

Die Religionskritik Freuds

Godehard Brüntrup

Einleitung

In diesem Essay geht es nicht um das Lebenswerk Freuds. Es geht nicht um die großen Fortschritte, die wir ihm beim Verständnis der menschlichen Psyche verdanken. Viele von seinen Einsichten haben sich heute gerade nicht überholt, einige sind auch durch neurophysiologische Untersuchungen bestätigt worden (Kaplan-Solms, 2000; Grawe, 2004). Im Folgenden soll es allein um Freuds Stellung zur Religion gehen. Die Kernthese wird sein, dass Freuds Religionskritik aus philosophischen Gründen angreifbar ist. Einmal, weil sie auf einem aus erkenntnistheoretischen Gründen fragwürdigen szientistischen Evidentialismus beruht. Zum anderen, weil sie die These, dass ein religiöser Mensch unfrei sei, nicht überzeugend zu erhärten vermag.

In »Der Mann Moses« schreibt Freud: »Die psychoanalytische Forschung, die wir pflegen, ist ohnedies der Gegenstand misstrauischer Aufmerksamkeit von Seiten des Katholizismus. Wir werden nicht behaupten, es sei so mit Unrecht. Wenn unsere Arbeit uns zu einem Ergebnis führt, das die Religion auf eine Menschheitsneurose reduziert und ihre großartige Macht in der gleichen Weise aufklärt wie den neurotischen Zwang bei den einzelnen unserer Patienten, so sind wir sicher, den stärksten Unwillen der bei uns herrschenden Mächte auf uns zu ziehen.« (Freud, 1939/1964, S. 72) Freud bekennt sich hier klar zu einer reduktionistischen Erklärung von Religion.

Das klingt heute vielleicht befremdlich: In einem kürzlich in der katholischen Herder Korrespondenz erschienenen Artikel wird eine neue Aufmerksamkeit für Religion und Spiritualität in der Psychotherapie konstatiert (Utsch, 2013). Die alte Diagnose Freuds, die Religion als geistige Erkrankung (Zwangsneurose) identifizierte, wird als veraltet dargestellt. In der Tat ist die Menge der einschlägigen Literatur beeindruckend. Studie nach Studie zeigt auf, dass spirituelle Menschen mit Krisen und Schicksalsschlägen oft besser zurechtkommen als Menschen, die über keine Religion, also Rückbindung, verfügen. Menschen in pflegenden und heilenden Berufen erkennen an, dass sie sich der spirituellen Dimension im Leben ihrer Patienten nicht gänzlich verschließen sollten. Im Gegenteil, gerade dann, wenn die ärztliche Heilkunst an ihr Ende gelangt ist, besonders im Bereich der palliativen Medizin, ist die Berufung auf eine unterstützende Therapie, die auch in dieser terminalen Situation noch signifikante Hilfe anbietet, alle mal gelegen.

Auch innerhalb der Gruppe der praktizierenden Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen scheint es in geringerem Maße als früher eine persönliche

Aversion gegen die Religion zu geben. Eine repräsentative Studie (Hofmann & Walach, 2011) mit einer Gruppe von über 895 befragten deutschsprachigen Psychotherapeut(inn)en zeigt, dass bei zwei Dritteln eine religiöse oder spirituelle Erfahrungsbasis auch persönlich gegeben ist. Eine allgemein feindliche Grundstimmung der Psychotherapie gegenüber der Religion kann daher nicht konstatiert werden.

Diese Entwicklungen haben jedoch rein faktischen Charakter, sie können nicht als Argument gegen die ursprüngliche Skepsis Freuds angebracht werden. Es kann sein, dass ein erheblicher Teil der Therapeuten selbst von der »allgemein menschlichen Zwangsneurose« befallen ist, für die Freud die Religion hielt (Freud, 1928, S. 70).

Freuds Religionskritik I: Die Verletzung epistemischer Pflichten

Freud sah bekanntlich in der Religion eine Verweigerung einer erwachsenen, reifen Einstellung zur Realität. Allein die Wissenschaft kann den Kontakt zur Realität garantieren. Es wäre eine »Illusion zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann« (Freud, 1928, S. 91). Die Psychoanalyse hat nach der Auffassung Freuds den intimen Zusammenhang zwischen dem Vaterkomplex und der Gottesgläubigkeit aufgezeigt. Gott ist nichts anderes als eine überhöhte Vaterfigur, so dass die religiöse Einstellung des Heranwachsenden genau dann in sich zusammenbricht, wenn sich dieser eine innere Autonomie gegenüber der mächtigen Vaterfigur erarbeitet hat. Gerade die jüdisch-christliche Gottesvorstellung macht diesen historischen Ursprung der Religion deutlich. In ihr konnten die Beziehungen zu Gott »die Innigkeit und Intensität des kindlichen Verhältnis zum Vater wiedergewinnen« (Freud, 1928, S. 29). Religion ist dementsprechend nicht auf legitimen Sinneserfahrungen oder folgerichtigem Denken gegründet, sondern das Produkt einer Illusion. Die Erfahrung der eigenen Hilflosigkeit in den Fährnissen des Lebens lässt den Wunsch nach einer mächtigen Vaterfigur aufkommen, die auch in den bedrohlichsten Situationen in ihrer Handlungsmacht nicht eingeschränkt ist.

