in der Konkurrenzgesellschaft, kann dazu führen, dass man, um seine gefährdete 'innere Sicherheit' zu stabilisieren, einer machtvoll auftrumpfenden Nation angehören möchte, die ihre Feinde mit allen Mitteln in die Schranken zu verweisen vermag. Untersuchungen zeigen, dass die Zustimmung zu militärischer Überrüstung und einer rücksichtslosen Politik der Stärke bei denen zu wachsen vermag, die sich im eigenen Alltag verunsichert fühlen.²⁷⁰

Die Aggressionen, die durch vielfältige narzisstische Kränkungen in den Rivalitätskonflikten des Alltags aufgeladen werden, können, wo sie nicht in den Kampf um notwendige soziale Veränderungen eingehen, leicht auf Außenfeinde verschoben werden, die dann als besonders bedrohlich erscheinen. Wenn eine Gesellschaft ihre Konflikte nicht auf rationale Art so austrägt, dass soziale Verbesserungen eintreten, tendiert sie dazu, sie nach außen zu verlagern. Weltweite Missstände sorgen dafür, dass sich vielerorts unschwer fragwürdige Charaktere in Machtpositionen und abstoßende verhetzte Populationen finden lassen, mit denen sich das Bedürfnis nach einem Feind verknüpfen lässt. Eine Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung ließ sich von ihrer Regierung einreden, dass es eine direkte Verbindung zwischen dem Regime Saddam Husseins und dem fundamentalistischen Terrorismus gab, obwohl hierfür keinerlei Beweise vorlagen. Das war Ausdruck der Tatsache, dass sich in der Psyche von Vielen die emotionalen Besetzungen von Krieg und Terrorismus untrennbar verwoben haben: Die Destruktivität in der eigenen Psyche, die auf alle projiziert wird, die als Feind des eigenen Lagers gelten können, sorgt für die phantasierte Verwandtschaft aller und alles Bösen. Das Befinden, dass man sich durch gesellschaftliche Mächte im eigenen Land während einer sozialen Krise in besonderer Weise in seiner Existenz bedroht fühlt, kann nach außen verschoben werden und in einem Weltbild wiederkehren, in dem sich alle Mächte der

²⁷⁰ Siehe hierzu Dieter Senghaas: Abschreckung und Frieden. Frankfurt/M 1981, S. 171ff

Finsternis gegen 'Gottes eigenes Land' verschworen haben. Das begünstigt den Ruf nach einer Regierung, die sie mit aller Härte aus der Welt schaffen soll. Eine solche Härte produziert notwendig Opfer, nicht nur unter den zu Feinden Erklärten, sondern auch unter denen, die sie unter Einsatz ihres Lebens bekämpfen sollen. Mit dem nicht unwahrscheinlichen Scheitern der Obama-Administration würde eine solche Katastrophenpolitik in den Vereinigten Staaten verstärkt an Einfluss gewinnen.

V

„Warum gibt es eigentlich nicht noch mehr Terrorismus?“ Der Soziologe Norbert Elias hat in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts diese Frage aufgeworfen, die ihm bei der Auseinandersetzung mit dem Terrorismus als zentral erschien. Seine Frage bezog sich auf damalige Varianten des linken Terrorismus. Auch hinsichtlich des gegenwärtigen fundamentalistischen Terrorismus darf die verwunderte Frage von Norbert Elias gestellt werden. Nach Feststellungen der UNO leiden heute ca. 1 Milliarde Menschen ständig an Hunger, ungefähr Zehntausend von ihnen kommen täglich durch ihn zu Tode. Millionen und Abermillionen Menschen sind weltweit ohne Erwerbsarbeit, sie können sich, ökonomisch betrachtet, als überzählig erleben. Viele sind in sehr unsicheren Beschäftigungsverhältnissen in Schattenwirtschaften tätig, auch sie existieren in psychisch belastenden prekären sozialen Situationen. Auch diejenigen, die einen 'Normalarbeitsplatz' besitzen, werden dadurch bedroht, dass sie fürchten müssen, in eine solche Lage zu geraten. Die Forschung hat gezeigt, welche fatalen Folgen die Arbeitslosigkeit bzw. sehr unsichere, schlecht bezahlte Arbeit für die Betroffenen haben kann. Die kulturellen Traditionen, in denen Menschen bisher existiert haben, werden heute häufig von einer industrialisierten westlichen Massenkultur niedergewalzt. Viele Menschen, nicht zuletzt auch in den hoch entwickelten westlichen Gesellschaften, fühlen sich heute ohnmächtig gegenüber gesellschaftlichen Großorganisationen, wie dem Staat oder multinationalen Unternehmen. Sie fühlen sich als winziges Rädchen in einem anonymen sozialen Getriebe und als eine oder einer unter zahllosen austauschbaren Anderen. Gesellschaftliche Zustände oder Entwicklungstendenzen sorgen dafür, dass sich in unserer Welt sehr viele Menschen als vom sozialen Tod bedroht erfahren müssen. Für sie scheint zu gelten, was Bertold Brecht in seinem „Großen Dankchoral“ singen lässt: „Es kommt nicht auf euch an / und ihr könnt unbesorgt sterben.“ Ist es da ein Wunder, dass manche in solchen Lebenslagen vor ihrem Verschwinden im Nichts den Drang verspüren, dieser Welt den Krieg zu erklären und ihre Ohnmachtserfahrungen dadurch zu kompensieren, dass sie ihre Mitmenschen in Angst und Schrecken versetzen? Das Handeln der jugendlichen Amokläufer an Schulen und Universitäten oder das von palästinensischen Terroristen hat sicher mit dieser Erfahrung zu tun.

Emil Durkheim, der Stammvater der soziologischen Selbstmordforschung, hat schon im 19. Jahrhundert festgestellt, dass Selbstmord als Konsequenz von sozialer Anomie begriffen werden kann.²⁷¹ Mit gesellschaftlichen Krisentendenzen verbundene soziale Veränderungen, besonders solche, die die integrierende Funktion von überkommenen Macht- und Autoritätsstrukturen erschüttern, können ihm zufolge Selbstmorde begünstigen, indem sie zur sozialen Desintegration des Einzelnen führen. In der Nachfolge von Durkheim hat die Soziologie immer wieder auf die gesellschaftlichen Ursachen des Selbstmords hingewiesen, vor allem auf solche, die in sozialer Entwurzelung begründet sind. Die Neigung zum Selbstmord ist aber nicht schlicht aus gegenwärtigen sozialen Verhältnissen abzuleiten, auch wenn Suizidente sie häufig als Begründung ihres Handelns angeben. Traumatisch wirkende Überwältigungen und Verluste in der Vergangenheit, die häufig unbewusst geworden sind,

