

Eine Selbstbezeugung der Psychoanalyse

Freud hat keinen Anstoß darin gefunden, offen von sich zu bekennen, daß er in den letzten Jahren „seinem spekulativen Drang mehr freien Lauf gelassen habe“. Es gilt das namentlich für seine gegen früher wesentlich abgeänderten Hypothesen, wie er sie seit den Untersuchungen über „Jenseits des Lustprinzips“ vorgelegt hat. „Nur solche Gläubige, die von der Wissenschaft einen Ersatz für den aufgegebenen Katechismus fordern, werden dem Forscher die Fortbildung oder selbst die Umbildung seiner Ansichten verübeln dürfen.“¹

Bereitschaft zum Umlernen auf Grund neu erworbener Einsichten ist immer ein Zeichen lebendigen Forschungstriebes, aber das Ab- und Neuaufbauen von Hypothesen kann auch das Spiel eines haltlosen Spekulationstriebes sein. Ob das eine oder das andere vorliegt, kann auf verschiedenen Wegen sich erweisen. Bei empirisch nachprüfbaren Hypothesen wird der schlagendste Beweis immer die Bewährung in der Erfahrung sein. Auch die Psychoanalyse beruft sich allenthalben auf die bestätigende Erfahrung. Nur daß das Ergebnis dieser Berufung von andern und gerade solchen, die außer der Erfahrung keine legitime Bestätigung anerkennen, als Zeugnis wider die analytischen Grundannahmen gebucht wird. Immerhin gibt es auch für Hypothesen, die der bestätigenden Erfahrung nicht so ohne weiteres zugänglich sind, wissenschaftliche Legitimation, deren erster Ausweis aber sein muß: der Ernst des Wahrheitsstrebens und das wissenschaftliche Verantwortungsbewußtsein. In dieser Hinsicht weckt es nun nicht gerade viel Vertrauen, wenn Freud von sich erklärt: „Man könnte mich fragen, ob und inwieweit ich selbst von den hier entwickelten Annahmen überzeugt bin. Meine Antwort würde lauten, daß ich weder selbst überzeugt bin, noch bei andern um Glauben für sie werbe. Richtiger: ich weiß nicht, wie weit ich an sie glaube. Es scheint mir, daß das affektive Moment der Überzeugung hier gar nicht in Betracht zu kommen braucht. Man kann sich doch einem Gedankengang hingeben, ihn verfolgen, soweit er führt, nur aus wissenschaftlicher Neugierde oder, wenn man will, als *advocatus diaboli*, der sich darum doch nicht selbst dem Teufel verschreibt.“² Gewiß hat es seine Berechtigung, auf der Suche nach einer Erklärung von Tatsachen oder einer Erweiterung von Kenntnis auch mutig einmal kühne Annahmen unverbindlich zu wagen. Aber es geht nicht an, solche Annahmen so weit zu treiben, daß dabei ganz evidente Einsichten fundamentalster menschlicher Belange respektlos beiseitegesetzt werden, worüber sich ein gegen Ehrfurcht noch nicht abgestumpftes Gemüt mit Recht empört und wozu der nüchterne Intellektuelle erklärt: „Mich dünkt, einer von beiden, entweder Freud oder der Weltgeist muß sich da vergriffen haben.“³

Während nun Freud mutig weiter schreitet in seinen spekulativen Annahmen — der Übersiebzigjährige zeigt darin noch eine seltene Beweglichkeit —, ist man außerhalb der Freud Schule bis in die jüngste Zeit hinein bemüht, die Freud'schen Hypothesen — die früheren und die von heute, oder auch die früheren

¹ „Jenseits des Lustprinzips“ (3. Aufl. 1923) 93.

² *U. a. D.* 85.

³ Bühler, *Die Krise der Psychologie* (Jena 1927) 184.

allein, oder auch wieder die von heute allein — von ihren verstiegenen Ungeheuerlichkeiten zu befreien, um ihre Grundintention als verwertbare geniale Intuition hinzustellen¹. Auch ein solches Verfahren, wissenschaftliche Annahmen von abtrennbarem wertverschlechterndem Beiwerk zu reinigen, hat wissenschaftliche Berechtigung und Vorbilder. Bei Freud aber wird die Berechtigung eines solchen Unterfangens insofern beeinträchtigt, als er nur zu leicht Einspruch erheben wird, daß überhaupt noch eine Grundintention von ihm festgehalten sei, wenn man die von ihm als unbedingt wesentlich bezeichneten Punkte ablehnt. Die Geschichte der analytischen Abfallbewegungen hat die entsprechenden Urkunden niedergelegt. Und in Wien verfolgt man nicht ohne begleitenden mitleidigen Spott die vielfältigen Versuche einer immer wieder neu unternommenen Reinigungsschmelze. Auch den Bestrebungen aufseiten der Katholiken schenkt man, wenn auch schon mehr mit verächtlichem Spott, eine gewisse Aufmerksamkeit. Vom jüngsten Stand der Dinge bei uns glaubt Theodor Reik — der ersten einer aus dem orthodoxen Freud-Kreis — vermelden zu können:

„Die Kirche ist eben daran, sich kraft jener unfehlbaren Logik (der Unfehlbarkeit des consensus „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est“) auch die Psychoanalyse „einzuverleiben“. Sie beklagt zwar die unmoralische ‚Überschätzung‘ der Sexualität, aber sie sucht jenen Teil der analytischen Lehren, den sie brauchen kann, soweit umzubilden und umzuformen, bis sie in ihm das wiederzuerkennen glaubt, was die Kirche seit jeher und eh’ gelehrt hat und was bereits in den Evangelien steht. Einige kluge Priester haben ein weitgehendes Verständnis für die Psychoanalyse gezeigt; daneben den unbeugsamen, wenn gleich verhüllten Willen, sie in den Dienst der Kirche zu stellen.“²

Es sind tatsächlich Bestrebungen im Gange, gewisse Gedanken und Anwendungsmöglichkeiten der analytischen Praxis bei uns zu akkreditieren, indem man sie aus dem Drum und Dran weltanschaulicher Fragwürdigkeiten herauslöst. Es geschieht das in kraft jener aufgeschlossenen Art für „logoi spermatikoi“³, die dem Katholiken Herzenssache sein muß. Aber es darf doch nur sein unter der Voraussetzung, daß bei solch aufgeschlossener Haltung nicht Dinge fallen gelassen werden, die nicht bloße „logoi spermatikoi“, sondern hinterlegtes Erbgut des Logos selber sind. Um welche Dinge es geht, mag man schon sehen aus dem verwahrenden Protest des Münchener Arztes Rhaban Vierg, der „dem planmäßigen seelaufschließenden Verfahren“, wie Freud es uns gelehrt habe, nur mit stärkstem Vorbehalt zustimmen und Anhängerschaft bei uns werben zu können glaubt:

„Die wissenschaftliche Ausflächung der aufgestellten Lehren Freuds und seiner Schule auf diesen Gebieten — gemeint sind, die mit christlicher Welt-

¹ Als jüngster Versuch kann das soeben erschienene Werk gelten: Krisis der Psychoanalyse. Systematische Diskussion der Lehre Freuds. Herausgegeben von Hans Prinzhorn und Runo Mittenzwey. I. Bd.: Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben. Leipzig 1928. Der Neue Geist Verlag.