In der »Mann Moses« findet sich dieser Gedanke in aller Klarheit: »Wir verstehen, dass der Primitive einen Gott braucht als Welterschöpfer, Stammesoberhaupt, persönlichen Fürsorger. Dieser Gott hat seine Stelle hinter den verstorbenen Vätern, von denen die Tradition noch etwas zu sagen weiß. Der Mensch späterer Zeiten, unserer Zeit, benimmt sich in der gleichen Weise. Auch er bleibt infantil und schutzbedürftig – selbst als Erwachsener« (Freud, 1939/1964, S. 165). Auch in »Ende einer Illusion« führt Freud ähnlich wie in »Der Mann Moses« diese These vom historischen Vatermord heran (Freud, 1928, S. 70). Die Religion ist für Freud daher von der Art einer »Amentia«, einer »glückseligen halluzinatorischen Verworrenheit« (Freud, 1928, S. 71). Lassen wir die genaue historische

Begründung dieser These in »Der Mann Moses« einmal beiseite. Schon Martin Buber bezeichnete dieses Werk Freuds als »völlig unwissenschaftlich« und auf »grundlosen Hypothesen« aufgebaut, gleich auf der ersten Seite der Einleitung seines »Moses« (1945). Und diese Einstellung Bubers wird bis heute von nicht Wenigen geteilt. Freud selbst hat in einem Brief an Max Eitingon sein Werk »Der Mann Moses« als eine »Vermengung von Geschichtsschreibung und freier Erfindung« bezeichnet (Jasper, 1992).

Aber der von Freud geäußerte Verdacht wirkt gleichsam »subliminal« auch heute noch bei vielen weiter. Das ist auch verständlich, weil er auf einer wesentlich allgemeineren These beruht als dem fragwürdigen Rekurs auf einen prä-historischen Mord. Diese Religionskritik ist ja auch in ihrer allgemeinen Form gar nicht neu. Man findet sie bei Rousseau ebenso wie bei Hume und später bei Nietzsche und Feuerbach. In Humes »Natural History of Religion« ist die Projektionstheese bereits voll entfaltet:

»... the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessaries. Agitated by hopes and fears of this nature, especially the latter, men scrutinise, with a trembling curiosity, the course of future causes, and examine the various and contrary events of human life. And in this disordered scene, with eyes still more disordered and astonished, they see the first obscure traces of divinity.« (Hume, [redacted], Section II.: Origin of Polytheism). Aus der Tatsache, dass der religiöse Glaube nicht in der Vernunft, sondern in einem Gefühl der Angst seinen Ursprung hat, folgert Hume, dass Religion irrational sei. Im »Enquiry Concerning Human Understanding« konstatiert Hume, dass keine vernünftige Person der christlichen Religion Glauben schenken könne (Hume, [redacted], S. 145). Zumindest der Freud der »Zukunft einer Illusion« argumentiert ganz in dieser Linie. Er schreibt dort im VI. Kapitel, man habe kein »Recht« etwas zu glauben, wenn man kein Wissen verfügt

»Aber man gefalle sich nicht in der Selbsttäuschung, dass man mit solchen Begründungen die Wege des korrekten Denkens geht. Wenn die Verurteilung »faule Ausrede« am Platze war, so hier. Die Unwissenheit ist die Unwissenheit; kein Recht, etwas zu glauben, leitet sich aus ihr ab. Kein vernünftiger Mensch wird sich in anderen Dingen so leichtsinnig benehmen und sich mit so armseligen Begründungen seiner Urteile, seiner Parteinahme zufriedengeben, nur in den höchsten und heiligsten Dingen gestattet er sich das« (Freud, 1928, S. 51).

Die Unreife des religiösen Menschen zeigt sich also darin, dass er seine epistemischen Pflichten verletzt, dass er Dinge für wahr hält, die er nicht beweisen kann. Diese erkenntnistheoretische Frage wurde in der Philosophie durch Thomas Reid (1710–1796) bereits ausgiebig diskutiert. Muss man wirklich jede Überzeugung, die man für wahr hält, beweisen oder ableiten können?

