

Gerhard Vinnai

Religiöse Wunschwelten und säkularisierte Moderne.(2009)

Bei dem folgenden Text handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen einer Tagung mit dem Titel: "Religion - achaische Erbschaft?" 2007 in Leipzig gehalten wurde.

Vorbemerkung: Die folgenden Ausführungen versuchen keine umfassende Einschätzung der Bedeutung der Religion in der gegenwärtigen westlichen Kultur. Sie stellen vielmehr, ohne den Versuch zu machen, sie zu verknüpfen, einige recht heterogene Gedankengänge vor, die Hinweise auf wesentliche Elemente dieses Problemfeldes liefern sollen. Der Text versucht die Psychoanalyse mit der kritischen Gesellschaftstheorie zu verbinden. Bei dem beschränkten Raum, der mir zur Verfügung steht, kommt dabei leicht nur eine halbe Psychoanalyse und eine halbe kritische Theorie zur Geltung. Ich nehme das in Kauf, weil es mir vor allem darauf ankommt, neue Interpretationshorizonte zu öffnen. In meinem Buch „Jesus und Ödipus“ (Vinnai 1999) habe ich das, was in den beiden ersten beiden Abschnitten vorgeführt wird, genauer ausgeführt. Meine Gedankengänge wollen, thesenartig formuliert, vor allem das weitere Nachdenken anregen.

I, „Archaisches Erbe“ und Politik

Verschiedene Autoren interpretieren religiöse Bedürfnisse als zu einer anthropologischen Grundausstattung gehörend, die uns als „archaische Erbschaft“ mitgegeben ist. Auch Sigmund Freud hat eine theoretische Konstruktion entwickelt, die die Religion als eine solche archaische Erbschaft interpretiert. In seiner Schrift „Totem und Tabu“ (Freud 1912) hat er diese Konstruktion vorgeführt. Mit ihr will ich mich zu Beginn meiner Ausführungen kritisch auseinandersetzen.

Für Freud sind die Anfänge der menschlichen Kultur, die zugleich ein später fortwirkendes Bedürfnis nach Religion hervorgebracht haben, mit einer Mordtat verknüpft, die am Anfang der menschlichen Geschichte stattgefunden haben soll. Die Urform menschlichen Zusammenlebens war dieser Konstruktion zufolge eine von

einem starken männlichen Wesen beherrschte Horde. Der diese Horde dominierende Urvater soll der Vorfahre von späteren Vätern, Oberhäuptern, Fürsten und Führern aller Art gewesen sein, deren Psyche sich von der von Massen unterscheidet. Weil dieser Urvater eine Schar von Brüdern in ihren Machtbefugnissen und sexuellen Wünschen zu sehr einschränkte, schlossen sich diese Brüder zusammen, um ihn umzubringen und zu verschlingen. Der Vatermord brachte den aufrührerischen Brüdern aber nicht die schrankenlose Freiheit, sondern führte zu einer Art nachträglichem Gehorsam dem Vater gegenüber. 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 nachträglichem Gehorsam und richten ihn gewissermaßen als Gottesgestalt in sich auf. Der tote „Urvater“, der stärker ist, als es der lebende war, wird so zum „Urbild Gottes.“ (Freud 1927 S.366) Die verbotende verinnerlichte Vaterimago hilft die Verzichtleistungen in der Brüderhorde zustande zu bringen, die die Kultur möglich machen.

Was sich am Anfang der menschlichen Geschichte abgespielt haben soll und von der Religion bearbeitet wird, reproduziert sich Freud zufolge in gewisser Weise zu Beginn jeder individuellen Geschichte. Das Drama, das den Beginn der Menschheitsgeschichte kennzeichnen soll, wird in verwandelter Gestalt während des ödipalen Dramas in der Herkunftsfamilie immer wieder von neuem aufgeführt. Das Kind, vor allem das männliche Kind, von dem Freud ausgeht, lehnt sich gegen die einschränkende Vaterautorität auf. Der Sohn will den Vater, der in der Familie die Macht hat und die Sexualität mit der Mutter monopolisiert, zumindest in seiner Phantasie gewaltsam beiseite schaffen. Da der Junge seinen Vater aber auch liebt, versöhnt er sich schließlich mit dessen repressiver Autorität, indem er sich mit ihm identifiziert. Durch diese Identifizierung wird die Vaterautorität als Über-Ich, als Gewissensinstanz in der kindlichen Psyche aufgerichtet und so die Kulturfähigkeit hervorgebracht.