² In: Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften 13 (1927) 330 Anm.

³ So erinnert uns Rhaban Vierg daran: „Gerade wir christlichen Forscher müßten uns stets bewußt sein, daß in jedem Menschen „der Geist Gottes wohnt“ (Über Seelenaufschließung [2 1927] 177).

schau unvereinbare, falsche Übersinnlichkeitslehre und Sittenlehre' — hat ihre Gefahren und Grenzen. Es zeigen sich in den einschlägigen Arbeiten Strebungen, die einer nur stofflichen, allem Geistigen und Religiösen verständnislos gegenüberstehenden Betrachtungsweise entspringen. Ebenso vermessen wir hier vielfach die Achtung vor dem Heiligen im allgemeinen und der Heiligkeit einer Menschenseele. . . . Wir lehnen die Gottlosigkeit der Freudschen Lehre ab, die ihr Begründer verschiedentlich betont.¹ Und wie weit diese betonte Gottlosigkeit geht, läßt er an folgendem „Blick in die unglaubliche Werkstatt“ erkennen: „Bei den tiefen Aufschlüssen, die uns die Freudsche Seelenforschung über Volksglauben und Volksseelenregungen bisher gegeben hat und hoffentlich noch weiter vermittelt, muß die gotteslästerliche Unterstellung der heiligsten Menschwerdung des Welterlösers unter den ‚Mythos von der Virgo-Dirne‘ schärfstens abgelehnt werden.“² Bei aller Achtung und Anerkennung „vor dem wissenschaftlichen Ernst Freudscher Arbeiten, die ein Ausfluß seiner edel-denkenden Person sind“, kommt doch auch Dierg nicht um die Feststellung herum, daß Freud „beim Verfolgen seiner Lebens- und Weltanschauung zur Lehre vom Todestrieb kommen mußte, d. h. zum Zusammenbruch aller höheren Lebensauffassung und zum Verneinen des Jenseits.“³ Denen aber „unter den christlichen Forschern, die zuerst auf Freud schworen, dann aber ihn ganz ablehnten und nun Adler-Anhänger wurden“ gibt er zu bedenken, „daß der Materialismus Adlers viel verfänglicher ist und noch mehr als die andere Schule die geistige Seele leugnet, die doch wenigstens als geistiges Etwas von der Freudschen Schule anerkannt wird.“⁴

Nichtsdestoweniger bleibt Rhaban Dierg begeisterter Anwalt der „seelen-aufschließenden Forschung“. „Sie hat das wissenschaftliche Denken gefördert, indem sie dort Gesetzmäßigkeit aufdeckte, wo bisher dunkle Mächte oder Zufall waltend angenommen wurden. Sie hat die Erkenntniswissenschaft gestützt und wendet sich gegen den ‚Materialismus‘ und besonders gegen die rein körperkräftige Auffassung des Seelenlebens.“⁵ Nicht ohne kräftig mitklingenden Affekt wendet er sich gegen die deutsche Untugend, bei einer Entdeckung so gern als Nur-Kritiker, als *Advocatus diaboli* aufzutreten, gegen das eilfertige Verurteilen der seelenaufschließenden Forschung von christlicher Seite, „das an Brunnenvergiftung im eigenen Lager gemahnt“. Statt dessen will er fördernde Arbeit getan wissen aus dem Vertrauen heraus, daß „in jedem Menschen und in jedem Ergebnis einer ernst nach Erkenntnis strebenden menschlichen Verstandesarbeit ein Funke göttlicher Allwissenheit und Weisheit liegt, mag das Gefäß noch so armselig, ja gottfeindlich erscheinen“. Er erinnert in diesem Zusammenhang an das Beispiel des göttlichen Lehrmeisters, der „mit Sündern und Zöllnern zu Tische saß“. Und auf Augustin in der Schule Platons und auf Thomas von Aquin in der des Aristoteles hinweisend bemerkt er: „Wir finden uns auf dem Weg . . . in heiliger Gesellschaft, indem unsere fruchtbarsten Forscher christlicher Vergangenheit zu heidnischen Weltweisen in die Schule gegangen sind.“⁶ Und dem Theologen winke gerade hier wieder die Aufgabe aufgeschlossener Mitarbeit. „Was die gottes-

¹ A. a. D. 174.² Ebd. 176.³ Ebd. 175.⁴ Ebd. 167.⁵ Ebd. 160.⁶ Ebd. 161 u. 177.

wissenschaftliche Seite anbetrifft, um die sich viele Arbeiten ungläubiger Schüler Freuds bekümmert haben, ohne hierzu auf Grund ihrer Bildung geeignet und deshalb berufen zu sein..., so halten wir es für wertvoll und zeitgemäß, wenn ein Gottesgelehrter sich der wissenschaftlichen Mühe unterzöge..., die Irrtümer zu widerlegen..., und aus der Seelentiefenforschung neue wertvolle Begriffe in das Gebiet religiöser Menschenunterweisung hinein-zubringen.“¹

Anderseits bringt Vierz dem Theologen ein Mißtrauen entgegen, das er — ich weiß nicht recht, auf welche Erfahrungen gestützt — in der seltsam anmutenden Begründung vorlegt: „Das Gegnerische wird hier gerade zu leicht verführt, die Gegenansicht aus innerpersönlicher Schau und Einstellung zu begründen. Gerade der Ehelose im Priesterkleid wird dann geneigt sein, aus der gleichen Quelle heraus unsere Ansichten abzulehnen, falls er sich daran gewöhnt hatte, im Versuch, mit dem ehelosen Leben sich auseinanderzusetzen, bei aufsteigenden Schwierigkeiten Hilfsweisen anzuwenden, die aus dem Unwirklichen stammen, und so Störungen seines Menschseins in sich schließen. Diese Art Menschen werden leicht zu gedanklichen Beziehungslosen, meist aus dem Wunsch, daß manches in ihnen nicht da sein möchte, was als Reinen-schliches den Prüfstein für ein rein eheloses Leben im Geist und in der Wahrheit abgibt, von dem es heißt: ‚Wer es fassen kann, der fasse es!‘.“²