²⁷¹ Emil Durkheim (1897): Der Selbstmord. Frankfurt/M 1987

gehen, wie die Psychoanalyse deutlich gemacht hat, in die Selbstmordneigung ein. Sie bestimmen unterschwellig das gegenwärtige Erleben der sozialen Realität mit. Unbewältigte Trennungen von Liebesobjekten der Vergangenheit können sich beim Selbstmörder mit gegenwärtigen Erfahrungen der Ausgrenzung oder auch dem Verlust von Hoffnungen verbinden, die mit dem Scheitern von Halt gebenden Utopien verbunden sind. Die traumatischen Erfahrungen der Vergangenheit erhalten in der Gegenwart nachträglich ein besonderes Gewicht durch Verhältnisse, die das Leben unerträglich beschweren. Vergangene lebensgeschichtliche Traumatisierungen gewinnen wieder an Bedeutung, wenn sie durch gegenwärtige Erfahrungen reaktiviert werden. Frühere Fixierungen an traumatische Erfahrungen bleiben auch deshalb bestehen, weil belastende Situationen in der Gegenwart ihnen entgegenkommen und sie dadurch stabilisieren. Die seelischen Störungen, die zum Selbstmord führen, stellen auch nicht nur eine Kapitulation vor einer überwältigenden sozialen Realität dar, sie enthalten auch einen Protest gegen sie. Indem sie die Anpassung an die Realität verhindern, beinhalten sie deren Kritik, die freilich nur eine falsche Ausdruckform gefunden hat, deren geheimen Sinn der Selbstmörder nicht begreifen kann.

Der terroristische Selbstmordattentäter findet für seine Schreckenstat besondere Aufmerksamkeit, weltweit beschäftigen sich die Medien unter großem Publikumsinteresse mit ihm. Sein Handeln erlangt auch bei denen, die es ablehnen, wegen seiner Unheimlichkeit eine Art Faszination. Das Unheimliche aber ist, wie Freud aufgezeigt hat, uns meist durchaus heimlich vertraut.²⁷² Der Mörder, der Andere und zugleich auch sich selbst ermorden will, ist, wie noch gezeigt werden soll, in jedem Selbstmörder tendenziell enthalten. Und eine Neigung zum Selbstmord ist, auch wenn sie zumeist unbewusst bleibt, kaum jemandem ganz fremd. Nach Freuds revolutionärer Einsicht ist das psychisch scheinbar völlig von der Normalität Abweichende nur eine besondere Variante von dieser. Beide unterscheiden sich, wie er deutlich gemacht hat, nur quantitativ voneinander. Der spektakuläre Selbstmordattentäter ist auf der psychologischen Ebene ein Verwandter der Selbstmörder, die stiller aus der Welt scheiden und mit ihrer Tat nur ihre Angehörigen und Freunde provozieren: Beide gehorchen ähnlichen seelischen Zwangsmechanismen. Nicht nur die große Geste des Selbstmordattentats, jeder 'gewöhnliche' Selbstmordversuch, hat fast immer einen auf andere Menschen bezogenen demonstrativen Zug, der Aufmerksamkeit erzwingen soll.²⁷³ Jährlich gibt es, nach Feststellungen der Weltgesundheitsorganisation, auf der Welt circa eine Million Selbstmörder, in Deutschland ungefähr zehntausend. Die Zahl der Selbstmordversuche, die nicht mit dem Tod enden, übersteigt diese Zahlen um das Zehnfache. Der Selbstmord tritt in unserer Gesellschaft in anderer Gestalt, ohne dass man dies zur Kenntnis nimmt, sogar als Massenphänomen auf. Karl Menninger hat darauf in seinem Werk „Selbstzerstörung“²⁷⁴ hingewiesen, einem leider heute viel zu wenig beachteten Klassiker der psychoanalytischen Selbstmordforschung. „Chronischer Selbstmord“, bei dem der Angriff tendenziell dem ganzen Selbst gilt, tritt ihm zufolge z.B. in Verbindung mit Formen der Askese – man kann dabei an die Magersucht denken –, bei bestimmten neurotischen Erkrankungen, Drogenabhängigkeit oder asozialem Verhalten auf. Die von ihm Betroffenen machen gewissermaßen auf schleichende Art Selbstmord. Von „fokalem Selbstmord“, bei dem der zerstörerische Angriff nur einem Teil des Körpers gilt, kann man, Menninger zufolge, bei Selbstverstümmelungen, unnötigen Operationen, absichtlichen Unfällen oder bei Impotenz und Frigidität reden. Die Selbstzerstörung ist demnach keine Spezialität orientalischer Terroristen, sie ist ein wesentlicher Teil auch der westlichen Kultur, in der diese weniger auffälligen Formen der

²⁷² Siehe hierzu Freud: Das Unheimliche. GW XII

²⁷³ Siehe hierzu Erwin Stengel: Selbstmord und Selbstmordversuch. Frankfurt/M 1969

²⁷⁴ Karl Menninger: Selbstzerstörung. Frankfurt/M 1978

Selbstvernichtung weit verbreitet sind. Durch ihre masochistische Sexualisierung können sie sogar mit einem geheimen Lustgewinn verbunden sein, der sie verfestigt.²⁷⁵

Die Verbindung von Mord und Selbstmord, die der Selbstmordattentäter offen zeigt, geht in die Psychodynamik jedes Selbstmordes und anderer Formen der Selbstzerstörung ein. Warum das so ist, kann im Rahmen dieses Textes, der sozialpsychologisch orientiert ist und keine klinische Psychoanalyse vorführen will, nur auf vereinfachende Art dargestellt werden. Er vermag nur auf zentrale psychische Dimensionen des Selbstmordes hinzuweisen. Der Selbstmord verbindet, worauf zuerst Freud und im Anschluss an ihn auch Karl Abraham, Karl Menninger und andere hingewiesen haben, den Wunsch zu sterben, unbewusst mit dem Wunsch, den Anderen zu töten und zugleich mit dem Wunsch, von ihm getötet zu werden.²⁷⁶ Der Drang, durch den Tod den schmerzlichen Widersprüchen der inneren und äußeren Realität zu entkommen, verknüpft sich beim Selbstmörder mit Mordimpulsen, die ursprünglich einem äußeren Objekt galten und dann gegen das eigene Selbst gewendet wurden. Das gehasste Objekt, in Gestalt elterlicher oder ihnen nachfolgender Objekte, wird durch Introjektion in die eigene Psyche hinein genommen: Es wird damit zum Teil des eigenen Selbst. Der mörderische Hass, der ihm galt, weil es traumatisierende seelische Verletzungen verursacht hat, wird damit zum Selbstmordimpuls, der das eigene Selbst vernichten will. Freud formuliert:

„Wir wussten zwar längst, dass kein Neurotiker Selbstmordabsichten verspürt, der solche nicht von einem Mordimpuls gegen andere auf sich selbst zurückwendet, aber es blieb unverstündlich, durch welches Kräftespiel eine solche Absicht sich zur Tat durchsetzen kann. Nun lehrt uns die Analyse der Melancholie, dass das Ich sich nur töten kann, wenn es durch die Rückkehr der Objektbesetzung sich selbst wie ein Objekt behandeln kann, wenn es die Feindseligkeit gegen sich richten darf, die einem Objekt gilt und die die ursprüngliche Reaktion des Ichs gegen Objekte der Außenwelt vertritt.“²⁷⁷