Freuds Konstruktion über die mit einem Vatermord verbundenen Anfänge der Kultur, die als archaisches Erbe fortwirken, hält der empirischen wissenschaftlichen Überprüfung kaum stand. Es gibt keine historischen Forschungsergebnisse, die sie belegen könnten. Freud produziert einen psychoanalytischen Mythos, um seiner Kritik an religiösen Mythen Plausibilität zu verleihen: Der religiöse Mythos soll mit Hilfe eines psychoanalytischen Mythos ausgetrieben werden! Der von Freud kreierte Typus

psychoanalytischer Mythenkritik lässt sich aber, wie ich zeigen möchte, auch auf den von ihm produzierten Ursprungsmythos anwenden. Für Freud enthalten religiöse Mythen eine verdrängte historische Wahrheit, die ihnen ihre Macht verleiht. In einer Nachschrift zu seiner Selbstdarstellung bemerkt Freud: „In der ‘Zukunft einer Illusion’ habe ich die Religion hauptsächlich negativ gewürdigt; ich fand später die Formel, die ihr bessere Gerechtigkeit erweist: ihre Macht beruht allerdings auf ihrem Wahrheitsgehalt, aber diese Wahrheit sei keine materielle, sondern eine historische.“ (Freud 1935 S.33)

Welche historische Wahrheit aber bringt seine Theorie über den Vatermord und die Anfänge der Kultur zum Ausdruck? Auf welche verdrängten historischen Erfahrungen lässt sie sich beziehen? Freuds Konstruktion der Urrevolution - so meine These - zeigt deutliche Züge, die mit denen der bürgerlichen Revolution verwandt sind, mit der sich die bürgerliche Gesellschaft durchsetzte. Sie thematisiert damit eher die Anfänge der bürgerlichen Kultur, in der Freud lebte, als die der menschlichen Kultur überhaupt. Auf eigentümlich verzerrte Art kehrt im Freudschen Denken das Gespenst der französischen Revolution wieder.

Freuds Urrevolution wird von vereinigten Brüdern gegen einen „Urvater“ durchgeführt. Die französische Revolution stürzt den absoluten Herrn im Namen der Brüderlichkeit. Vor dieser hatten soziale Umwälzungen mit der Durchsetzung neuer Machtgruppen oder neuer Herren zu tun, sie berufen sich aber kaum auf eine Brüderlichkeit, die mit Freiheit verbunden sein soll.

Der Aufruhr der Brüder in der Freudschen Konstruktion richtet sich gegen eine Vaterautorität, die Macht und Sexualität monopolisiert. Die bürgerliche Revolution richtet sich gegen absolute Herren, die nicht nur die politische und soziale Macht monopolisieren, sondern auch sexuelle Freiheiten ausleben, die potentiell alle Frauen ihres Territoriums zum Objekt ihrer Lüste macht. In Texten der bürgerlichen Aufklärung, die sich gegen die absolutistische Machtpraxis wenden, wird immer wieder entschiedene Kritik an Adeligen geübt, welche die Töchter des Volkes ihrem sexuellen Willen unterwerfen. Lessings „Emilia Galotti“ oder Schillers „Kabale und Liebe“ repräsentieren im deutschen Sprachraum eine solche Literatur.

In Freuds Konstruktion schließen die siegreichen Brüder, um endlose schwere Konflikte unter sich zu vermeiden, wie es bei Freud heißt „eine Art von Gesellschaftsvertrag.“ Dieser Gesellschaftsvertrag bildet die Basis einer neuen Form des Sozialen. Freud schreibt „Die Einsicht in die Gefahren und die Erfolglosigkeit dieser Kämpfe führten endlich zu einer Einigung unter ihnen, einer Art von Gesellschaftsvertrag. Es entstand die erste Form einer sozialen Organisation mit Triebverzicht, Anerkennung von gegenseitigen Verpflichtungen, Einsetzung bestimmter, für unverbrüchlich (heilig) erklärter Institutionen, die Anfänge also von Moral und Recht.“ (Freud 1939 S.187f) Freuds Konstruktion entspricht einer Vertragstheorie, wie sie Thomas Hobbes in seiner Schrift „Leviathan“ „vorgeführt hat, welche paradigmatischen Charakter für die bürgerliche politische Theorie erlangt hat. Nach ihr resultiert eine sinnvolle Vergesellschaftung aus einem Gesellschaftsvertrag, den die Mitglieder einer Gesellschaft zur Vermeidung des Krieges aller gegen alle im allgemeinen Interesse schließen. Eine besonders einflussreiche Gestalt hat die bürgerliche Vertragskonstruktion in Rousseaus „Contrat Social“ angenommen, ein Text, der während der Epoche der französischen Revolution das politische Denken entscheidend beeinflusst hat.