Für die Art, wie etwa Freudsche Gedanken sich auswerten ließen, dafür wird uns von Vierz der reformierte Züricher Pfarrer Oskar Pfister als Vorbild hingestellt: „Was Pfister im Kampf um die Seelenauffschließung geschrieben hat, gehört zum Feinsinnigsten und Tiefschürfendsten, das bisher von übernatürlichen Gesichtspunkten aus geschrieben worden ist, so daß wir dem Kämpfer wünschen möchten, er möge in seinen übersinnlichen Forschungen noch weiter vom Sichtbaren zum Unsichtbaren hingerissen werden.“³

Oskar Pfister ist in der Tat einer der begeistertsten Herolde Freudscher Psychoanalyse und ihrer Anwendungsmöglichkeit auf erzieherische und seelsorgerliche Probleme, wie das Freud selbst in seiner „Geschichte der psychoanalytischen Bewegung“ (Buchausgabe 1924, S. 37) dankend vermerkt: „Es ist das Verdienst des Pfarrers Pfister, diese Anwendung der Analyse mit ehrlichem Enthusiasmus angegriffen und sie Seelsorgern und Erziehern nahegelegt zu haben.“ Das vielleicht grundlegendste Werk von ihm, „Die psychoanalytische Methode“, ein Buch von rund 500 Seiten ist als erster Band der Meumann-Meßmerschen Sammlung „Paedagogium“ mit einem Geleitwort von Sigmund Freud erschienen. Es stehen viele merkwürdige Dinge in dem Buch, aber was uns in dem Kapitel über „die sittliche und religiöse Erziehung“ nahegelegt wird, kann uns beim besten Willen nicht vorbildlich sein. Es gibt Zerrbilder katholischer Anschauungen, Dinge, Personen, Gebräuche, wie sie uns von Nichtkatholiken hingehalten werden, die es eben nicht besser wissen und kennen gelernt haben. Bei Pfister aber wird man doch den Eindruck nicht los, daß da mit tendenziösen Strichen Karikierungen geboten werden, die Pfister vor sich selber wohl kaum glaubhaft machen konnte mit dem Motto aus Friedrich von Hardenberg: „Es ist sonderbar, daß nicht längst die Affo-

¹ U. a. D. 175.² Ebd. 169.³ Ebd. 170.

ziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat“ — wozu der betonte Nachsatz von Pfister gesetzt wird: „Psychologisch betrachtet ist diese Behauptung einfach richtig.“¹ Seine Auffassung der christlichen Religion als „einer eigenartigen Leitung der Libido in drei Kanäle, Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe“, von Jesu genialer Antizipation dessen, was Freud lehrt und übt, von Jesu gesunder Frömmigkeit in den synoptischen Evangelien, von der sich komplexfreiere Menschen mehr angezogen fühlen, während die Neurotiker mehr sich bei Paulus und Johannes finden, die die Frömmigkeit des Neurotikers vertreten, von dem Katholizismus, der die Verdrängungen erneuerte und eine neue Zwangsneurose schuf, für die Dogma und Sakrament Symptome sind, dies und anderes mehr² ist auf ein Freudsches Leitmotiv komponiert, von dem uns reinste Musik aus jüngster Zeit noch weiter unten begegnen wird.

Lierz warnt uns davor, einen verdienten Forscher wie Pfister zu verunglimpfen als „den Schweizer Sigrift in der Kirche Freuds“. Ich weiß nicht, wann und wo das unschöne Wort gefallen ist, das ich mir auch nicht aneignen würde. Aber ebensowenig kann uns die Empfehlung genügen, die Lierz dem gegenüber stellt: „Freuds und Pfisters Forscherart ist die gleiche, von Freuds Weltanschauung trennt ihn der unüberbrückbare Demutsglaube an Gott, der in ihm Überzeugung geworden ist.“³

Gegenüber allen Versuchen, Freudsche Gedanken bei uns zu akkreditieren, wird es nach wie vor unsere Pflicht bleiben, die Konsequenz der Freudschen Lehre darauf hin zu prüfen, ob ihr wirklich der anhaftende Stachel ihres moral- und religionsfeindlichen Charakters so leicht genommen werden kann, wie es uns die Freudpropaganda eines Pfister und Lierz und der von ihnen inspierten Kreise glauben machen will.

Daß von Freudscher Lehre und Praxis fest und kühn Moral und Religion in Behandlung genommen wird, darüber kann nach dem Ausweis des fast uferlosen Schrifttums gar kein Zweifel sein. Die Art, wie hier heiligste Pflanzung in analytischer Gartenkultur auf gesunde Wurzel untersucht wird, empört jeden, der nicht schwört auf die These: Religion ist sublimierter Sexus. Allerdings schreckt eine solche Empörung den Analytiker nicht, sondern bestärkt ihn, gemäß dem „Wahrpruch des Meisters“: *ecce praedixi vobis, d. h.: mobilisierten Widerstand betrachtet mir als Anzeichen dafür, wie nahe ihr dem verdrängten Wahren gekommen seid!*

Es wissen noch immer viele nicht, wie ungemein konkret die analytische Praxis, und zwar in unmittelbarer Konsequenz ihrer Grundgedanken, an moralische und religiöse Probleme herangeht. So etwa, wenn Pfister von sich erzählt: „In einer ganzen Reihe von Fällen, in denen junge Protestanten zum Katholizismus übertreten wollten, deckte ich die Wurzeln dieser inneren Nötigung mit Leichtigkeit auf und überwand den Impuls.“⁴ Daß nicht „Beuteneid“ uns solches Verfahren widerwärtig macht, sondern der Geist, der hier Methode schafft, kann nicht besser dargetan werden, als indem die Begegnung des Ana-

¹ Dskar Pfister, Die psychoanalytische Methode 485.

² Ebd. 483 ff.

³ Zur Seelenaufschlüsselung 170.

⁴ Die psychoanalytische Methode 277.

lytikers mit Moral und Religion aus der Perspektive des Analytikers selber und auf Grund der von ihm ausdrücklich gegebenen Versicherungen dargelegt wird.