Werfen wir einen kurzen Blick auf die Debatte dieser Frage in der heutigen Religionsphilosophie, der Anschaulichkeit halber fokussiert auf einen einzigen hier besonders aufschlussreichen Autor, Alvin Plantinga. Sein Werk »God and Other Minds« (1967) enthält folgenden Gedanken, der als das so genannte »Paritätsargument« in die Debatte einging: Der Mangel an rationaler Evidenz ist kein Alleinstellungsmerkmal des religiösen Glaubens.¹² Die Anforderung unabweis-

12 Vgl. zum Folgenden: Godehard Brüntrup (2013).

licher Evidenz ist zu hoch. Zentrale Alltagsüberzeugungen wie der Glaube an die Existenz von anderem Bewusstsein, der Glaube an die Existenz der materiellen Außenwelt oder der an die Existenz der Vergangenheit können nicht von einem unerschütterlichem rationalen Fundament abgeleitet werden. Die Behauptung, es bedürfe eines solchen rationalen Fundamentes, um gerechtfertigt und rational verantwortet etwas glauben zu können, nennt man »epistemologischen Fundamentalismus«. Der klassische Evidenz-Fundamentalismus (Hume, Descartes) hatte argumentiert, dass eine Überzeugung nur dann rational für wahr gehalten werden kann, wenn diese entweder rational selbstevident oder sinnlich direkt gegeben ist, bzw. aus einer solchen evidenten Basis logisch abgeleitet werden kann. Aussagen wie » $1 + 3 = 4$ « oder »Es scheint mir, ich sehe ein Pferd« erfüllen diese Anforderungen. Die erste Aussage ist logisch notwendig, die zweite Aussage bezieht sich direkt auf etwas sinnhaft Gegebenes. Wer hingegen Aussagen für wahr hält, die diesen Anforderungen nicht entsprechen, verletzt nach der Auffassung eines Evidenzfundamentalisten seine epistemischen Sorgfaltspflichten. Freud diskutiert die Frage nicht, ob die Existenz Gottes eine logische Notwendigkeit darstellen könnte (ontologischer Gottesbeweis), er beklagt den Mangel an empirischer Evidenz. Plantinga argumentiert, dass nach diesen Kriterien ein großer Teil unserer basalen Alltagsüberzeugungen rational nicht gerechtfertigt ist, ja sogar der evidentialistische Fundamentalismus selbst eine irrationale Überzeugung ist. Denn die fundamentalistische These ist weder logisch wahr noch sinnhaft gegeben (Selbstapplikation). Plantinga argumentiert weiter, dass niemandem ein Mangel an Rationalität vorgeworfen werden kann, wenn er beispielsweise an die Existenz von geistunabhängigen materiellen Objekten glaubt, obwohl diese Überzeugung nicht aus sinnlich evidenten oder rational selbstevidenten Propositionen abgeleitet werden kann. Berkeley (1685–1753) hatte ja aufgewiesen, dass die Annahme einer materiellen Außenwelt, welche die Sinneswahrnehmungen erzeugt, aus den Sinnesdaten selbst nicht abgeleitet werden kann. Es ist eine zusätzliche Annahme.

Nach der Auffassung Plantingas gibt es insgesamt drei Klassen von Alltagsüberzeugungen, die man gerechtfertigt für wahr halten kann, ohne dass man dafür einen Beweis im Sinne des Evidentialismus vorlegen können muss: (1) Wahrnehmungsurteile (»Ich sehe einen Stein«), auch wenn man sie nicht aus einem unbezweifelbaren Fundament (»Mir scheint, dass ich einen Stein sehe«) ableiten kann. (2) Erinnerungsurteile (»Ich hatte gestern Orangen zum Frühstück«). (3) Urteile über das mentale Leben anderer (»Diese Person ist wütend«). Gerade die letzte Gruppe ist natürlich für die Psychologie selbst von elementarer Wichtigkeit. Die Psychologin hat keine logische oder unmittelbar gegebene sinnhafte Evidenz für die Tatsache, dass ihr Patient über Bewusstsein verfügt. Man zweifelt aber nicht daran, dass es rational ist, dies anzunehmen. Natürlich kann es Umstände geben, in denen man diese Urteile nicht mehr gerechtfertigt für wahr halten kann. Wenn man zum Beispiel Drogen genommen hat, und daher der Erkenntnisapparat nicht mehr normal in seiner Umwelt funktioniert. Dann könnte man zu der Überzeugung gelangen, dass beispielsweise ein Apfel über Bewusstsein verfügt.

Aussagen, die nach der Sicht der Evidentialisten nicht gerechtfertigt, vom Alltagsverstand aber als völlig rational angesehen werden, nennt Plantinga »ange-

messen basal« (properly basic). Für den religiösen Menschen können nun Sätze wie »Diese Welt ist eine Schöpfung Gottes« ebenso angemessen basal sein. Das gilt insbesondere, wenn sich ihm aufgrund einer reichen spirituellen Erfahrung die Existenz Gottes ebenso intuitiv aufdrängt wie beispielsweise die Existenz der materiellen Außenwelt oder von fremdem Bewusstsein. Man kann ihm daher nicht vorwerfen, er verhalte sich irrational und verletze seine epistemische Sorgfaltspflicht, wenn er seine religiösen Überzeugungen ohne einen Beweis im Sinne des Evidentialismus für wahr hält.