Freud formuliert in „Totem und Tabu“: „Die Familie war eine Wiederherstellung der einstigen Urhorde und gab den Vätern auch ein großes Stück ihrer früheren Rechte wieder. Es gab jetzt wieder Väter, aber die sozialen Errungenschaften des Brüderclan waren nicht aufgegeben worden.“(Freud 1912 S.181). Auch diese Feststellung zur Familie lässt sich auf den Übergang von der absolutistischen zur bürgerlichen Epoche beziehen. In der patriarchalischen bürgerlichen Familie reproduzieren sich auf eigentümliche Art Elemente der absolutistischen Herrschaft, sie ist in gewisser Weise nicht auf der Höhe der vom Bürgertum durchgesetzten Vertrags- und Geldrationalität. In der Familie gilt das adlige Prinzip der Blutsbande und der Vater regiert über seine Kinder, ähnlich wie ein „Landesvater“ über seine „Landeskinder“. Überhaupt können bürgerliche Ideale, auch wenn sie gegen den Absolutismus gerichtet sind, eine eigentümliche Verwandtschaft mit diesem zeigen. Die bürgerliche Vorstellung vom autonomen Individuum, das souverän über sich und sein Eigentum verfügen kann, hat eine Wurzel im Modell des absoluten Herrn, der in seinem Territorium souverän ist.

Freud konstatiert bei den aufrührerischen Brüdern einen „nachträglichen Gehorsam“ gegenüber dem gestürzten Vater, der ihre ursprünglichen Absichten in ihr Gegenteil verkehrt. Die getötete Vaterfigur hinterlässt eine „ungestillte Vatersehnsucht“, die die Brüder nach neuen, idealisierbaren Vaterautoritäten rufen lässt, die sich an die Imago des Urvaters anlehnen lassen. Auch hierzu gibt es die historische Parallele. Nachdem während der Revolution in Frankreich der traditionelle König im Namen des Volkes, das sich auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beruft, geköpft wurde, kann sich wenige Jahre später der sohnhafte Aufrührer Napoleon zum Kaiser krönen lassen und die Massen jubeln ihm zu.

Freuds Text bearbeitet aber nicht nur insgeheim die historische Vergangenheit seiner Gesellschaft, er setzt sich auch mit ihrer Gegenwart auseinander. Es sind gegenwärtige politische Erfahrungen Freuds, die der Vergangenheit nachträglich eine bestimmte Bedeutung verleihen sollen. Wo das Soziale in Freuds Theorien auftaucht, erscheint es üblicherweise auf entpolitisierte Art, es hat zum Beispiel wenig mit institutionalisierter Macht, mit der Austragung von Kämpfen zwischen sozialen Gruppen oder dem Aufeinandertreffen gegensätzlicher Interessen zu tun. Freud nimmt die politische Dimension der aufklärerischen Religionskritik kaum in seine Analyse auf. Für ihn gilt nicht, wie für Marx: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“ (Marx 1966 S.17) Durch seine Abwehr verschwindet das Politische aber nicht aus Freuds Analysen, es kehrt vielmehr auf verzernte Art in ihnen wieder. Freuds Theorie des Aufstandes der Söhne gegen die Vaterautorität enthält seine geheime „Revolutionstheorie“: Sie enthält seine Reaktion auf die revolutionären Erschütterungen und Umbrüchen seiner Zeit, ohne dass Freud sich dessen bewusst gewesen sein dürfte.

In einer Epoche wie der unseren, in der revolutionäre Utopien und Bewegungen kaum noch Kredit und Anhänger haben, vergisst oder verdrängt man leicht, wie sehr die Epoche, in der Freud lebte, von Revolutionen geprägt wurde. Freud hat am Ende des Ersten Weltkriegs in Österreich eine Revolution erlebt, die das Ende der Habsburger Fürstenherrschaft und die Einführung der bürgerlichen Demokratie mit sich brachte. Zu der Zeit, als Freud seine entscheidenden psychoanalytischen Entdeckungen machte, kam es wiederholt zu Attentaten von Anarchisten und Nationalisten auf gekrönte

Häupter, die ein breites öffentliches Echo fanden. Freud war Zeitgenosse der bolschewistischen Oktoberrevolution von 1918, die zur Ermordung des Zaren führte. In Paris, der Hauptstadt der Revolutionen der bürgerlichen Epoche, in der 1789 der König geköpft wurde, hat Freud als junger Mann wesentliche intellektuelle Bildungserfahrungen gemacht. Max Weber, der Zeitgenosse Freuds und Stammvater der modernen Soziologie, der wie dieser die Ernüchterung zum Programm erhob, hat das Unglück der deutschen Geschichte darin begründet gesehen, dass die Deutschen nie einen Hohenzollern geköpft haben. Die Französische Revolution trat mit dem Anspruch auf, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verwirklichen zu wollen, ein Anspruch, der später auf sozialistische und anarchistische Revolutionsbewegungen überging, die zu Freuds Zeiten die bürgerliche Gesellschaftsordnung, und damit auch seine Existenz als Bürger, radikal in Frage stellten. Das vielgesungene Lied der Arbeiterbewegung „Brüder zur Sonne zur Freiheit“ beschwört das gemeinsame Aufbegehren der Brüder, die in einer „heiligen“, „letzten Schlacht“ ihre Unterdrücker beseitigen.