Der Hass gegen Objekte, die in das Über-Ich introjiziert wurden, lädt als Gegenbewegung die Aggression des Über-Ichs gegen das Ich auf. Die Grausamkeit des Über-Ichs ist also vom Hass auf die in ihm enthaltenen verinnerlichten Objekte abhängig.²⁷⁸ Ein grausames Über-Ich produziert extreme Schuldgefühle, in Gestalt der Selbstentwertung und Selbstmisshandlung, und kann mit einer übersteigerten, das Selbst zerstörenden Gehorsamsbereitschaft verbunden sein, die aus der Angst resultiert, die Liebe oder den Schutz der verinnerlichten Autorität zu verlieren. Die Mordwünsche gegen Objekte, die das Über-Ich in sich aufnimmt, können in den Selbstmord treiben. Dies nicht nur wegen der erörterten Introjektion, „sondern auch, weil nur Mord im Unbewussten die Todesstrafe rechtfertigt, sogar wenn beide dem Selbst zugefügt werden.“²⁷⁹ Der Selbstmord kann in diesem Zusammenhang als eine Art Sühneopfer des Ich gegenüber dem Über-Ich interpretiert werden. Der Freud-Schüler Rado bemerkt zu dieser Unterwerfungsgeste des Selbstmörders: „Es ist, als ob das melancholische Ich zu seinem

²⁷⁵ Siehe hierzu S. _____ dieses Buches

²⁷⁶ Siehe hierzu Freud: Trauer und Melancholie. GW X. Karl Abraham: Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido. In: Gesammelte Schriften Band II, Frankfurt/M 1972. Karl Menninger: Selbstzerstörung. Frankfurt/M 1978

²⁷⁷ Freud: Trauer und Melancholie. GW X, S. 184. Freud sieht beim Selbstmörder die Introjektion von gehassten Objekten. Die heutige Psychoanalyse würde vor allem bei frühen Introjektionen von einer solchen von Teilobjekten ausgehen, die sich noch nicht auf die gesamte Person z.B. der Eltern beziehen. Im Folgenden wird aber weiterhin vereinfachend von Objekten gesprochen.

²⁷⁸ Siehe S. _____ dieses Buches

²⁷⁹ Menninger a. a. O., S. 79

Über-Ich sagen würde: Ich nehme alle Schuld auf mich, unterwerfe mich jeder Strafe, ja, ich biete mich selbst durch meine Verzichtleistung auf die vegetative Selbstfürsorge als Sühneopfer dar, wenn du dich nur wieder meiner annimmst und lieb zu mir bist.“²⁸⁰ Diese Art der Unterwerfung ist aber keineswegs frei von der Aggression des Ichs gegen das Über-Ich, weil mit dem Selbstmord nicht nur das Ich, sondern auch das Über-Ich zerstört wird.

Derartige Gedanken lassen sich mit Selbstmordattentätern verbinden. Der soziale Tod, der den entwurzelten jungen Männern in gesellschaftlichen Krisensituationen droht, kann bei ihnen die Angst wecken, von verinnerlichten familiären Schicksalsmächten aus der Kindheit verlassen oder wegen Misserfolgs bestraft zu werden.²⁸¹ Diese verinnerlichten Schicksalsmächte, die sich unbewusst mit den die äußere Realität bestimmenden Mächten verbinden können, erscheinen im religiösen Bewusstsein als göttliche Mächte. Die Bedrohung der eigenen psychischen und sozialen Existenz durch die als göttlich erscheinenden Mächte erzeugt einen Hass auf sie, der zur psychischen Entlastung projektiv auf die zu Feinden Erklärten verschoben werden kann. Zugleich kann der Wunsch nach einer Versöhnung mit den inneren Objekten aus der Kindheit – und damit zugleich auch mit den göttlichen Mächten der Religion – den Drang wecken, ihnen als guter Sohn das eigene Leben und das Leben Anderer im terroristischen Attentat als Opfer darzubringen. Um den belastenden Schuldgefühlen zu entkommen, die mit dem Hass auf äußere und innere Mächte verbunden sind, erklärt man einem Feind so den Krieg, dass man in ihm Opfer werden muss. Man handelt ähnlich wie Amokläufer, die so grausame Taten begehen, dass sie danach dem Selbstmord, als einer Art Sühne für ihre Tat, nicht ausweichen können. Das erleichtert es ihnen, den Selbstmord auszuführen, der schon vor der grausamen Tat bewusst oder unbewusst gewünscht wurde.

Der Hass auf die ursprünglich äußeren und dann zum Teil des eigenen Selbst gewordenen Objekte kann auch wieder nach außen verschoben werden. Ein grausames, im Innern wirkendes Über-Ich kann externalisiert werden. Der Hass, der inneren Objekten gilt, erscheint dann als Hass auf einen äußeren Feind, der einen auf grausame Art bedroht und zu vernichten bestrebt ist. Indem man ihn mit allen Mitteln bekämpft, und er mit tödlicher Gewalt antwortet, kann man sich zugleich unbewusst auch selbst einen Krieg erklären, der tödlich endet. Unter der Einwirkung eines realen Feindes, auf den die eigene Destruktivität projiziert wird, kann man sein Leben verlieren. Der Gegner, dessen grausames Phantasma von eigenen Aggressionen lebt, kann so den eigenen geheimen Wunsch erfüllen, getötet zu werden. Wenn man gegen ihn im Kampf fällt, kann man so insgeheim den eigenen Selbstmord bewerkstelligen, ohne sich dessen bewusst sein zu müssen. Dies dürfte einer der Gründe sein, warum während Kriegen die Selbstmordrate sinkt.

Wo der Tod, den der Feind bringt, heimlich gewünscht wird, kann man ihn auch durch das eigene, heroisch erscheinende Selbstopfer als Kämpfer vorwegnehmen, das dem Feind die Chance zur Tötung nimmt. Dies entspricht der psychischen Logik des Selbstmordattentäters. Die Attentate der Selbstmordattentäter müssten wegen ihrer Grausamkeit eigentlich die Vernichtung durch den Feind provozieren. Der Selbstmordattentäter nimmt seine Tötung durch den Feind gewissermaßen vorweg, indem er sich bei seinem Angriff selbst tötet. Er kann sich so einbilden, über den Feind zu triumphieren und Herr der Situation zu sein und darüber hinaus auch noch im Jenseits für seinen opferbereiten Mut seinen Lohn zu erhalten.

²⁸⁰ Rado: Das Problem der Melancholie. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. 1934, S. 442. Zitiert nach Benigna Gerisch: Suizidalität bei Frauen. Tübingen 1998, S. 162

²⁸¹ Siehe hierzu S. _____ dieses Buches

Dabei hat er, durch seine Art zu kämpfen, wahrscheinlich vor allem seinen Selbstmord erleichtert.