Der naheliegende Einwand gegen ein solches Kriterium der angemessenen Grundüberzeugungen besagt, dass es zu weit gefasst ist und die abwegigsten Überzeugungen als basal anerkennen muss. Die Theorie beinhaltet jedoch weitere Elemente, die diesen Einwand entkräften sollen, nämlich interne Rationalität und Gewährleistung (warrant). Nehmen wir an, dass bestimmte Bauern Heuschuppen auf ihre Felder stellen, die reine Fassaden sind, nur um dem Betrachter Wohlstand vorzugaukeln. Der naive Betrachter wird urteilen: »Dieser Bauer ist sehr wohlhabend«. Nehmen wir aber an, der Betrachter wisse um diese Eigenart dieser Landwirte. Wenn er trotzdem noch aufgrund der Anzahl der Heuschuppen an den Reichtum des Landwirts glaubt, so verhält er sich nicht rational. Das Wissen um die Listigkeit der Bauern ist eine Widerlegung des Glaubens an den Reichtum. Wenn also ein durchschlagendes Gegenargument bekannt ist, so kann man die Überzeugung nicht mehr rational glauben. Sollte dem religiös Gläubigen eine Widerlegung seines Glaubens bekannt werden, so muss er sich um eine Widerlegung oder Entkräftung der Widerlegung bemühen, um intern rational zu bleiben. Im Falle Freuds muss der religiös Glaubende die These Freuds erfolgreich angreifen, gemäß der wissenschaftliche Erkenntnisse der empirischen Disziplinen (vermutlich neben Mathematik und Logik) rational abgesichert sind. Es wurde ja soeben aufgezeigt, wie man diese These angreifen kann. Eine solche Widerlegung oder Entkräftung ist aber kein positiver Beweis im Sinne des Evidentialismus. Es ist nur eine Widerlegung der Widerlegung. Und dies kann von einem rationalen Gläubigen gefordert werden. Dieser Essay ist nichts anderes als ein solcher Versuch.

Hinzu kommt jetzt noch das bereits erwähnte externalistische Element: die Gewährleistung. Sie ist das, was zu einem wahren Glauben noch dazu kommen muss, damit man Wissen erhält. Nach externalistischer Auffassung ist eine Überzeugung dann gewährleistet, wenn sie von auf Wahrheitserkenntnis ausgerichteten kognitiven Vermögen hervorgebracht wurde, die ordnungsgemäß funktionieren in der Art von Umgebung, in der sie sich entwickelt haben. Die angemessenen basalen Überzeugungen können also nur rational gerechtfertigt geglaubt werden, wenn sie von einem ordnungsgemäß in seiner Umgebung arbeitenden Erkenntnisapparat hervorgebracht wurden. Unsere Sinneserkenntnis hat sich also auf die wahrheitsgemäße Erkenntnis unserer Umwelt hin entwickelt. Urteile über Sinneswahrnehmungen sind gewährleistet, wenn unsere Sinneswahrnehmungen ordnungsgemäß in der Umwelt operieren, für die sie sich entwickelt haben. Ist ein Erkenntnissubjekt im Drogenrausch oder an einen die Welt nur vorspiegelnden Computer angeschlossen, fehlt seinen Wahrnehmungsurteilen Gewährleistung.

Haben aber religiöse Überzeugungen Gewährleistung in diesem Sinne? Können wir also davon ausgehen, dass unsere Umwelt so beschaffen ist, dass ordnungsgemäß arbeitende Erkenntnisvermögen die Überzeugung der Existenz Gottes hervorbringen? Plantinga behauptet, dass unter der Annahme der Existenz Gottes vernünftigerweise angenommen werden kann, er habe die Welt so geschaffen, dass sie auf Gotteserkenntnis hin angelegt ist. Er greift den alten Gedanken eines »sensus Divinitatis« auf, der dem Menschen von Natur aus zukommt. Wenn es Gott wirklich gibt, so haben die religiösen Überzeugungen auch externe Gewährleistung, sie werden von Erkenntnisvermögen produziert, die ordnungsgemäß in ihrer Umwelt funktionieren. Wir wären dann von Natur aus auf Gotteserkenntnis angelegt, das Erkenntnisvermögen des gläubigen Menschen arbeitet ordnungsgemäß in seiner Umwelt. Nun wissen wir natürlich nicht mit Sicherheit, ob es Gott gibt. Auch Freud weist darauf hin, dass Gott weder beweisbar noch widerlegbar ist (Freud, 1928, S. 51).