I.

Es ist wahr, man darf nicht mißbräuchliche Anwendung der Psychoanalyse der Lehre selbst zur Last legen. Freud wehrt sich aufs schärfste gegen den nicht selten gehörten Vorwurf, als leite die analytische Bewußtmachung verdrängter Erlebensregungen direkt oder indirekt dazu an, sich über die Schranken herkömmlicher Moral hinwegzusetzen, sich nach einem solchen Rezept „wilder“ Analyse auszuleben. Er weist darauf hin, daß die eigenen Voraussetzungen und methodischen Grundpfeiler der Psychoanalyse damit preisgegeben wären. Wer eine solche Schlußfolgerung je habe aus analytischen Grundsätzen ziehen wollen, habe sie gründlich mißverstanden. Die Analyse gehe ja gerade von der Voraussetzung aus, daß „ein hartnäckiger Konflikt zwischen libidinöser Regung und Sexualverdrängung, zwischen der sinnlichen und aszetischen Richtung“ — bei relativer Oberhand der Aszese — zur Symptombildung führe, einem Kompromiß also, in dem die unterdrückte Sexualstreben sich Luft schaffe. Wesentlich für diese ätiologische Anschauung sei, daß sich in diesem Ursachenbild die beiden Gegeninteressen nicht auf gleichem Boden befinden. Solange Bewußtes und Unbewußtes ihre kämpferische Front einander zugekehrt haben, aber so wie „Walfisch und Eisbär“, denen der gemeinsame Boden fehlt, solange kann von einer echten Lösung des Konfliktes nicht die Rede sein. Immer würde der unbefriedigte Widerpart Symptomerreger und Krankheitsbildner bleiben, sei es der unterdrückte Naturtrieb unter der Zucht des Überaszetes, sei es die vergewaltigte Forderung des sittlichen Bewußtseins unter Auslebemoral des Immoralisten. Immer bliebe ungelöst bestehen der Konflikt zwischen moralblindem Naturtrieb und gebieterischer Norm des Geistes. Die Analyse hingegen will ebensowenig einem ethischen Nihilismus das Wort reden, wie sie es weit von sich weist, den zu heilenden Nervösen einem ungebundenen Erlebens entgegenzuführen.

Und wie will sie denn die unvermeidliche Auseinandersetzung lenken oder — umgehen? Freud und seine Anhänger betonen, daß sie diese Entscheidung im allgemeinen dem Patienten selbst überlassen wollen, ohne sich darein zu mischen. „Rat und Leitung in den Angelegenheiten des Lebens ist kein integrierendes Stück der analytischen Beeinflussung. . . . Wir lehnen eine solche Mentorrolle ab. . . . Nur bei gewissen Jugendlichen oder ganz hilf- und hilflosen Personen können wir die gewollte Beschränkung nicht durchsetzen. Bei ihnen müssen wir die Leistung des Arztes mit der des Erziehers kombinieren; wir sind dann unserer Verantwortung wohl bewußt und benehmen uns mit der nötigen Vorsicht.“¹ Im übrigen will die Freudsche Analyse dem Kranken gegenüber nur die Forderung erheben, daß er alle lebenswichtigen Entschlüsse über Berufswahl, wirtschaftliche Unternehmungen, Eheschließung oder Trennung über die Dauer der Behandlung zurückstelle und erst nach Beendigung derselben zur Ausführung bringe.² So die Theorie. Die Praxis stehe zunächst einmal dahin. Ich frage nun aber: Sollte die Psychoanalyse diese den Menschen

¹ A. a. D. 506 f.² Ebd.

bis in seine tiefsten Tiefen aufwühlende und gerade die von sittlich-religiösen Belangen immer aufs neue vornehmende Tiefenpsychologie — bei allem methodisch geforderten Abstand von der moralischen Seite — es wirklich fertig bringen, die moralische Einstellung unangetastet zu lassen, ihre Vereinigung auf ein Später zu verschieben, den Arzt und seine analytische Tätigkeit dabei aus dem Spiel zu lassen? Das wäre so viel, wie ein Lebendiges aus der Seele herauszuschneiden und gleichsam „in vitro“ zu beobachten und zu behandeln. Theoretisch kann ich solche Abtrennungen vornehmen, aber auch nur gedanklich. Der theoretische Psychologe z. B. kann die seelischen Abläufe studieren und erforschen, ganz unabhängig von der moralischen Bewertung. Aber in der Wirklichkeit, mit der es die ärztliche Seelenkunst zu tun hat, gibt es diese Unterscheidungen nicht. Man wende nicht ein, der ärztlichen Seelenkunst stehe ja auch das abstrahierende Bewußtsein des Patienten zu Dienst und könne zu solcher absehbenden Gefügigkeit angeleitet werden. Gewiß kann das geschehen, doch wieder nur zu einer rein theoretischen Beobachtungsaufgabe, aber wiederum nicht zu dem Zwecke, sich mit solcher Scheuklappenblende eine Straße führen zu lassen, von der er genau weiß und auf Schritt und Tritt von neuem inne werden muß, daß es ans Mark seiner höchst praktischen Lebenshaltung und -gestaltung geht, wo es eben keine theoretische *εποχή* für längere Zeit geben kann. Besteht doch auch Freud selber unumwunden ein, daß die psychoanalytische Praxis in seinem Sinne — auch ohne sich die Reformrolle anmaßen zu wollen, es aber doch „unmöglich gefunden habe, für die konventionelle Sexualmoral Partei zu nehmen, die Art, wie die Gesellschaft die Probleme des Sexuallebens praktisch zu ordnen versucht, hoch einzuschätzen. Wir können es der Gesellschaft glatt vorrechnen, daß das, was sie ihre Sittlichkeit heißt, mehr Opfer kostet als es wert ist, und daß ihr Verfahren weder auf Wahrhaftigkeit beruht noch von Klugheit zeugt. Wir ersparen es unsern Patienten nicht, diese Kritik mitanzuhören, wir gewöhnen sie an vorurteilsfreie Erwägung der sexuellen Angelegenheiten wie aller andern, und wenn sie, nach Vollendung ihrer Kur selbständig geworden, sich aus eigenem Ermessen zu irgend einer mittleren Position zwischen dem vollen Ausleben und der unbedingten Abzese entschließen, fühlen wir unser Gewissen durch keinen dieser Ausgänge belastet. Wir sagen uns, wer die Erziehung zur Wahrheit gegen sich selbst mit Erfolg durchgemacht hat, der ist gegen die Gefahr der Unsittlichkeit dauernd geschützt, mag sein Maßstab der Sittlichkeit auch von dem in der Gesellschaft gebräuchlichen irgendwie abweichen.“¹

Lassen wir diesen Optimismus zunächst einmal auf sich beruhen. Beachten wir aber die Tatsache, daß der Acker der Seele während der analytischen Kur derart aufgewühlt und umgeschichtet wird, daß Freud selbst es für geboten erachtet, alle lebenswichtigen Entschlüsse während dieser kritischen Schonzeit für ein Später aufzuschieben.