Freud bemerkt zur Gesellschaft, die für ihn nach der Urrevolution der Söhne zustande kommt und in gewisser Weise bis heute fortbesteht: „Die Gesellschaft beruht jetzt auf der Mitschuld am gemeinsam verübten Verbrechen, die Religion auf dem Schuldbewusstsein und der Reue darüber, die Sittlichkeit, teils auf den Notwendigkeiten dieser Gesellschaft, zum anderen Teil auf den vom Schuldbewusstsein geforderten Bußen.“ (Freud 1912 S.180) Freuds Theorie bringt damit auf eigentümliche Art zum Ausdruck, dass die Gesellschaft, in der wir leben, letztlich auf Gewalt beruht, dass sie einen auf Mord und Totschlag beruhenden Opfer- und Schuldzusammenhang darstellt.

Muss das immer so sein? Freuds „Revolutionstheorie“ zeigt sich hier wenig optimistisch, sie ist im Kern antirevolutionär. Dem Gesetz der Väter kann man ihr zufolge nicht entkommen, es ist für die Psyche konstitutiv, weil es allein in der Lage, stabile soziale Ordnungen zu stiften, die verinnerlicht werden können. Eine Kritik von Freuds Konstruktion hätte zu untersuchen, welche Realitäten sie trifft und welche psychischen und sozialen Möglichkeitsräume Freud nicht zur Kenntnis nimmt, die vielleicht eine andere Vergesellschaftung zulassen, die zugleich der Religion die Basis entzieht. Eine solche Kritik soll hier wenigstens angedeutet werden, ohne zugleich die Frage aufzuwerfen, welche Aktualität ein aus dem 19. Jahrhundert stammender

Revolutionsbegriff, auf den Freuds Analyse bezogen werden kann, heute noch haben kann.

Freuds geheime „Revolutionstheorie“ enthält wichtige psychologische Einsichten in die Dynamik von Revolutionen, die helfen können, ihr Scheitern besser zu verstehen. Sie kann zeigen, dass in den Kampf gegen soziale Autoritäten ödipale Problematiken eingehen, die es mit sich bringen können, dass die aufrührerischen Jungen nach neuen Vätern rufen, weil sie sich innerlich nicht von den alten ablösen konnten. Freuds Behauptung eines unüberwindbaren Gegensatzes zwischen machtvollen Führerfiguren, die in der Nachfolge des Urvaters auf den Plan treten, und Massen, die gegen sie rebellieren und zugleich psychisch auf sie angewiesen sind, eignet sich aber zugleich auch zur Legitimation von patriarchalischer Herrschaft und gesellschaftlicher Ungleichheit. Freud fürchtet Verhältnisse, unter denen väterliche Führerfiguren ihre Macht verlieren. Er formuliert: „Machen wir uns auch mit der Idee vertraut, dass es Schwierigkeiten gibt, die dem Wesen der Kultur anhaften und die keinem Reformversuch weichen werden. Außer den Aufgaben der Triebeinschränkung, auf die wir vorbereitet sind, drängt sich uns die Gefahr eines Zustandes auf, den man ‘das psychologische Elend der Masse’ benennen kann. Diese Gefahr droht am ehesten, wo die gesellschaftliche Bindung hauptsächlich durch Identifizierung der Teilnehmer untereinander hergestellt wird, während Führerindividualitäten nicht zu jener Bedeutung kommen, die ihnen bei der Massenbildung zufallen sollte.“ (Freud 1930 S.475)

Der Vater der psychoanalytischen Bewegung hatte in Paul Federn, der libertärer Sozialist war, einen psychoanalytischen Sohn, der mehr als er mit der Perspektive der revoltierenden Söhne sympathisierte. (Siehe hierzu Federn 1919) Wenn in sozialen Krisensituationen gesellschaftliche Autoritäten extrem erschüttert werden, besteht für Federn die Hoffnung, dass libidinöse Bindungen von ihnen abgezogen und auf die Brüder übertragen werden können. Die Krise der Vaterautorität enthält für ihn die Möglichkeit, dass nicht nur nach einer neuen Autorität gesucht wird, sondern auch engere psychische Bindungen an die Kampfgenossen entwickelt werden können, die gemeinsam um mehr Freiheit ringen. Das an den Vater gebundene Wünschen kann unter diesen Umständen in das Wünschen nach mehr brüderlicher Solidarität verwandelt werden, die zu einer freieren und gerechteren Gesellschaft führt. Für Freud

beginnt das Soziale mit der Ermordung und Verinnerlichung des väterlichen Tyrannen. Aber beginnt es in seiner Theorie nicht genau genommen schon mit dem Zusammenschluss der Söhne zum Kampf gegen ihn?