Also kann man anscheinend nicht von der Existenz Gottes ausgehen. Gegen den oben dargestellten Gedanken wurde daher der Vorwurf der Zirkularität erhoben: Erst wenn man die Existenz Gottes bereits annimmt, haben die religiösen Überzeugungen Gewährleistung, arbeitet also das Erkenntnisvermögen korrekt in seiner Umwelt. Dieser Einwand missversteht allerdings den Gedankengang. Die Religionsphilosophie muss die Wahrheit der religiösen Überzeugungen nicht vorgängig aufweisen, sie muss nicht Gott beweisen, bevor sie die Rationalität religiöser Überzeugungen prüfen kann. Sie darf – wie dargelegt – gerechtfertigt basale Überzeugungen als gegeben ansehen. Sie müssen nicht erst erwiesen werden, um voranzuschreiten, denn sie sind gerechtfertigt basal. In diesem Sinne kann man sagen, dass jemand, dessen Glaube an Gott basal ist und der Widerlegungen für ihm bekannte Gegenargumente besitzt, völlig rational behaupten kann, dass seine religiösen Überzeugungen auch gewährleistet sind. Er hat gute Gründe anzunehmen, dass sein Geist völlig normal arbeitet in der Umgebung, in der er sich entwickelt hat. Dieser religiöse Mensch verhält sich also vollkommen rational. Er verletzt nicht seine epistemischen Pflichten.

Ein Einwand dieser oder ähnlicher Art kann die Kritik Freuds nach meiner Auffassung mit guten argumentativen Mitteln ins Schwanken bringen. Das liegt auch daran, dass Freuds Theorie der Religion zumindest in den dargestellten Hinsichten eine Religionsphilosophie ist, die sich allerdings manchmal als Psychoanalyse aus gibt. Er macht weitreichende philosophische Voraussetzungen. So setzt seine Religionskritik neben einem Evidenzfundamentalismus auch die Nichtexistenz Gottes zumindest implizit voraus. Freud weiß, dass er die Nichtexistenz Gottes nicht beweisen kann. Unter der einfachhin vorausgesetzten Annahme der Nichtexistenz Gottes hat natürlich der Glaube an Gott keine externe Gewährleistung. Folglich ist der menschliche Erkenntnisapparat beim religiösen Menschen dann gestört. Der religiöse Glaube kann daher nicht rational gerechtfertigt werden. Unter der Annahme der Nichtexistenz Gottes handelt der religiöse Mensch also irrational, da seine Erkenntnisvermögen fehlerhaft arbeiten und er sich einer wahnhaften Vorstellung hingibt. Er verweigert die erwachsene Akzeptanz der Realität. Dass dies aber unter der Annahme der Nichtexistenz Gottes so folgt, vermag den gläubigen Menschen selbstverständlich nicht anzufechten.

Freuds Religionskritik führt also an dieser Stelle nicht weiter. Freud sieht dies natürlich und erkennt explizit an, dass seine Religionskritik keinen religiösen Menschen beeindrucken wird (Freud, 1928, S. 79).

Freud Religionskritik II: Religion als Verlust von Autonomie

In einem zweiten Teil soll daher noch einmal auf andere Weise angesetzt werden.¹³ Der Verdacht, dass die Religiosität einer unreifen Bindung an eine Vaterfigur entspringt, deutet daraufhin, dass es Freud ganz zentral auch darum geht, dass Religiosität der Selbstbestimmung der Person hindernd im Wege stünde. Der Gläubige ist ein Leibeigener. Freud schreibt über religiöse Menschen: »Sie müssen die religiöse Illusion mit allen Ihren Kräften verteidigen; wenn sie entwertet wird, – und sie ist wahrlich bedroht genug, – dann stürzt Ihre Welt zusammen, es bleibt Ihnen nichts übrig, als an allem zu verzweifeln, an der Kultur und an der Zukunft der Menschheit. Von dieser Leibeigenschaft bin ich, sind wir *frei*« (Freud, 1928, S. 88).

Dieser Einwand scheint nun etwas anders gelagert als der vorherige. Es geht nicht mehr primär darum, dass der religiöse Mensch seine epistemischen Pflichten verletze, es geht darum, dass der religiöse Mensch in seinem Menschsein verkümmere, weil er zutiefst unfrei sei. Freud geht so weit zu vermuten, dass die religiöse Erziehung möglicherweise einen großen Teil der Schuld an der »Verkümmern« der Kinder trage (Freud, 1928, S. 77). Da die so Erzogenen unter »Denkverboten« zu leiden haben (Freud, 1928, S. 78), werden sie eventuell niemals ihren Verstand autonom zu gebrauchen lernen.

Man kann vernünftigerweise an dieser Stelle nicht eine Diskussion des Begriffs der Willensfreiheit in der Philosophie beginnen, zu groß sind die metaphysischen Probleme, die sich dort auftun. Aber auch ohne in die Tiefen der metaphysischen Debatte um *Freiheit* und Determinismus einzutauchen, kann der hier zentrale Punkt klargemacht werden. Dazu reicht es, eine metaphysisch möglichst voraussetzungslose Konzeption von Autonomie anzunehmen.