VI

Für Freud bedeutet der Selbstmord eine Regression zum „primären Narzissmus“²⁸². Belastende Besetzungen von äußeren Objekten, die besonders ambivalente Züge tragen, weil sich Liebe und Hass in ihnen mischen, weicht der Selbstmörder, Freud zufolge, aus, indem er sich selbst zum Objekt macht, zu einem Objekt aber, in das der abgelehnte Andere aufgenommen wurde. So wird die narzisstische Identifizierung mit dem Objekt zum Ersatz der Beziehung zu ihm, was zur Konsequenz hat, dass diese Beziehung, trotz des besonderen Konflikts mit der geliebten Person, nicht aufgegeben werden muss. Das kann verheerende Folgen haben: „So ist bei der Regression von der narzisstischen Objektwahl das Objekt zwar aufgegeben worden, aber es hat sich doch mächtiger erwiesen als das Ich selbst. In den zwei entgegengesetzten Situationen der äußersten Verliebtheit und des Selbstmordes wird das Ich, wenn auch auf gänzlich verschiedenen Wegen, vom Objekt überwältigt.“²⁸³ Eine gestörte, die Triebbefriedigung behindernde Beziehung zum Objekt besorgt also für Freud einen narzisstischen Rückzug mit fatalen Konsequenzen.

Die narzisstische Problematik, die für Freud gewissermaßen etwas Sekundäres ist, wird für einen verbreiteten neueren Theorieansatz zur Erklärung der Selbsttötung, wie er besonders von Heinz Henseler vertreten wird, zu etwas Primärem.²⁸⁴ Für Henseler ist der Selbstmord vor allem Ausdruck einer narzisstischen Krise, wobei der Begriff des Narzissmus anders gefasst wird als bei Freud. Für Henseler

*„[...] versteht die Psychoanalyse heute unter Narzissmus oder narzisstisch die verschiedenen Zustände des Selbstwertgefühls, der affektiven Einstellung des Menschen zu sich selbst. Ist diese realitätsgerecht, spricht man von einem gesunden Narzissmus, ist sie es nicht, von narzisstischer Störung. Die narzisstische Störung kann sich in einem übertriebenen Selbstgefühl ebenso wie in einem übertriebenen Minderwertigkeitsgefühl äußern.“*²⁸⁵

Die von ihm vertretene „Ich-Psychologie“ verdeutlicht Henseler zufolge

*„[...] die relative Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit eines narzisstischen Regulationssystems in der Psyche des Menschen neben dem bekannten System der Triebreulation. Unter Regulation des Narzissmus versteht die Psychoanalyse die Aufrechterhaltung eines affektiven Gleichgewichts bezüglich der Gefühle von innerer Sicherheit, von Wohlbehagen, Selbstwertgefühl, Selbstsicherheit, im folgenden kurz Selbstgefühl genannt.“*²⁸⁶

Ein zentraler Gedanke dieser Narzissmustheorie besteht in der Annahme eines „harmonischen Primärzustandes“, den man sich „nach dem Modell der intrauterinen Einheit von Mutter und Kind“ vorstellen können soll. „Dieser Ur- oder Primärzustand muss ein Zustand von Harmonie, Behagen, Spannungsfreiheit, fragloser Sicherheit und Geborgenheit sein.“²⁸⁷

²⁸² Freud: Trauer und Melancholie. GW X, S. 183

²⁸³ Freud ebd., S. 184

²⁸⁴ Heinz Henseler: Narzisstische Krisen / Zur Psychodynamik des Selbstmordes. Reinbek 1974

²⁸⁵ Ebd., S. 73

²⁸⁶ Ebd., S. 73

²⁸⁷ Ebd., S. 74

Dieser Zustand kann nicht erinnert werden, man soll ihn aber aus tiefen Regressionszuständen erschließen können oder der „Sehnsucht, die in jedem Menschen steckt und sich in den Mythen vom Paradies [...] niedergeschlagen hat.“²⁸⁸ Es kann bezweifelt werden, dass es einen harmonischen Primärzustand dieser Art gibt. Es spricht einiges dafür, dass es sich hier um ein Wunschgebilde handelt, das nachträglich, in Verbindung mit schmerzlichen, konfliktreichen Erfahrungen, auf frühe, angeblich heile Zustände projiziert wird. Zweifellos spielt aber dieses Phantasma, das in allen Religionen auftaucht und dem Traum von der Überwindung aller Widersprüche der Existenz einen Ausdruck verleiht, in der Psyche eine zentrale Rolle.

Um drohenden Erschütterungen des Selbstwertgefühls zu entgehen, stehen, Henseler zufolge, der Psyche bestimmte Kompensationsmöglichkeiten zur Verfügung. Durch eine Regression, die extreme Verunsicherungen abwehren soll, kann die Rückkehr in den „Primärzustand“ angestrebt werden. Die persönliche Identität soll dabei durch Verschmelzungsphantasien aufgegeben werden, durch das Einswerden mit einer guten Macht sollen Kränkungen überwunden werden. Eine andere Möglichkeit, das bedrohte Selbstwertgefühl zu stabilisieren, besteht darin, dass tatsächliche oder vermeintliche Mängel der eigenen Person verleugnet und durch die Phantasie des Gegenteils ersetzt werden, dass man sich also selbst idealisiert. Ein Kleinheitswahn kann so durch einen Größenwahn ersetzt werden, nach dem Motto: Ich bin kein Versager, ich bin der Größte. Der Selbstmörder nutzt beide Möglichkeiten, das Selbstwertgefühl zu stabilisieren. Er träumt davon, sein Selbst durch die Rückkehr in den „Primärzustand“ zu retten und aus ihm heraus neu geboren zu werden. Den tödlichen Weg dahin phantasiert er zugleich als siegreichen Abgang, als Triumph über das ihm auferlegte Schicksal. Henseler formuliert:

„Eine Möglichkeit aber müsste die sein, der narzisstischen Katastrophe, dem völligen Zusammenbruch des narzisstischen Gleichgewichts, dadurch zu entgehen, dass man ihr aktiv zuvorkommt, indem man sein Selbstgefühl rettet, auf seine Identität als Individuum aber verzichtet, was gleichbedeutend ist mit einer Regression auf den harmonischen Primärzustand. Die Phantasien, die hinter einem solchen Agieren stehen, müssten Ruhe, Erlösung, Verschmelzung, Wärme, Geborgenheit, Triumph, Seligkeit und Ähnliches beinhalten. Mit dem Agieren verbindet sich die Vorstellung, die Gefahr der narzisstischen Katastrophe, des totalen Verlassen- und Ausgeliefertseins überspringen zu können und in dem erreichten Zustand ‘Sieger’ zu bleiben. Die Mythologien sind voll von solchen Beispielen. Die Verherrlichung des Heldentodes, die Hochschätzung des Freitodes, die Todesverachtung enthalten die Vorstellung, dass durch aktives Vorwegnehmen des Todes ein Zustand ewiger Größe erreicht werde.“²⁸⁹