Freud weist sicherlich zu Recht auf die besondere Bedeutung der Beziehung zu den Vätern für die Verinnerlichung psychischer Ordnungen hin. Aber damit verbunden wird bei ihm die Rolle von Müttern bei der Genese von Autoritätsbindungen und damit auch der Religion völlig unzureichend gewürdigt. Frauen erscheinen in seiner Männerwelt allenfalls als Objekte des männlichen Begehrens, aber nicht als eigenständige Subjekte. Das wirft die Frage auf, wie sich ein anderes Geschlechterverhältnis auf Autoritätsbindungen auswirken kann. Vermag eine andere Beziehung zu Frauen nicht vielleicht bei den Söhnen die homosexuell getönte Bindung an den Vater zu lockern oder zu verändern, die für Freud konstitutiv für das Gesellschaftliche ist?

Für Freud gibt es im Grunde nur zwei Wissenschaften, die Psychologie und die Naturwissenschaft. Das bedeutet für die Gesellschaftswissenschaften: „Die Soziologie, die vom Verhalten der Menschen in der Gesellschaft handelt, kann nichts anderes sein als angewandte Psychologie.“ (Freud 1933 S.194) Damit sind seine kulturtheoretischen Analysen notwendig psychologistisch verkürzt. Eine solche Auffassung verkennt das Gewicht objektiver sozialer Strukturen, etwa in Gestalt ökonomischer und politischer Institutionen, in denen sich Geschichtsprozesse materialisiert haben, für das Verhalten der Menschen. Freud übersieht die Differenz zwischen der Logik des Psychischen und der Logik objektiver sozialer Strukturen, die mit bestimmten sozialen Zwängen und materiellen Interessen verknüpft sind, er kann deshalb auch ihre komplexen wechselseitigen Abhängigkeiten nicht theoretisch ins Auge fassen. Ob bestimmte psychische Gesetzmäßigkeiten als unveränderlich oder veränderbar gelten sollen, kann ohne die Analyse und die praktische Erprobung der Wandlungsfähigkeit von gesellschaftlichen Strukturen, mit denen sie verbunden sind, nicht zureichend ermittelt werden. Was als „archaische Erbschaft“ erscheint, der nicht zu entkommen ist, kann sich als Produkt eines Geschichtsprozesses herausstellen, dessen Veränderung das „Archaische“ als Schein enthüllt oder es zumindest seine Bedeutung verlieren lässt.

II Religion und modernes wissenschaftliches Denken

Für Freud, den Anhänger der modernen, empirisch orientierten Wissenschaft, gibt es, drei Mächte, die dieser ihr Terrain streitig machen könnten: die Kunst, die Philosophie und die Religion. Aber von diesen Dreien ist, wie es bei ihm heißt, „allein die Religion der ernsthafte Feind.“ (Freud 1917, S.173) Religiöses Bewusstsein ist für Freud der Prototyp des falschen Bewusstseins, gegen die Religion definiert er seine Position als der Aufklärung verpflichteter Intellektueller. In der analytischen Therapie geht es Freud um die Bekämpfung von privaten Neurosen, in der Auseinandersetzung mit der Religion geht es ihm um die Bekämpfung dessen, was ihm als kulturelle „Massenneurose“ (Freud 1930, S.440) erscheint. Beide sind für Freud miteinander verwandt, indem ihm die Zwangsneurose als „individuelle Religiosität“ erscheint, während die Religion als „universelle Zwangsneurose“ angesehen werden kann. (Freud 1907, S.139)

Mit seiner Einstellung, die von einem radikalen Gegensatz zwischen religiösem und aufgeklärtem wissenschaftlichem 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.

Freud hat als Vertreter eines wissenschaftlich aufgeklärten Bewusstseins über sich festgestellt, er sei „der väterlichen Religion - wie jeder anderen- völlig entfremdet.“ (Freud 1912 S.293) Der späte Max Horkheimer, ein Schulhaupt der kritischen Theorie, die sich ebenfalls der Aufklärung verpflichtet weiß, bekennt hingegen seine ungelöste Bindung an die Religion. Bei ihm heißt es, „Einen unbedingten Sinn zu retten, ohne Gott, ist eitel“

Soll man diese Äußerung nur einem resignierten, wieder bigott gewordenen alten Mann zurechnen? Man würde es sich damit zu einfach machen. Das Verhältnis von Religion und Aufklärung ist nämlich komplizierter als es scheint. Am Beispiel von Freuds Denken möchte ich das aufzeigen.