Willensfreiheit in einem ersten, voraussetzungsarmen Sinne heißt zunächst nur, dass das Subjekt seinen eigenen Willen bestimmen kann. Ein jähzorniger Mensch gewinnt an Autonomie, wenn er den Impuls zum Zorn heruntermodulieren kann, ein versonnen grüblerischer Mensch gewinnt an Autonomie, wenn er diese Handlungshemmung abschwächen kann. Zu sich selbst findet er also auf einer zweiten Ebene, auf Grund einer Zweitreaktion, welche die Erstreaktion in einen größeren Zusammenhang des Lebensentwurfs stellt. Der jähzornige

13 Vgl. zum Folgenden auch: Godehard Brüntrup (2014).

Mensch will zwar auf der ersten Ebene sofort losbrüllen, auf der zweiten Ebene will er das aber nicht, weil er ein gerechter Mensch sein will. Beide Wünsche stehen im Konflikt. Der Konflikt wird aufgelöst, wenn der Jähzornige seinen Affekt so modulieren kann, dass er sein Lebensziel, ein gerechter Mensch zu sein, nicht im Affekt untergeht. Er bewahrt und fördert damit seine Selbstkongruenz. Die einflussreiche philosophische Theorie der Willensfreiheit von Harry Frankfurt (1974) beruht gerade auf dieser Einsicht. Frei ist ein Mensch gemäß dieser Auffassung nur, wenn seine Willensakte erster Ordnung mit den Willensakten zweiter Ordnung in Einklang stehen. Wer die unbemerkt heruntergefallene Geldbörse eines eilig davon schreitenden Passanten entgegen dem ersten Impuls nicht einsteckt, sondern den Besitzer auf den Verlust aufmerksam macht, der ist nach Frankfurt freier als der, der dem ersten Impuls gegen einen Gewissenswiderspruch gefolgt wäre. Der Wunsch höherer Ordnung (nicht jemand zu sein, der stehlen will) kann nur realisiert werden, wenn ein Wunsch niedriger Ordnung (sich schnell zu bereichern) heruntermoduliert wird. Innere Stimmigkeit (Selbstkongruenz) ist Freiheit, innerer Zwiespalt ist Unfreiheit.

Kierkegaard hat in seiner Philosophie einen ähnlichen Gedanken entwickelt: Das Gegenmittel gegen die lähmende Verzweigung besteht darin, derjenige zu werden, der man wahrhaft sein will. Nur so erreicht man Freiheit. Dieser Gedanke Kierkegaards wird wieder und wieder von Carl Rogers aufgegriffen und kann als eine der philosophischen Wurzeln der humanistischen Psychologie betrachtet werden (Rogers, 1961, S. 110). Der bei diesem Gedanken vorausgesetzte Freiheitsbegriff ist ein relativ schwacher, die metaphysische Fragestellung nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Determination wird zunächst übergangen. Es ist der Freiheitsbegriff des so genannten »neuen Kompatibilismus«. Er interpretiert Willensfreiheit als die Abwesenheit von inneren Zwängen, die dazu führen, dass ich meinen eigentlichen Willen nicht durchsetzen kann. Der Zusammenhang mit der vorliegenden Thematik wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die Philosophin Susan Wolf den neuen Kompatibilismus die Theorie des »wahren Selbst« oder des »tiefen Selbst« genannt hat (Wolf, 1990). Im deutschen Sprachraum hat Peter Bieri eine Variante des neuen Kompatibilismus durch seine Ablehnung der philosophischen Idee eines unbedingten Willens bekannt gemacht (Bieri, 2001). Auch Bieri geht es darum, das wahre Selbst durch einen Prozess der Anerkennung aller internen Determinanten freizulegen. Aus psychologischer Sicht entwickelte wiederum Carl Rogers einen ähnlichen Gedanken. Freiheit besteht für ihn in einem bewussten Wählen einer durch alle inneren Umstände bereits determinierten Situation. Er ist aber vorsichtig und fügt gleich hinzu, er sei nicht so naiv zu glauben, dass dieser Schachzug das philosophische Problem der Willensfreiheit löse (Rogers, 1961, S. 193). Aber auf die metaphysische Debatte von Freiheit und Determinismus kommt es hier – wie erwähnt – gar nicht an. Es geht allein darum, die Phänomenologie der Freiheit zu entwerfen. Und dabei ist Selbstkongruenz, die Erfahrung der inneren Stimmigkeit, zentral. Es geht um die Fähigkeit, seinen eigenen Willen bestimmen zu können.