Was aber das unbelastete Gewissen des behandelnden Analytischen Arztes angeht, der seinen Patienten nach beendeter Kur getrost seinen Entscheid treffen läßt, so dürfte er doch vielleicht nicht ganz so leichten Herzens seine Hände in Unschuld waschen, wenn Piffers Darstellung dies Endstück des Weges richtig

¹ A. a. O. 597.

kennzeichnet: „Die ethische Betrachtung setzt ganz besonders kräftig ein, wenn man den Klienten zu den bewußt gemachten Wünschen und Plänen der Gegenwart, wie zu denen der Vergangenheit und Zukunft Stellung nehmen läßt. Die Neurose, durch einen ethischen Konflikt entstanden, will durch einen besseren sittlichen Entscheid gehoben werden.“¹ Diesem Entscheid wird der Analysand doch bewußt entgegengeführt und das mit einer therapeutischen Methode, die sehr geübt auch die Tafeln der Werte vor den Augen des Patienten bald so, bald so rückt — sage man meinetwegen zurechtrückt — und so jedenfalls den Ausfall der Entscheidung wesentlich mitbeeinflusst, auch wenn sie gerne behauptet, nur das Kräftespiel zu ungehemmter Selbstentscheidung freigesetzt zu haben. Pfister hat gelegentlich² das kräfteentbindende Verfahren des Altmeisters von Wien mit dem maieutischen Verfahren eines Sokrates verglichen. Demgegenüber ist aber doch auf den nicht unbedeutenden Unterschied hinzuweisen, daß der wie ein Zitterrochen die Menschen mit elektrischem Schlag berührende Erwecker der Griechen ausdrücklich vorgab, die Menschen nicht zu Waffen-, Rede- oder Spielmeisterschaft anleiten zu wollen, sondern dazu, wie man ein edler, hochgeinnter, schönguter Mensch werden könne. Möchte er irren in der Meinung, mit bloßer Bewußtmachung ethische Erfolge erzielen zu können, jedenfalls bekannte er sich zu seinem erstrebten Ziel und haftete dafür.

Bei Freud aber stehen wir unter dem peinlichen Eindruck eines im schlechten Sinn sophistischen Vorgehens, nicht ethisch, sondern rein psychologisch vorgehen zu wollen, verbunden mit der Praxis, dabei doch in einem fort an ethischen Konflikten herumzudoßtern, den komplexbeladenen Analysanden einer neuen ethischen Entscheidung entgegenzuführen, nicht ohne kritische Erörterungen über geltende Tafeln der Werte vor und mit seinem Klienten angestellt zu haben, dabei sogar auf Tafeln einer sogenannten „freien und sublimen Ethik“ zu lesen, welche Sublimationsmöglichkeiten es gebe. Pfister fordert ja auch ausdrücklich, daß „die von ihrem Begründer der Psychoanalyse zugemutete Entscheidung über die höchsten Kulturwerte von der Warte einer hochstehenden Ethik zu treffen seien“.³ Und er gibt selbst zu, daß „eine tiefere ethische oder religiöse Beeinflussung eine gründliche Schulung erfordert, die der Arzt nicht ohne weiteres besitzt“.⁴ Aber ist es denn bei solcher Lage der Dinge zulässig, die psychoanalytische Praxis gerechtfertigt sein zu lassen, weil ja „der Analytiker dem Klienten die Verantwortlichkeit über seine sittlichen Entscheidungen zuweise“? Ist die Gleichsetzung der analytischen Praxis mit jeder andern ärztlichen Heilpraxis wirklich so naheliegend und selbstverständlich, wie es aus den Worten Oskar Pfisters herausklingt: „Der Kranke erwartet vom Arzt etwas anderes als vom Pfarrer. Der jüdische oder katholische oder religionslose Kranke würde sich unter Umständen höchstens bedanken, wenn ihn sein protestantischer Arzt für seine Konfession zu gewinnen trachtete. ... Man soll dem Arzt doch nicht zumuten, was die Pfarrer selbst nur selten zustande bringen, nämlich zu bewirken, daß ein Mensch, der sich vom sittlichen Wandel oder religiösen Glauben abwandte, sich ihm wieder zukehre!“

¹ Zum Kampf um die Psychoanalyse 378.

² EbD. 381 ff.

³ A. a. D. 379.

⁴ EbD. 256.

Derselbe Oskar Pfister, der anderorts die weitgehendste Ablösung der analytischen Theorie und Praxis Freuds von ethischer Bewertung rühmend hervorhebt, betont zu wiederholten Malen, daß „von Anfang an die psychoanalytische Arbeit Hand in Hand ging mit ethischer Stellungnahme. Freud erkannte zuerst, welche ungeheuer große Rolle das sittliche Bewußtsein in der geistigen und sogar leiblichen Ökonomie des Menschen spielt, führte er doch die große Mehrzahl der nervösen Erkrankungen auf ethische Konflikte zurück. Er zeigte zugleich, daß der Heilungsprozeß ohne neue ethische Stellungnahme nicht möglich sei.“¹ Ausgehend davon, daß „kein Analytiker seine Tätigkeit dem Ganzen seines ethischen Lebensplanes entreißen kann“, sieht er ein unvermeidliches Hereinragen ethischer Auseinandersetzungen in die analytische Praxis —, vor allem an zwei entscheidenden Punkten. Zunächst scheint ihm „aus der Lehre von der Verdrängung und dem Widerstand hervorzugehen, daß ohne ethische Aufklärung die Bewußtmachung des Unbewußten häufig gar nicht durchgeführt werden kann. Denn das neurotische Symptom wird nicht nur geschaffen, sondern auch festgehalten durch den Zusammenstoß einer libidinös-primitiven und einer ethischen Regung. Wir erfahren oft, wie eine Verstärkung der ethischen Türwache eine Steigerung des Symptoms erzeugt. Auch das ethische Urteil, das vom Bewußtsein bejaht wird, beruht oft auf Verdrängungen. ...“² Also auch die sittliche Einstellung als solche wird in den Wirkungsbereich der Analyse miteingestellt, ja zum Teil wenigstens ihrer auflösenden Arbeit unterworfen. Pfister spürt nun selbst zu deutlich, eine wie schwierige und gefährvolle Angelegenheit das sein muß. Er selbst bekennt von sich, oft Menschen gesehen zu haben, die unsere landläufige Sexualmoral „einfach ablehnen zu sollen glaubten und in verhängnisvolle Irrungen hineingerieten, deren Folgen und Voraussetzungen sie nicht einsahen und die sie bitter bereuten, als es zu spät war.“³ „Jene für Lebensglück und Lebensleistung hochwichtigen Fragen, für welche die auserlesensten Denker der Menschheit vom Altertum an bis zu den Philosophen und ethischen Reformatoren der Gegenwart ihre ganze Denkkraft und ihr höchstes Streben einsetzten, lassen sich nicht aus dem Stegreif beantworten.“ Für uns genügt das Geständnis, daß die analytische Praxis sich durchaus nicht in jener neutralen Zurückhaltung ethischen Anschauungen gegenüber verhält, wie man es aus so vielen grundsätzlich gemeinten Ansichts und Eigentlichs glaubt hinnehmen zu können.