Freud sieht zu Recht zwischen Religion und Wissenschaft grundlegende Differenzen. Eine Psychoanalyse des wissenschaftlichen Denkens, als eine notwendige Form der Selbstkritik der Aufklärung, die viel von Freuds Religionskritik lernen könnte, kann aber zeigen, dass Religion und Wissenschaft enger verwandt sind, als es Freud lieb ist. Was Freud an der Religion ausgemacht hat, hat nämlich auch in der Wissenschaft Einfluss.

Für Freud gilt: „Die Vatersehnsucht ist die Wurzel des religiösen Bedürfnisses“. (Freud 1927 S.344) Sie ist aber auch eine zentrale Wurzel der Freudschen Psychoanalyse. In seiner wissenschaftlichen Biographie spielen Lehrer, die er als Vaterautoritäten verehren konnte, eine zentrale Rolle. (siehe hierzu Gay 1989) Sein Lehrer Brücke war und blieb für Freud „die größte Autorität, die je auf mich gewirkt hat.“ (zitiert nach Gay 1989 S.44) Schon in seinem einflussreichsten religionskritischen Text „Die Zukunft einer Illusion“, taucht Freuds Vatersehnsucht auf: Er setzt dort auf große Männer, also Vaterfiguren, die für ihn alleine die Kultur und die Wissenschaft gegen dumpfe Massen voranbringen. In seiner Schrift „Totem und Tabu“ (Freud 1912), die oben diskutiert wurde, taucht die Vatersehnsucht als Wurzel aller Kultur und damit wohl auch der Wissenschaft auf. Freud hat sich immer wieder mit Moses, dem Gründervater der Israeliten, beschäftigt und, wie seine Biografen aufgezeigt haben, bei ihm in Phasen der schmerzlichen Isolation psychischen Halt gesucht. (siehe hierzu Grubrich-Simitis 1990) Die Auseinandersetzung mit der Vaterfigur der Juden half Freud, seine bedrohte Identität zu stabilisieren. 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.“ (Freud 1900 S.X) Dieser Verlust bedeutet Trauerarbeit, die immer mit Vatersehnsucht verbunden ist. Der Einfluss der Sehnsucht nach dem toten Vater hat also Freud, nach seinem eigenen Bekunden, zum Vater der Psychoanalyse gemacht. Dabei erfährt seine Vatersehnsucht freilich eine entscheidende Transformation: Er bleibt nicht mehr der

Sohn, der sich nach einem Vater sehnt, er verwandelt sich vielmehr selbst in die idealisierbare Vaterfigur der Psychoanalyse, die die Vaterübertragungen seiner Schülerinnen und Schüler bis heute weckt und so den Zusammenhalt der psychoanalytischen Bewegung sichert. Als toter „Urvater“ der Psychoanalyse behält Freud eine besondere Macht, die viele Wünsche anzieht.

Nicht nur die Vatersehnsucht wirkt auf Freuds Denken ein, auch die, Freud zufolge, mit ihr verbundene Gottesvorstellung beeinflusst dieses noch. Freud, der von sich behauptet, ein „absolut Ungläubiger“ (zitiert nach Gay 1988 S.49) zu sein, der also jede Bindung an eine göttliche Autorität ablehnt, bekennt emphatisch eine andere Bindung seines Denkens: die an die Wahrheit. Die Psychoanalyse ist für Freud eine Schule der Wahrheit. Gegenüber Einstein äußert er: „Dass ich nach Möglichkeit immer die Wahrheit sage, rechne ich mir nicht mehr zum Verdienst an, es ist mein Metier geworden. (zitiert nach Gay 1989, S.4) „Die Wahrheit“, schreibt er an Sandor Ferenczi, „ist mir das absolute Ziel der Wissenschaft“ (zitiert nach Gay 1998 S.4) 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.“(Freud 1933 S.173) 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 voraus hat, 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. „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.“(Nietzsche 1994 S.208)

Freud hat zwar den Begriff der objektiven Wahrheit ins Wanken gebracht, indem er auf die Bedeutung von Konstruktionen in der psychoanalytischen Therapie hingewiesen hat, 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. Freud hat mit der Entdeckung des Unbewussten Grenzen der Vernunft sichtbar gemacht, er hat aufgezeigt, dass wir unser „inneres Ausland“ 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 mit einer ersehnten väterlichen Ordnungsmacht verbunden ist. Die Aufklärung ist auf einen utopischen Horizont angewiesen, in dem das Erbe von Kinderwünschen, ebenso wie das der Religion, kritisch aufgearbeitet zur Geltung kommen kann.