Wie erwähnt unterscheidet sich für Frankfurt eine Person oder ein Selbst von einem intelligenten Tier dadurch, dass ein personales Selbst einen (mindestens) zweistufigen Willen hat (Frankfurt, 1974). Um beim bereits erwähnten Beispiel

zu bleiben: Der Drogenkonsument kann sich fragen, ob er sich den Wunsch nach Drogen eigentlich wünscht. Er spürt das Verlangen nach einem drogenfreien Leben, kann es aber nicht in die Tat umsetzen. Er erreicht also kein integriertes Selbst und ist gerade deshalb unfrei. *Freiheit* besteht für Frankfurt in einem integrierten Selbst. Er meint damit ziemlich genau das, was man in der Psychologie als »Selbstkongruenz« bezeichnet; die innere Harmonie, die Bruchlosigkeit der Hierarchie der Wünsche. Es gibt also eine Stufung der Volitionen.

Nun kann eine solche Hierarchie von Metavolitionen nicht ins Unendliche fortschreiten. Entweder kommt man an höherstufige Volitionen von so großer Allgemeinheit, dass ein weiteres Fortschreiten keinen Sinn mehr ergibt. Solche allgemeinen philosophischen Maximen (beispielsweise der Kategorische Imperativ Kants, oder die Maxime »Ich will Gutes tun und Schlechtes meiden«) werden aber im realen Leben kaum handlungsleitend sein. Vielmehr wird zu erwarten sein, dass Personen bestimmte höherstufige Zielvorstellungen sich unbedingt aneignen, sie mit ganzem Herzen willentlich ergreifen: Beispielsweise ich will mein Leben in den Dienst meiner Familie stellen, ich will mein Leben in den Dienst der Gerechtigkeit stellen. Frankfurt spricht davon, dass solche Volitionen »wholeheartedly« seien, aus ganzem Herzen kommend. Wholeheartedness ist ebenfalls ein Regress-Stopper, eine so ergriffene Maxime erfordert keinen weiteren Rekurs auf höhere Maximen. Zusammenfassend können wir daher sagen: Autonomie im Frankfurtschen Sinne hat ein Wesen also,

- wenn es einen hierarchisch strukturierten Willen hat,
- wenn es sich aktiv einen höherstufigen Willen ganzheitlich aneignet,
- wenn es diesen höherstufigen Willen im Konfliktfall gegen untergeordnete Volitionen durchsetzen kann (Selbstkongruenz).

Der Mensch, der sich eine Lebensmaxime mit ganzem Herzen setzt und sie auch handlungsleitend durchsetzt, steht in einem aktiven Verhältnis der Aneignung zu diesem Lebensideal, den Frankfurt »Caring« nennt. In einer englischen Frage ausgedrückt: »What do I ultimately care about?« Es geht also um die Frage, was mich wirklich angeht, was mir wirklich wichtig ist, was meinem Leben Sinn verleiht. Diese zunächst rein philosophische Analyse Frankfurts erinnert natürlich an den von dem Theologen Paul Tillich oft benutzten Ausdruck, dass Religion etwas sei, was »uns unmittelbar angeht«. In der Religion geht es nie um eine partikuläre Frage, sondern immer um das Zentrum eines ganzen Lebensentwurfes. »Das, was uns unbedingt angeht, ist von allen zufälligen Bedingungen der menschlichen Existenz unabhängig. Es ist total, kein Teil unser selbst und unserer Welt ist davon ausgeschlossen. ... Was uns unbedingt angeht, lässt keinen Augenblick der Gleichgültigkeit und des Vergessens zu. Es ist ein Gegenstand unendlicher Leidenschaft« (Tillich, 1956, I, S. 19). Was ein Mensch nun zu diesem Lebensmittelpunkt macht, ist eine höchst subjektive Entscheidung. Wie bereits erwähnt: Für einen wird der Kampf für Gerechtigkeit dasjenige sein, was ihn unbedingt angeht. Ein anderer wird Wahrheit als dieses Ideal ergreifen. Eine dritte Person wiederum das Wohlergehen seiner Familie. Diese letzten existentiellen Sinnentwürfe entziehen sich einer wissenschaftlichen Begründung. Gerechtigkeit,

Wahrheit oder Liebe sind gar nicht durch empirische Methoden adäquat zu beschreiben. Man kann hier den Wittgenstein des »Tractatus« zitieren: »Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind« (Wittgenstein, 1921/1984, S. 6.52).

Nehmen wir den Fall eines religiösen Menschen, der es sich mit ganzem Herzen zum ihn unbedingt angehenden Leitmotiv seines Lebens gemacht hat, Christus nachzufolgen. Das heißt, er will seine konkrete Lebenspraxis radikal nach dem Vorbild und der Lehre Jesu ausrichten. Wenn er nicht von außen fremdbestimmt diesen Willen angenommen hat, wenn er zudem in der Lage ist, diesen höherstufigen Willen so durchzusetzen, dass Volitionen niedrigerer Stufung entsprechend moduliert werden können, dann ist dieser Mensch autonom. Man kann nicht erkennen, warum dieser Mensch weniger autonom sein soll als derjenige, der den Kampf für die Gerechtigkeit oder die liebende Zuwendung zu seiner Familie als das erlebt, was ihn unbedingt angeht. Zumal es sicherlich auch ein Bündel von mehreren Zielvorstellungen geben kann, die alle ein einzelnes Leben zutiefst bestimmen. Man vermag dann nicht einzusehen, warum dieser religiöse Mensch sich auf infantile Weise in einem vor-autonomen Zustand befände. Wenn Freud dies aufzeigen wollte, dann müsste er ein anderes Konzept der Autonomie vorgelegen, welches dem hier entwickelten deutlich überlegen ist. Da das hier vorgelegte Autonomiekonzept aber voraussetzungsarm und weithin anerkannt ist, kann man bezweifeln, ob dies gelingen wird.