Braucht es denn einfach nur als unumstößliche Tatsache gebucht zu werden, wie Pfister es tut, „daß jeder verfrühte Versuch zu ethischer Beeinflussung die Analyse schwer gefährdet“, und diesen Zusammenhängen von der seelischen Lage hinüber zur Moral nur ein kühl unbekümmertes methodisches Rezept entgegenzustellen des Inhaltes: störe mir meine Kreise nicht, d. h. ich laß mich von keiner Moral in meiner analytischen Praxis beirren. Wenn aber nun der Analytiker die Moral dem Patienten überläßt (d. h. wenigstens in Worten; der Sache nach analysiert er ihm mit vielem andern sehr häufig auch seine bisherigen moralischen Anschauungen und Bindungen weg), so wird anderseits von Pfister der moralische Endeffekt, für den der Patient selbst haften soll, in die wenig befriedigende und sehr verschwommene Statistik zu-

¹ Zum Kampf um die Psychoanalyse 331.² A. a. O. 296.³ Ebd. 297.

sammengefaßt: „Viele Patienten finden sich auch, nachdem sie die Beschaffenheit ihrer Tiefenmächte kennen gelernt haben, aus eigener Kraft sehr wohl zurecht.“ Ich weiß nicht, welche Art Seelsorge der Züricher Pfarrer Oskar Pfister vor allem im Auge hat, auf die katholische Seelsorge wird es keinen sonderlichen Eindruck machen, wenn er dieses Kapitel mit dem merkwürdigen Pathos schließt: „Daß gewaltige ethische Einflüsse möglich waren, ohne eine einzige Aufforderung, ein einziges ‚Du sollst!‘ war eine Entdeckung von außerordentlicher Tragweite. Es ist sehr begreiflich, daß die, welche von Moralpillen und Katechismuspulverchen alles Heil der Seele erwarten, in ein wütendes Gezeter ausbrachen.“¹

Ein anderer entscheidender Punkt des analytischen Heilweges, wo er ins Gelände der Ethik einbiegt, ist die Phase der sog. Übertragung. Mag wieder als unverdächtigster Zeuge Oskar Pfister das Wort selber haben: „Hinzu kommt“, sagt er, „daß die Übertragung unter und auf der Bewußtseinsfläche des Analysanden einen gewaltigen Einfluß auf die Richtung der aus ihrer Gruft auferstehenden Liebes- und Lebenstriebe ausübt. Man kann noch so eifrig jegliche Verantwortlichkeit dem Klienten überbinden (!) und noch so sorgfältig die Übertragung behandeln, es bleibt doch immer ein starker Einfluß des Analytikers übrig.“² Und wieder an einer andern Stelle: „Die ethische Sicherheit und Abgeklärtheit des Analytikers ist um so wichtiger, als seine Persönlichkeit durch die Übertragung für die Entscheidungen und damit das Lebensglück des Klienten von starkem suggestivem Einfluß ist, selbst wenn man die Übertragung sorgfältig aufzuheben beflissen ist.“³ Und wie er vor ethischem Dilettantismus warnt — vor dem ärztlichen sowohl wie vor dem philosophischen, da beide soviel Unheil anrichteten —, so äußert er andererseits auch seine Bedenken gegen den Optimismus, mit dem Freud sich von der analytischen Erziehung zur Wahrhaftigkeit gegen sich selbst dauernden Schutz überhaupt vor der Gefahr der Unsitlichkeit verspreche. „Wenn ein Mensch von brutalem Egoismus seine Eigenart einsieht und sich damit zufrieden gibt, so wird ihn seine Wahrhaftigkeit gegen sich gewiß nicht schützen.“⁴ Daß auch positive Kräfte, z. B. solche sozialer Aufgeschlossenheit, die bis dahin unnatürlich gebunden waren, analytisch freigelegt werden, will damit Pfister nicht bestreiten — und wohl kein Verständiger überhaupt. Ob es aber gerade dank der psychoanalytischen Technik oder nicht etwa oft genug trotz derselben — wie Allers z. B. meint — zu solchem Erfolg kommt, steht dann immer noch dahin. Es könnte ja doch eben sein, daß der ganze psychoanalytische Apparat „Einkleidung und Selbsttäuschung“ wäre, unter dessen groß aufgezogener Anwendung sich die heilende Wirkung seelischer Aussprache und aufrichtender Hingabe des menschenfreundlichen Arztes mit Erfolg betätigen.

II.

Das Gebiet der eigentlichen Religion im engeren Sinne hat Freud vor allem in seinem Buche „Totem und Tabu“ zum Gegenstand seiner analytischen Untersuchungsmethode gemacht. Inzwischen hat er viel Arbeitsgenossenschaft in

¹ A. a. D. 256.

² EbD. 297.

³ EbD. 332.