Eine Kritik dieses Theorieansatzes kann im Rahmen dieser Arbeit nicht vorgeführt werden.²⁹⁰ Er erlaubt es aber, trotz seiner Schwächen, bestimmte Aspekte der Selbsttötung oder des Versuchs der Selbsttötung genauer ins Blickfeld zu nehmen. Was Henseler in seinem längeren Zitat formuliert, lässt sich unschwer auf den Selbstmordattentäter übertragen. Dieser kompensiert die extremen Bedrohungen seines Selbstwertgefühls durch die Flucht in das

²⁸⁸ Ebd., S. 74

²⁸⁹ Henseler S. 84

²⁹⁰ Henseler berücksichtigt zu wenig die unbewussten Dimensionen des Selbstmordes. Die unbewussten, mit inneren Objekten verbundenen psychischen Prozesse werden bei ihm kaum zur Kenntnis genommen. Die spezifische Phantasiewelt des Unbewussten, auf die zum Beispiel Melanie Klein hingewiesen hat, wird von ihm nicht zureichend erfasst. Er trennt die Narzissmustheorie von der Triebtheorie ab, obwohl man, mit Freud, den Narzissmus mit der libidinösen Besetzung des Selbst verbinden kann. Zur Kritik an Henseler siehe Benigna Gerisch: Suizidalität bei Frauen. Tübingen 1998, S. 217ff

Phantasma eines narzisstischen Triumphs, das er mit seinem Selbstmord verknüpft. Er phantasiert sich, meist mit Unterstützung seiner Umgebung, als Märtyrer, der gegen seine Feinde siegreich den Willen Allahs vollstreckt. Das selbstmörderische Attentat endet für ihn in der Wunschwelt eines von seiner Religion versprochenen Paradieses, in dem alles Leiden aufgehoben ist. Er sucht eine drohende narzisstische Katastrophe, die er mit der Bedrohung durch den sozialen Tod verbunden sieht, durch eine 'narzisstische Himmelfahrt' abzuwenden. Das Opfer der Verhältnisse versucht sich durch sein mörderisches Tun als Triumphator zu erleben. Es ist, als würde im Sprengstoffattentat, das den Täter selbst zerreißt, eine Art orgiastische Sprengkraft gesucht, die das Subjekt auslöschen und danach neu erzeugen soll. Weil die Erotik, die ans Leben bindet, scheitert, triumphiert eine perverse Erotik des Todes.

Eine Gesellschaft, die, wie unsere, viele Verlierer produziert, produziert auch „radikale Verlierer“. Diese können versuchen, ihrem als unerträglich und ungerecht erfahrenen Schicksal dadurch einen Sinn zu verleihen, dass sie Andere, und auch sich selbst, in einem als grandios verstandenen Abgang aus dieser Welt so zum Opfer machen, dass das Überleben aller Kultur bedroht ist. Ob den „radikalen Verlierern“ die Zukunft gehört, die dann wohl keine mehr wäre, oder ob die Menschheit doch noch gerechtere Ordnungen zustande bringt, in denen mit Verzicht verbunden sublimierte Opfer eine Voraussetzung für ein besseres Leben für alle sind, das die opfersüchtigen Selbstmörder zum Verschwinden bringt, ist eine offene Frage.

Zum Schluss

Ein gängiges linkes politisches Bewusstsein, das auf soziale Veränderungen hin zu mehr Teilhabemöglichkeiten und mehr sozialer Gerechtigkeit aus ist, krankt häufig an einem zu rationalistischen Menschenbild. Es sieht Menschen, zumindest wenn sie eine entsprechende schulische Ausbildung erhalten haben, als mit Vernunft ausgestattete Wesen, die allenfalls durch einen Mangel an Wissen und Machtlosigkeit daran gehindert werden, ihre Interessen auf rationale Art zu vertreten. Dem gegenüber will dieses Buch drauf hinweisen, dass die Möglichkeiten des menschlichen Denkens und Handelns immer auch von Wünschen, Gefühlen und Triebregungen entscheidend mitbestimmt werden. Diese sind tief im Unbewussten verankert und immer nur teilweise bewusstseinsfähig. Man kann ihrer Macht nicht entkommen, man kann nur lernen, vernünftiger mit ihnen umzugehen.

Menschen werden nicht nur durch von außen auf sie einwirkende soziale Mächte in Unmündigkeit gehalten, sondern auch durch deren Verinnerlichung. Herrschaftsverhältnisse bleiben ihnen nicht äußerlich, sie verlängern sich hinein in die Psyche der ihnen Unterworfenen. Das bedeutet nicht, dass Menschen in bestehende Verhältnisse durch Anpassungsleistungen völlig integriert werden können. Vor allem das Unbewusste mit seinen Wünschen und Triebregungen ist nie ganz zu domestizieren. Die Psyche enthält immer Kräfte, die bewirken, dass die vorhandene Realität nie völlig akzeptiert werden kann.

Die bestehende, vom Kapitalismus und der repräsentativen Demokratie auf entscheidende Art geprägte westliche Gesellschaft scheint heute ohne Alternative zu sein. Die kritische Gesellschaftstheorie darf sich von diesem Schein nicht blenden lassen, auch wenn ihre Vertreter zurzeit keinen Grund haben, die Möglichkeiten einer positiven Veränderung hin zu mehr Gerechtigkeit und Selbstbestimmung besonders optimistisch zu beurteilen. Die theoretische Kritik der Realität hat die Aufgabe, sich diese so fremd zu machen, dass an ihr Neues gesehen und Anderes entdeckt werden kann. Sie hat nicht zuletzt zur Entwicklung eines Möglichkeitssinns beizutragen, der neue Horizonte öffnet. Gegen eine linke, das Denken lähmende Orthodoxie ist einzuwenden, dass neu entstehende soziale Bewegungen fast immer unerwartet und in vorher nicht bedachten Formen in Erscheinung treten. Theoretiker sollten das vorhandene Schlechte entschieden kritisieren, aber zugleich auch dabei helfen, ausfindig zu machen, wo in der gesellschaftlichen Realität und in der Psyche der Menschen Kräfte vorhanden sind, die potentiell dazu beitragen können, dieses zu überwinden. Dieses Buch sucht sie in der Psyche und weist dabei unter anderem auf die Potentiale der Macht des Wünschens hin.

Freud hat den Menschen als wünschendes Wesen entdeckt. Alle Lebensäußerungen der Psyche sind, wie die Psychoanalyse zeigen kann, bewusst oder unbewusst mit Wünschen verknüpft. Das Unbewusste ist eine Art Wunschmaschine, die nichts kann als Wünschen, und mit ihrer Produktion jedes Denken und Handeln beeinflusst. Das Wünschen aber kann sich nie mit der vorhandenen Realität abfinden, es übt immer eine Art Kritik an ihr. Das Wünschen zeigt in seinen Auswirkungen widersprüchliche Züge. Es kann in der Realität ins Freiere drängen, aber auch, durch die Flucht in illusionäre Wunschwelten, deren Unfreiheit verfestigen. Die in der Psyche wirksamen Wünsche können, mit der kritischen Vernunft des Ichs verbunden, so gegen die Realität gerichtet werden, dass sie den sozialen Fortschritt unterstützen. Sie können in der Psyche aber auch die Realitätsflucht, die Realitätsverleugnung

oder die verfälschte Wahrnehmung der Realität begünstigen und so notwendige soziale Veränderungen blockieren. Zur Anpassung an eine fragwürdige Realität gehört immer das Vermögen, diese unter dem Einfluss von Wünschen verzerrt wahrzunehmen und sich dadurch psychisch zu entlasten. Das falsche Ja-Sagen verlangt die Idealisierung von Verhältnissen und des eigenen Selbst, welche der Kompensation von narzisstischen Kränkungen dient, die aus der Erfahrung von Ohnmacht resultieren.