III Religion und Kapitalismus

Liebe, Wahrheit oder Gerechtigkeit sind für das Judentum und das Christentum Attribute Gottes, der für eine bessere andere Welt steht. Sie waren der Psychoanalyse zufolge ursprünglich mit der Idealvorstellung des Vaters der Kindheit verbunden, dessen Liebe umfassenden Halt verspricht, der scheinbar alles weiß und für eine ausgleichende Gerechtigkeit steht. Die Aufklärung hat solche 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 wenn sie auf den Gottesglauben verzichtet hat, noch etwas von der religiösen Metaphysik fort. Wer sich, mit der Absage an religiöse Gottesgestalten zugleich auch von der Bindung an solche

Ideale bei der Analyse bestehender Verhältnisse verabschieden will, befreit sich damit keineswegs von fragwürdigen Bindungen seines Bewusstseins. Die sogenannten Realisten ähneln nämlich meist Frommen: Sie verleihen dem Existierenden eine Art Gottgegebenheit, der man sich gläubig zu fügen hat. Wer völlig auf jeden utopischen Horizont seines Denkens verzichten will, landet bei der Vergötzung und illusionären, vom Wünschen besorgten Aufladung von Bestehendem. Wo dem Denken ein utopischer Horizont fehlt, 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 Verbindung von Wünschen, die die bestehende Realität nicht akzeptieren wollen, mit der nüchternen Auseinandersetzung mit dieser Realität.

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. Aber eine genauere Analyse kann sichtbar machen, dass ihr scheinbar nur rationales Verhalten insgeheim eine Art religiöser Aufladung enthält.

Wo in der Gegenwart der religiöse Glaube zu verschwinden scheint, kann er sich undurchsichtbar 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 erkannt 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 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 Text „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (Weber 1988) 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 im Calvinismus, bei denen, die ihr Heil bei diesem Gott suchen „ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums“ (Weber S.93) 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“ (Weber S.105). 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.“ (Weber S.105f) Die Erfahrung der Nähe zu einem an sich unfassbaren göttlichen Gnadenstand hängt also vom ökonomischen Erfolg ab, der allein Hinweise auf diesen geben kann. Eine „innerweltlichen Askese“, die an die Stelle der religiösen Askese tritt und auf der systematischen Selbstkontrolle und Zählung die 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“ 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 transzendiert, sucht, um der Verzweiflung zu entkommen, einen Halt im sinnenlehrteten Getriebe der Ökonomie.

Max Webers Analyse ist, wie mir scheint, 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 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 hinausweis, das dem eigenen Leben und Handeln einen gesicherten Sinn verleihen kann. Damit verschwindet aber ein vom Wünschen bestimmter illusionärer 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 versagend 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 einst als ungeheuer machtvoll erfahrenen elterlichen Schicksalsmächten aus der

Kindheit ausgemacht, deren Imagines 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 verbunden haben

IV Kapitalismus und fundamentalistischer Terror

Die Marktgläubigen haben abtrünnige Verwandte im islamischen Fundamentalismus. Er ist eine Religion derer, die man mit Hans Magnus Enzensberger als „radikale Verlierer“ (Enzensberger 2006) bezeichnen kann, welche besondere Schwierigkeiten haben, ihr Heil in der Welt des Kapitalismus zu finden.

Die im Westen im Untergrund aktiven fundamentalistischen Terroristen stammen, nach dem was wir wissen, häufig aus Elternhäusern, die sich dem Westlichen gegenüber geöffnet haben. Sie waren in ihrer Jugend, bevor sie durch lebensgeschichtliche Krisen aus der Bahn geworfen wurden, meist an westlichen Lebensmodellen orientiert. Nicht selten geht ihrer Hinwendung zum Terrorismus eine enttäuschte Liebe zu einer Frau aus dem westlichen Kulturkreis voraus. Sie haben im Westen eine Ausbildung erhalten, ohne die sie ihre Anschläge, die modernstes technisches Wissen verlangen, gar nicht durchführen könnten. Ihre Angriffe gelten also einer westlichen Kultur, in der sie die Integration suchten, in der sie ihnen aber nicht gelang bzw. die diese nicht zuließ. Dieses Schicksal teilen sie mit Vielen, die die Massenbasis des Terrors darstellen, als deren Sprachrohr sie sich verstehen.

Mit der gegenwärtigen Art von Kriegen, die terroristische Züge tragen, sympathisieren in den islamischen Ländern vor allem sozial entwurzelte Jugendliche, die sich mit rücksichtsloser Gewalt die Anerkennung verschaffen wollen, an der es ihnen mangelt. Herfried Münkler schreibt in seinem Buch „Die neuen Kriege“ über diese Jugendlichen: „Ihr weitgehender Ausschluss von den Erwerbsmöglichkeiten der Friedenökonomie, 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 zuteil würde. Dabei kann entweder der schnelle Zugang zu den Statussymbolen der westlichen Kulturindustrie im Mittelpunkt stehen oder der Kampf gegen den Siegszug 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.“ (Münkler 2004 S.2004) Mit ihrem Drohpotential wollen diese Jugendlichen also nicht zuletzt ihr Selbst aufwerten, das durch ihre ökonomische und soziale Überzähligkeit entwertet wurde.