⁴ EbD. 298.

seinem Schülerkreis auf diesem Spezialgebiet gefunden. In der Zeitschrift „Imago“, die der Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften als besonderes Organ dienen will, werden uns unausgesetzt Proben dieser Forschartigkeit vorgelegt. Zum ganz besondern Spezialisten auf diesem Gebiet hat sich der orthodoxe Freudenschüler Theodor Reik entwickelt. In seiner letzten großen Arbeit geht er aufs Ganze, wenn man so sagen will, d. h. er untersucht nicht die analytische Verwurzelung dieser oder jener religiösen Vorstellungen, sondern macht das Phänomen der Genese religiöser Überzeugungen überhaupt zum Gegenstand einer über 135 Seiten langen Abhandlung unter dem Titel: „Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion.“¹

In dieser Untersuchung neuesten Datums gibt uns ein waschechter Freudianer, der als authentischer Vertreter der unverfälschten Freudschen Grundanschauungen gilt, ein wertvolles Dokument in die Hand über das Kapitel: „Psychoanalyse und Religion“.

Reik macht sich anheischig, uns nachzuweisen, daß 1. das religiöse Dogma „der neurotischen Zwangsidee entspricht“, 2. daß „die psychischen Vorgänge, die zur Konstituierung und Entwicklung des Dogmas führen, durchaus den seelischen Mechanismen des Zwangdenkens folgen“, daß 3. in der Dogmenbildung „dieselben Abwehrtechniken benützt werden wie in den Zwangsvorgängen beim einzelnen.“²

Trotz der vielfachen Übereinstimmungen, die die Psychoanalyse zwischen Dogma und Zwangsneurose glaubt aufzeigen zu können, will sie doch die Unterschiede der beiden Phänomene nicht aufheben, wie da sind: Das Dogma ist ein soziales Produkt, ein kollektiv-seelisches Phänomen, die Zwangsneurose eine psychische Erscheinung beim einzelnen; das Dogma zeigt eine mehr stereotype Wiederkehr seiner Formen, während die Zwangsvorstellungen eine größere individuelle Variationsbreite einnehmen, und andere Abweichungen untergeordneter Art mehr³.

Psychologisch gesehen, erkennt Reik keinen Unterschied zwischen der Dogmengläubigkeit primitiver Stämme, antiker Völker, Magdagläubiger, Allahverehrer, christgläubiger Katholiken. Es kann sich nur um Unterschiede des allgemeinen Kulturniveaus handeln, zu denen die — ans Substantielle nicht rührenden — Unterschiede einer bestimmteren Ausprägung und mehr ausschließender Strenge hinzukommen mögen. „Es kann für den Forscher, der die psychologischen Probleme des Dogmas studieren will, gewiß im tiefsten gleichgültig sein, welcher Religion er sein Untersuchungsmaterial entnimmt, da das Dogma in allen Religionen dieselben wesentlichen Züge trägt.“⁴

Immerhin will Reik das Untersuchungsmaterial für seine dogmen-psychologischen Tiefenforschungen dem Christentum entnehmen und rechtfertigt das damit, daß 1. das Christentum „dem Begriffe des Dogmas zuerst einen religiösen Sinn gegeben habe“; daß ferner 2. die Entwicklung des Christentums wirklich „einen Höhepunkt in der Ausbildung des Dogmas bedeute“; daß weiterhin 3. „die historische und religiöse Entwicklung des Christentums am

¹ „Imago“ 13 (1927) 247—382 [Sonderheft „Glaube und Brauch“].

² U. a. D. 280.

³ Ebd. 376 ff.

⁴ E. 253.

besten erforscht sei“; endlich 4. daß die christlichen Dogmen „für unsere Kulturreligionen noch am wichtigsten erscheinen“.

Im Bestreben, Kerndogmen des Christentums seinem analytischen Blick zu unterziehen, beginnt Reik mit der Zentrallehre von der „Göttlichkeit“ (!) Christi. Der „Christusmythus“ wird — wie bei einem Analytiker naheliegend — unter der Triangulation des Ödipuskomplexes gesehen. Er hat mit den nahestehenden Mythen des Mithras, des Adonis, des Attis die allgemeinmenschliche Aufrührergebärde gegen den Vater zur Voraussetzung. Der christologische Streit der Jahrhunderte erscheint unter gleicher Sicht als die mehrfach erneute Phase in der, dem analytischen Gesetz des Wiederholungszwanges folgend, „der alte Sohnespußch unter dem kombinierten Einfluß religiöser, ökonomischer und politischer Momente“ sich wieder durchsetzt gegen die nie ganz zu unterdrückende Vatersehnsucht.

Die „ambivalente Triebströmung“ — bald gegen, bald für den Vater Partei ergreifend — trägt den Zwiespalt in die Brust Jesu und in die Brust seiner Gläubigen. Bei Jesus ist es die ambivalente Einstellung, die sich zwiespältigen Ausdruck verschafft in der Stellung zu Thora und Synagoge, für und wider den Vater, eins mit ihm in zärtlicher Liebe, aber auch eins mit ihm im Streben, seinen Platz innezuhaben. In der Entwicklung des Christusdogmas — der Via triumphalis vom Apostolikum zum Nizänum — treffen wir allenthalben die gleiche Ambivalenz entgegengesetzter Regungen: „Christus die Stellung neben, eigentlich über dem Vater einzuräumen und die einzigartige Stellung Gott-Vaters festzuhalten“. Ist man einmal auf dieser Fährte psychogenetischer Zusammenhänge, so kann man die mittelalterliche Sage vom Dom, der nicht gesegnet sei, wenn nicht ein Mensch unter ihm begraben liege, hier anwenden und über das Zentraldogma des Christentums religionsgeschichtlichen Tief Sinn eines Analytikers aufzeigen: „Tief unter dem Grunde des riesigen Gebäudes ... ist jener übermächtige Urhordenhäuptling bestattet, den einst die vereinigten Söhne ermordet haben und der später zum allmächtigen Gott geworden ist.“¹

So gesehen, wäre es auch falsch, — mit Popper-Linkeus etwa — im Dogmen glauben eine geistige Lähmungserscheinung finden zu wollen, ursprünglich hervorgerufen „unter dem Nimbus des verkündenden Ekstatisers“, später wiederholt „unter den entmannenden Überzeugungspraktiken theologischer Doktrin und katechetischer Disziplin“. Nein, hier pulst Leben; nur muß man es auf den Gesichtern der Seele zu lesen wissen: „Jener Glaube ist etwa dem Zuschauer des Oedipus rex zu vergleichen: er fühlt unbewußt, daß auch in ihm die verdrängten Wünsche wie in dem Helden des Dramas wirksam sind, und er befreit sich in der Identifizierung mit dem Heros von ihrer drängenden Macht.“²

In der Genese des Dogmas wie in der Dogmengläubigkeit des einzelnen Christen führt nach Reik die ambivalente Gegenbesetzung, zusamt ihrer gedanklichen Formulierung, „von der Segung über Zweifel zu verstärkter Gegenbesetzung ohne endgültigen Sieg über den Zweifel und damit zum typischen Bild zwangsneurotischen Denkens und Gebarens“.