Die gesellschaftliche Realität ist nie völlig eindimensional verfasst, und die Menschen können auch nie zur völligen Anpassung an sie gezwungen werden. In ihrer Psyche ist immer ein mit Wünschen und Trieben verbundenes, ihr entgegen wirkendes Potenzial vorhanden, das befreiende Wirkungen zeitigen kann, aber auch eine blinde Zerstörungswut hervorzurufen vermag. Selbst die scheinbar kritiklose Anpassung an eine fragwürdige soziale Realität enthält eine geheime, von Wünschen ausgehende Kritik an dieser. Mit Dummheit, Gleichgültigkeit und Desinteresse wehrt sich die Psyche, wenn auch auf sehr problematische Art, gegen die Zumutungen der Realität. Die Blindheit und die Verhärtung sollen einer weiteren schmerzlichen Enttäuschung von Wünschen entgegenwirken und so eine bedrohte psychische Stabilität absichern. Die Abwehr, die das Ich mit ihrer Hilfe leistet, ist eine Art Kampfmittel gegen die Realität, das dem Arrangement mit ihr dient. Die Anpassung an die Anforderungen der geltenden Realität fordert heute zumeist enorme psychische Energien, sie ist oft nur unter äußerster Anstrengung zu leisten. Dieser seelische Aufwand raubt der Kritik viel von ihrer Kraft: Man will das nicht in Frage stellen, was man sich unter großem Aufwand antun musste, um sich realitätstüchtig zu verhalten. Die Anpassung bedarf der Abwehr des kritischen Denkens zu ihrer Rationalisierung. Das heißt aber nicht, dass Widerstandspotenziale völlig gebrochen werden können – zumindest unbewusst wirken sie fort.

Mit Versagungen verbundene Triebopfer besorgen die Anpassung an bestehende Verhältnisse. Aber Triebopfer sind auch mit der Erziehung und der gegenwärtigen Existenzweise von Subjekten verknüpft, die um eine andere, bessere Realität ringen. Die Entstehung von menschlicher Subjektivität ist daran gebunden, dass elterlichen Objekten, die verinnerlicht werden, mit Liebesbindungen verknüpfte Verzichtleistungen erbracht werden. Die Verinnerlichung einer Opferlogik ist aber nicht nur eine Voraussetzung der Fähigkeit, Verzicht zu leisten, sie ist auch eine Voraussetzung der Fähigkeit zum sinnlichen Genuss. Wer nicht Nein sagen kann, kann auch nicht Ja sagen. Die in der Psyche verankerte Logik des Opfern hat, wenn man sie auf Möglichkeiten der sozialen Veränderung bezieht, ein Doppelgesicht. Sie kann soziale Einstellungen fördern, die mit dem Verzicht auf die Befriedigung asozialer Triebregungen verbunden sind. Sie setzt auf Entschädigungen, die von Schicksalsmächten für Verzichtleistungen erbracht werden, und kann deshalb mit einem Gerechtigkeitsinn verbunden sein, der dazu drängt, gegen ungerechte Verhältnisse im Interesse des allgemeinen Wohls aufzubegehren. Aber die in der Psyche wirksame Opferlogik zeigt immer auch problematische Züge. Durch ihre masochistische Sexualisierung kann das Opfern perverse Züge annehmen. Aus dem Leiden, das mit einem Übermaß an Opfern verbunden ist, kann dann eine geheime Lust gewonnen werden. Die Menschen lieben so heimlich das Unglück, das sie zu erdulden haben. Die Opferlogik kann auch auf fatale Art so aus dem Gleichgewicht geraten, dass alles Soziale bedroht wird. Die Entgleisung der Opferlogik, als Konsequenz von extremen Verletzungen des Gerechtigkeitsempfindens, kann in zerstörerische Gewalt münden, die Opfer von Verhältnissen Opfer produzieren lässt. Als ungerecht erfahrenen Verhältnissen kann ein Krieg auf Leben und Tod erklärt werden, der nicht zu mehr Gerechtigkeit führt, sondern in soziale Katastrophen mündet. Die Rachefeldzüge von „radikalen Verlierern“, in Gestalt von Anhängern des Nationalsozialismus oder des fundamentalistischen Terrors, legen hiervon Zeugnis ab.

Die praktische Umsetzung der in diesem Buch vorgetragenen theoretischen Einsichten kann nicht unmittelbar erfolgen, schon weil diese meist auf einer recht allgemeinen Ebene angesiedelt sind. Der Text will vor allem auf Problemzonen hinweisen und ein verändertes Nachdenken anregen. Die praktische Verwendung der vorgetragenen Gedanken fordert vor allem ihre Verbindung mit sozialer Phantasie und kritischer Selbstreflexion, ebenso wie Ergänzungen, die es erlauben, sie auf konkrete Realitäten zu beziehen. Die Möglichkeiten der Umsetzung müssen immer wieder aufs Neue in Verbindung mit praktischen Erfahrungen gesucht werden. Die praktische Anwendung von theoretischen Einsichten sollte nicht von Theoretikern vom Schreibtisch aus festgelegt werden. Sie fordert, dass ein von Theorien angereichertes Bewusstsein auf eine experimentierende politische Praxis bezogen werden kann, die offen für neue Erfahrungen ist.

Die bestehende Weltgesellschaft verlangt für das Überleben der Menschheit grundlegende Änderungen hin zu mehr Gerechtigkeit und Mitgestaltungsmöglichkeiten. Zugleich scheinen die politischen Energien, die in dieser Perspektive auf Veränderung drängen, sehr weitgehend gelähmt zu sein. Die meisten Menschen in unseren Breiten kommen sich heute sehr aufgeklärt und nüchtern vor, wenn sie die Welt so akzeptieren, wie sie ist, und nichts mehr grundlegend an ihr ändern wollen. Veränderungen sollen allenfalls die Rationalisierung des Bestehenden bewirken, wirklich Anderes soll ausgeschlossen sein. Diejenigen, die noch etwas grundlegend ändern wollen, gelten als verrückte Spinner, und leider verhalten sie sich nicht selten auch so. Dies nicht zuletzt, weil sie durch ihre Ausgrenzung seelisch deformiert werden und eine Kommunikationsverweigerung erdulden müssen, die ihre intellektuelle Weiterentwicklung erschwert. Wo aber die Suche nach aufgeklärten Alternativen zum Bestehenden blockiert wird, mit denen sich Menschen identifizieren können, nimmt die Kritik am Bestehenden notwendig irrationale Züge an. Der Drang, sich von einschränkenden Verhältnissen zu befreien, öffnet dann nicht die Gehäuse sozialer Hörigkeit, sondern produziert allzu leicht blinde Gewalt gegen Andere und das eigene Selbst. Der Wunsch, das zu zerstören, was einen zu sehr einschränkt, kann einen Terrorismus begünstigen, der Tote und Verletzte nicht nur an äußeren, sondern auch an inneren Kriegsschauplätzen produziert. Wo intellektuell begründete, demokratische Perspektiven für die Zukunft fehlen, die für Menschen attraktiv erscheinen, nimmt der Wunsch nach Veränderung, der den Menschen nicht auszutreiben ist, nahezu unvermeidlich wahnhafte und destruktive Züge an. Wer notwendige gesellschaftliche Veränderungen nicht auf vernünftige demokratische Art mitgestalten kann oder will, trägt dazu bei, dass solche Veränderungen eine fatale Gestalt annehmen können. Wir sollten uns deshalb von unserer gegenwärtigen Ohnmacht nicht dumm und blind machen lassen, sondern statt dessen neue Möglichkeitsräume für Veränderungen in der äußeren und inneren Realität suchen, die Wege in eine bessere Zukunft öffnen können.