Wie ist dieser Terror mit dem Islam verbunden? Im strengen monotheistischen Glauben, der die Gegenwelt des Terrorismus zusammenhalten soll, gibt es nur einen, nämlich den eigenen Gott und damit nur seine Wahrheit und sein bindendes Gesetz. Wo der eigene Gott, mit dem man narzisstisch identifiziert ist und an dessen Macht man deshalb teilhaben möchte, als alleiniger Herr der Welt gesehen wird, besteht die Neigung zur Intoleranz gegenüber denen, die ihn nicht akzeptieren wollen. Solche Intoleranz ist aber nicht nur mit dem monotheistischen Glauben, sondern vor allem mit geheimen Zweifeln an ihm verbunden, die mit Hilfe von Fanatismus abgewehrt werden müssen. 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 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 tabuisiert und verdrängt. Die abgewehrten Glaubenszweifel aber können wiederkehren, indem sie an denen bekämpft werden, die sie offen repräsentieren, an den Andersgläubigen und Ungläubigen. Sie haben die verpönten Glaubenszweifel zu repräsentieren, die am eigenen Selbst nicht toleriert werden können, auf sie wird der geheime Hass auf den eigenen Gott verschoben. 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. Man kann also vermuten, dass der muslimische Fanatismus nicht zuletzt Ausdruck einer durch die moderne westliche Kultur verursachten tiefen Krise des Islam ist.

Noch etwas psychoanalytischer formuliert: Der soziale Tod, der in gesellschaftlichen Krisensituationen droht, kann die Angst wecken, von verinnerlichten familiären Schicksalsmächten aus der Kindheit, die als göttliche Mächte erscheinen, verlassen oder wegen Misserfolgs bestraft zu werden. Das erzeugt eine Wut auf sie, die zur psychischen Entlastung projektiv auf äußere Feinde verschoben wird. Zugleich kann der Wunsch nach einer Versöhnung mit den inneren Objekten aus der Kindheit den Drang wecken, ihnen als guter Sohn das eigene Leben, und das Leben Anderer, im terroristischen Attentat als Opfer darzubringen.

V Schlussbemerkungen zur Ausgangsfrage der Tagung: Warum verschwindet der religiöse Glaube trotz aller aufklärerischen Kritik nicht?

Die folgenden Feststellungen beziehen sich nur auf die Möglichkeit der Überwindung des religiösen Glaubens. Andere Formen des Glaubens können durchaus unentbehrlich sein. Sie zielen nicht schlicht auf eine Abschaffung der Religion, sondern nicht zuletzt auf das Bemühen, ihr Erbe der Aufklärung zugänglich zu machen.

Für Freud kommt in der Religion eine Fixierung an die Erfahrungswelt der Kindheit zum Ausdruck, die im Prozess des Erwachsenwerdens überwunden werden soll. Aber kann man in der bestehenden Welt wirklich ein mit Mündigkeit verbundenes Erwachsensein erreichen, wenn man vom sozialen Tod bedroht ist, sich immer mehr ökonomischer 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 zur Religion drängen können, ist vom Ringen um die Überwindung äußerer Abhängigkeiten kaum zu trennen.

Freud hat die Religion als kollektive Neurose analysiert, der er mit Hilfe der psychoanalytischen Aufklärung entgegenwirken will. Aber lassen sich Neurosen allein mit Hilfe von 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 der Aufklärung der verschiedensten Art ist ohne eine Veränderung von Lebensverhältnissen, die neue Erfahrungen zulässt, kaum zu erreichen.

Literaturverzeichnis

Enzensberger, Hans Magnus: Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer. Frankfurt am Main 2006

Federn, Paul: Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft. In: Aufstieg Nr.11/12. Leipzig, Wien 1919

Freud, Sigmund.: Gesammelte Werke. S. Fischer. Frankfurt am Main 1940ff

- Die Traumdeutung. (1900)

- Zwangshandlungen und Religionsübungen. (1907)

- Totem und Tabu. (1912)

- Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1917)

- Massenpsychologie und Ich-Analyse. (1921)

- Die Zukunft einer Illusion. (1927)

- Das Unbehagen in der Kultur. (1930)

- Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1933)

- Nachschrift zur „Selbstdarstellung“ 1935

- Der Mann Moses und die monotheistische Religion 1939

Gay, Peter: Ein gottloser Jude. Frankfurt 1988

Gay, Peter: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Frankfurt 1989

Grubrich-Simitis Ilse: Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Psyche 4. 1990

Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. In: Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. II, Darmstadt 1994

Marx, Karl: Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. Zitiert nach Marx-Engels Studienausgabe Band I, Hgb. Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1966

Münkler Herfried: Die neuen Kriege. Reinbek 2004

Vinnai, Gerhard: Jesus und Ödipus. Frankfurt 1999, oder online:

<http://psydok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2006/578/>