Schlusswort

Schauen wir auf das Erreichte zurück: Wir hatten festgestellt, dass in der Gegenwart viele Psychoanalytiker die religionskritische Einstellung Freuds nicht mehr teilen. Nach der hier dargelegten Auffassung ist dies nicht bloß in einer kulturellen Modeerscheinung begründet. Vielmehr ist es darin begründet, dass Freuds Religionskritik eine philosophische These ist, die letztlich nicht konstitutiv für seine Gesamttheorie ist. Es wurde versucht zu zeigen, dass diese philosophische Religionskritik gut begründeten argumentativen Einwänden ausgesetzt ist. Sie impliziert eine fragwürdige Erkenntnistheorie einerseits, und eine fragwürdige Theorie der Willensfreiheit andererseits. Die Erkenntnistheorie eliminiert zu viele Überzeugungen als irrational, die von einem gesunden Menschenverstand her als rational gerechtfertigt gelten. Sie eliminiert sich sogar selbst als irrational. Die These, dass Religion ihrem Wesen nach unfrei mache, lässt sich innerhalb eines voraussetzungsarmen und gut begründeten philosophischen Konzepts der Autonomie nicht rechtfertigen. Es scheint daher angeraten zu sein, dass Psychoanalytiker in der Tradition Freuds die religionskritischen Thesen des Meisters als für Ihre eigene Theoriebildung optional betrachten. Es sind in großen Teilen philosophische Thesen, die auf dem Gebiet der Philosophie diskutiert werden können,

die aber von der Substanz der psychoanalytischen Theoriebildung abtrennbar sind. Es gibt genügend Großes bei Freud zu entdecken und zu bewahren, das nicht vergleichbaren philosophischen Gegeneinwänden ausgesetzt ist.

Literatur

- Bieri, P. (2001). *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens* (7. Aufl.). München: [REDACTED].
- Buber, M. (1994). *Mose*. Gütersloh: [REDACTED].
- Brüntrup, G. (2013). Reformierte Erkenntnistheorie. In T. Bonk (Hrsg.), *Lexikon der Erkenntnistheorie* (S. 226–229). Darmstadt: [REDACTED].
- Brüntrup, G. (2014): Reales und Ideales Selbst. In K. Viertbauer & R. Körgeler (Hrsg.), *Das autonome Subjekt. Eine Denkform in Bedrängnis* (S. [REDACTED]–[REDACTED]). Regensburg: [REDACTED].
- Frankfurt, H. (1974). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68, 5–20.
- Freud, S. (1928). *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig: [REDACTED].
- Freud, S. (1939/1964). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt/M.: [REDACTED].
- Grawe, K. (2004). *Neuropsychotherapie*. Göttingen: [REDACTED].
- Hofmann, L. & H. Walach (2011). Spirituality and Religiosity in Psychotherapy – a Representative Survey Among German Psychotherapists. *Psychotherapy Research*, 21/2, 179–192.
- Hume, D. (1956), *Enquiry on Human Understanding*. La Salle: [REDACTED].
- Hume, D. ([REDACTED]): *The Natural History of Religion* (NHR). Zugriff am 20.01.2013, verfügbar unter: <http://oll.libertyfund.org/title/340/44336/604658>.
- Jasper, W. (1992, 28. August). Der Geist der Kabbala. *DIE ZEIT*. Verfügbar unter: <http://www.zeit.de/1992/36/der-geist-der-kabbala>.
- Kaplan-Solms, K. & Solms, M. (2000). *Clinical Studies in Neuro-Psychoanalysis*. London: [REDACTED].
- Plantinga, A. (1990). *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca, NY: [REDACTED].
- Rogers, C. (1961). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. London: [REDACTED].
- Tillich, P. (1956). *Systematische Theologie*, 3 Bde. Stuttgart: [REDACTED].
- Utsch, M. (2013): Die Einladung nicht ausschlagen. Neue Aufmerksamkeit für Religion und Spiritualität in der Psychotherapie. *Herder Korrespondenz*, 1, 42–46.
- Wittgenstein, L. (1921/1984): *Tractatus Logico Philosophicus*. Frankfurt/M.: [REDACTED].
- Wolf, S. (1990). *Freedom within Reason*. Oxford: [REDACTED].