Literatur

- Karl Abraham: Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido.
In: Gesammelte Schriften Band II, Frankfurt/M 1972
- Theodor W. Adorno / Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M 1969
- Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Frankfurt/M 1962
- Theodor W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Gesammelte
Schriften Band 8. Frankfurt/M 2003
- Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Erster Band. München 1956
- Didier Anzieu: Für eine psychoanalytische Psycholinguistik. In: Anzieu et al (Hg.):
Psychoanalyse und Sprache. Vom Körper zum Sprechen. Paderborn 1982
- Arte: Fernsehreihe: „Apokalypse“ 2008
- Zygmund Baumann: Gewalt – modern und postmodern. In: M. Miller und H.-G. Soeffner
(Hg.): Modernität und Barbarei. Frankfurt/M 1996
- Die Bibel. Einheitsübersetzung, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1996
- Rudolph Binion: „Dass ihr mich gefunden habt.“ Stuttgart 1978
- Ernst Bloch: Abschied von der Utopie? Vorträge. Hg.: Hanna Gekle, Frankfurt/M 1980
- Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung 3 Bde, Frankfurt/M 1967
- Werner Bohleber: Kollektive Phantasmen, Destruktivität und Terrorismus. Psyche 8, Stuttgart
2002
- Christopher Bollas: Das Verwandlungsobjekt. In: Der Schatten des Objekts. Stuttgart 1987
- Janine Chasseguet-Smirgel: Das Ichideal. Frankfurt/M 1987
- Karlheinz Deschner: Abermals krähte der Hahn. 4. Auflage, Stuttgart 1971
- Karlheinz Deschner: Kriminalgeschichte des Christentums. 9 Bände, Reinbek 1994-2000
- Emil Durkheim: Der Selbstmord. Frankfurt/M 1987
- Albert Einstein: Mein Weltbild. Frankfurt/M 1955
- Hans Magnus Enzensberger: Der radikale Verlierer. Der Spiegel 45/2005
- Otto Fenichel: Über Erziehungsmethoden. In: Der psychoanalytische Beitrag zur
Erziehungswissenschaft. Hg.: Peter Fürstenau, Darmstadt 1974
- Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Stuttgart 1969
- Johann Gottfried Fichte: Von den Pflichten des Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95.
Hamburg 1971
- Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Berlin 1974
- Paolo Freire: Pädagogik der Unterdrückten. Reinbek 1973
- Sigmund Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. Gesammelte Werke VII.
Frankfurt/M 1942-1968
- Sigmund Freud: Beiträge zur Pathologie des Liebeslebens. GW VIII
- Sigmund Freud: Bemerkungen über die Übertragungsliebe. GW X
- Sigmund Freud: Das ökonomische Problem des Masochismus. GW XIII
- Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. XIV
- Sigmund Freud: Das Unbewusste. GW X
- Sigmund Freud: Das Unheimliche. GW XII
- Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. GW XVI
- Sigmund Freud: Die Traumdeutung. GW II/III
- Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion. GW XIV
- Sigmund Freud: Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. GW VIII
- Sigmund Freud: Hemmung, Symptom und Angst. GW XIV
- Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips. GW XIII
- Sigmund Freud: Konstruktionen in der Analyse. GW XVI
- Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. GW XIII

- Sigmund Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XV
- Sigmund Freud: Totem und Tabu. GW IX
- Sigmund Freud: Trauer und Melancholie. GW X
- Sigmund Freud: Über einen autobiographisch berichteten Fall von Paranoia. GW VIII
- Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XI
- Sigmund Freud: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. GW X
- Sigmund Freud: Zur Psychopathologie des Alltagslebens. GW IV
- Sigmund Freud: Zwangshandlungen und Religionsübungen. GW VII
- Erich Fromm: Autorität und Familie. In: P. Fürstenau (Hg.): Der psychoanalytische Beitrag zur Erziehungswissenschaft. Darmstadt 1974
- Erich Fromm: Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. In: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M 1970
- Lili Gast: „Ein gewisses Maß an Unbestimmtheit“. Anmerkungen zum freudschen Erkenntnisprozess. In Elfriede Löchel / Insa Härtel: Verwicklungen. Psychoanalyse und Wissenschaft. Göttingen 2006
- Peter Gay: Ein gottloser Jude. Frankfurt/M 1988
- Peter Gay: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Frankfurt/M 1989
- Manfred Geier: Die Brüder Humboldt. Reinbek 2009
- Hanna Gekle: Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewussten und Freuds Theorie des Unbewussten. Frankfurt/M 1986
- Benigna Gerisch: Suizidalität bei Frauen. Tübingen 1998
- Rene Girard: Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987
- Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Weimar 1962
- Inge Grubrich-Simitis: Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Psyche 4. Stuttgart 1990
- Bela Grunberger: Narziss und Anubis. Wien, München 1988
- Robert Heim: Utopie und Melancholie der vaterlosen Gesellschaft. Gießen 1999
- Heinz Henseler: Narzisstische Krisen / Zur Psychodynamik des Selbstmordes. Reinbek 1974
- Heinz Henseler: Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung. Göttingen 1995
- Adolf Hitler: Mein Kampf. 204.-208. Auflage, München 1936
- Adolf Hitler: Monologe im Führerhauptquartier. Hg.: W. Jochmann, Hamburg 1980
- Adolf Hitler: Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924. Hg.: Eberhard Jäckel, Stuttgart 1980
- Max Horkheimer: Akademische Freiheit. In: Gesammelte Schriften Band 8. Frankfurt/M 1985
- Alexander von Humboldt: Ansichten zur Natur. Frankfurt/M 2004
- Wilhelm von Humboldt: Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten zu Berlin. In: Schriften zur Politik und zum Bildungswesen. Stuttgart 1964
- Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke. Bd. XI, Hg.: W. Weischedel. Frankfurt/M 1977
- Immanuel Kant: Über Pädagogik. Werke. Bd. XII. Hg.: W. Weischedel. Frankfurt/M 1977
- Christine Kirchhoff: Zeit und Bedeutung. Zur Aufschlusskraft des psychoanalytischen Konzepts der Nachträglichkeit. Dissertation Universität Bremen 2007
- Melanie Klein: Liebe, Schuldgefühl und Wiedergutmachung. In: Gesammelte Schriften I. Stuttgart 1995
- Jean Laplanche: Die allgemeine Verführungstheorie. Tübingen 1988
- Georg Christoph Lichtenberg: Sudelbücher. Wiesbaden 2006
- Elfriede Löchel und Heiner Menzner: Wunsch und Trieb. Versuch einer Differenzierung. Unveröffentlichtes Manuskript, Bremen 2009
- Elfriede Löchel: Zur Genese des Symbols in der kindlichen Entwicklung In: Kinderanalyse Heft 3, Stuttgart 1996
- Martin Luther: Luther Deutsch Bd. 9, Hg.: K. Aland. Göttingen 1960

Martin Luther: Luther Deutsch. Hg.: K. Aland. Göttingen 1964
 Thomas Macho: Todesmetaphern. Frankfurt/M 1987
 Thomas Mann: Brief an Heinrich Mann vom 8.9.1914. In: Hanno Helbing, Vorwort zu: Betrachtungen eines Unpolitischen. Frankfurt/M 1988
 Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt/M 1965
 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Frühschriften. Hg.: Siegfried Landshut, Stuttgart 1953
 Karl Marx: Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien. Marx/Engels Werke, Band IX. Berlin 1975
 Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der kommunistischen Partei. Marx/Engels Werke, Band IV. Berlin 1974
 W.W. Meissner: Psychoanalysis and Religious Experience. New Haven, London 1984
 Karl Menninger: Selbstzerstörung. Frankfurt/M 1978
 Günther Mensching: Einleitung zur Enzyklopädie. Frankfurt/M 1989
 Herfried Münkler: Die neuen Kriege. Reinbek 2004
 Friedrich Nietzsche: Der Antichrist. Werke II. Darmstadt 1994
 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Werke Band II, Hg.: Karl Schlechta, Darmstadt 1994
 Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Werke Band II, Hg.: Karl Schlechta. Darmstadt 1994
 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. In: Werke Band II Hg.: Karl Schlechta. Darmstadt 1994
 Novalis: Fragmente. Hg.: Ernst Kammnitzer, Dresden 1929
 Johannes Pfäfflin: Die transgenerationale Weitergabe des Ungerechtigkeitsgefühls im Spannungsfeld von Individuum und Großgruppe. In: Psychosozial, Heft II. Gießen 2009
 Theodor Reik: Aus Leiden Freuden. Frankfurt/M 1983
 Theodor Reik: Der eigene und der fremde Gott. Frankfurt/M 1972
 Theodor Reik: Dogma und Zwangsidee. Stuttgart 1973
 Chaim F. Shatan: Militarisierte Trauer und Rachezeremoniell. In: P. Passet und E. Modena: Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht. München/Zürich 1987
 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Berlin 1802. Hg.: Erhardt von Walter. Hamburg 1990
 Helmut Schelsky: Einsamkeit und Freiheit. Düsseldorf 1963
 Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Stuttgart 1965
 Friedrich Schleiermacher: Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. Berlin 1808
 Friedrich Schleiermacher: Zur Pädagogik. Werke III. Aalen 1967
 Heike Schnoor: Psychoanalyse der Hoffnung. Heidelberg 1988
 Julius Schoeps und Joachim Schlör (Hg.): Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. München 1995
 Dieter Senghaas. Abschreckung und Frieden. Frankfurt/M 1981
 Howard F. Stein: Todesvorstellungen und die Erfahrung organisatorischen Downsizings – oder: Steht Dein Name auf Schindlers Liste? In: B. Sievers, D. Ohlmeier, B. Oberhoff und U. Beumer (Hg.): Das Unbewusste in Organisationen. Gießen 2003
 Erwin Stengel: Selbstmord und Selbstmordversuch. Frankfurt/M 1978
 Christoph Türcke: Jesu Traum. Springe 2009
 Christoph Türcke: Philosophie des Traums. München 2009
 Gerhard Vinnai: Das Christentum, eine Religion der Gewalt? In: Psychologie und Gesellschaftskritik, Heft 2. Lengerich 2009

- Gerhard Vinnai: Das Fortwirken der Religion in der säkularisierten Moderne. In: Freie Assoziation, 9. Jahrgang, Heft 3, Gießen 2006
- Gerhard Vinnai: Der Drang zur Gewalt – Zur Sozialpsychologie von Krieg und Terrorismus. In: Zeitschrift für kritische Theorie 22/23. Lüneburg 2006
- Gerhard Vinnai: Die Austreibung der Kritik aus der Wissenschaft. Psychologie im Universitätsbetrieb. Frankfurt/M 1993. Onlineausgabe: <http://psydok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2005/547>
- Gerhard Vinnai: Eigentore – Zur ideologischen Funktion des Fußballsports. In: psychosozial, Heft 110. Gießen 2007
- Gerhard Vinnai: Hitler – Scheitern und Vernichtungswut. Zur Genese des faschistischen Täters. Gießen 2004
- Gerhard Vinnai: Jesus und Ödipus. Frankfurt/M 1999. Onlineausgabe: <http://psydok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2006/578>
- Rolf Vogt: Psychoanalyse der deutschen Seele: Rainer Werner Fassbinders „Der Müll, die Stadt und der Tod“. Psyche 4. 49. Jahrgang. Stuttgart 1995
- Peter Waldmann: Radikalisierung in der Diaspora. Wie Islamisten im Westen zu Terroristen werden. Hamburg 2009
- Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1988
- Max Weber: Wissenschaft als Beruf. München-Leipzig 1921
- German Werth: Schlachtfeld Verdun. Berlin 1994
- Donald W. Winnicott: Übergangsobjekte und Übergangsphänomene. In: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart 1974
- Michael Wolfsohn: Anatomie des Terrors. Frankfurter Allgemeine Zeitung 2.6.2005
- Leon Wurmser: Die Maske der Scham. 2. Auflage. Berlin, Heidelberg, New York 1993
- Leon Wurmser: Die zerbrochene Wirklichkeit. Göttingen 2001

Der Text enthält im Buch-Original Seitenverweise in den Fußnoten 52, 95, 96, 228, 275, 278, 281. Diese sind in dieser PDF-Fassung stattdessen mit ____ gekennzeichnet.

Alle Rechte vorbehalten.

Anschrift des Autors:
 Prof. Dr. Gerhard Vinnai
 UNIVERSITÄT BREMEN FB 12
 Erziehungs- und Bildungswissenschaften
 Institut für Kulturforschung und Bildung
 Kontakt: vinnai@uni-bremen.de

Technische Nachfragen an:
 Jochen Ehlers, Dipl.-Psych., Lektorat (VFL)
 Mail: jehlers@uni-bremen.de

angefertigt 04/2017