¹ U. a. D. 360.

² Ebd. 358.

Unter diesem kämpferischen Kompromiß verschärft sich immer mehr der Abwehrkampf gegen den Zweifel, der seinen Ausdruck findet im Anathem. Es ist die Schutzmaßnahme, sich durch Tabuerklärung der verpönten Gedanken zu erwehren. Das Tabu in kraft der *traditio divina*, „sich kontagiös fortpflanzend in der *traditio apostolica*“, soll die Unantastbarkeit des Dogmas gegen die unbewußten feindseligen Strömungen sicherstellen. Die unterdrückte Regung — letztlich ja in den Augen des Analytikers eine Auswirkung des sadistischen Triebes — mag sich nun Ersatzbefriedigung suchen, sei es in inquisitorischer Strenge gegen andere — unter der Beschönigung: um ihres Seelenheiles willen —, sei es in der Suche moraltheologischer Kasuistik nach dem Nocherlaubten, sei es in kühn unverblütem Triebdurchbruch unter dem Freipaß des Probabilismus.

Der zwangsneurotische Charakter der Dogmenbildung und des Dogmenglaubens zeigt sich deutlich in dem zunehmenden Bestreben nach Präzision im verbalen Ausdruck, wie es im Diphthongstreit über „*Homoioussios-Homoussios*“, im silbenstechenden Rabbinismus und Talmudismus der Konzilien und scholastischen Summen Hochblüte erlebt; — für den Analytiker eine nur zu bekannte Erscheinung des Zwangsgedankens, einer vom Bedeutsamen auf Kleinigkeiten verschobenen Triebrepräsentanz — letztlich analerotischen Sublimationsursprungs.

Der kämpferische Austrag von Zweifel und Abwehr bringt es fertig, die Häresie von gestern zum Dogma von morgen zu erheben. Das Mittel dazu ist die Überlogik der *complexio oppositorum*, die aus dem Traumleben so wohl bekannte „sekundäre Bearbeitung“ des in sich Widersinnigen zum formgerecht überlagerten Scheinsinn. Hier ist das Feld für unverdrossene Arbeit einer „rationalen Theologie“, die als *scientia fidei* in intellektualisierender Überkompensation den Intellekt vor dem Gott niedertwirft, gegen den er sich erhoben hat, die in streng umschriebener Gebietsstrennung der ratio ihr Spekulationsfeld zuweist in der Vorhalle scheu zu verehrender Glaubensgeheimnisse, die in „triumphierenden Syllogismen einer blendenden Scheinlogik“ die Unsauberkeiten ihrer Methode, die „Talmi-Konsequenz“ ihrer „Mausefallenmethode“ verbirgt. „Es sind dieselben weithergeholten Zusammenhänge, dieselben Auslassungen, dieselben schwachen Begründungen, dieselben gewaltsamen Versuche, Widersprüche auszuschalten, die in den katholischen Dogmatiken, im Talmud, in der Fikhliteratur des Islams und im Zwangsgedanken erscheinen.“¹

Das ungefähr sind die leitenden Grundgedanken Reikhscher Religionsphilosophie, seiner vom Meister erlernten „Metapsychologie der Religion“ und rationalen Theologie. Nächst der Patenschaft von Freud haben wohl auch die Voltaire, Feuerbach, Nietzsche und ihrer noch einige mehr etwas von ihrem Ahnenblut hergeben müssen.

Metapsychologie der Religion nennt sich das. Metawissenschaften hat es schon mehr gegeben, und sie haben zum Teil einen guten wissenschaftlichen Klang. Die Metabetrachtung ist jeweils von anderem Standpunkt gesehen. Die Metapsychologie will offenbar etwas von der überlegenen Höhe der Meta-

¹ A. a. D. 329.

geometrie sein, die den augenscheinlichen Fall aus übergreifenden Zusammenhängen heraus begreiflich machen will. Tatsächlich hat sie mit dem wissenschaftlichen Ernst und der Würde der Metageometrie nicht viel gemein, trotz der Verwandtschaft im Namensbruchstück. In den Kreisen der akademischen Fachpsychologie — im Lager sowohl der Experimentellen wie in dem der mehr geisteswissenschaftlich Orientierten — findet man die Freudsche Psychologie nach wie vor primitiv, von der geistigen Höhenlage etwa einer Astrologie im Verhältnis zu einer wirklichen Astronomie (Stern). Man wirft der Freudschen Triebpsychologie eine für eine Wissenschaftsbetrachtung ganz unwürdige Verwandlungskünstelei vor (Spranger), findet ihre naiv-elementare Stückbetrachtung gänzlich überholt in einem Zeitalter der Forschung unter Gestaltganzheitsbetrachtung (Bühler).

Gerade Bühler, einer der angesehensten Fachpsychologen, der in seiner sehr ausgedehnten kritischen Auseinandersetzung mit Freud mehr Entgegenkommen gezeigt hat als der Durchschnitt seiner Kollegen, sieht sich zu so vernichtenden Urteilen getrieben wie diesem: „Ich glaube, wir könnten den Charakter im Sinne Freuds als ein verwickeltes Kanalsystem mit Dämmen und Schleusen-, Versenk- und Hebewerken des einen, was darin fließt, der Libido, bezeichnen.“¹ Es wäre uns ein leichtes, hier eine erdrückende Fülle von Ver-Urteilen der Fachpsychologie über die psychoanalytischen Ungeheuerlichkeiten zusammenzustellen. Im jetzigen Zusammenhang unterlassen wir es, vor allem deshalb, weil die bekannten Repliken der Analytiker uns zu weiteren Darlegungen veranlassen müßten, für die es uns jetzt und hier an Zeit und Raum gebricht. Aber das eine sei hier deutlich herausgestellt: Es mutet merkwürdig an, einen Theodor Reik auf hohem Stuhle sitzen zu sehen, wie er Gericht hält über Wert und Untwert der Religion. Werten will er zwar nicht, aber doch nur soweit eben nicht, wie man mit Scheidewasser nicht wertet, sondern nur objektiv feststellen will. Und diese richtende Gebärde gibt er sich im Namen einer unwiderleglichen Wissenschaft, die es vorläufig noch nicht fertig gebracht hat, auch nur für ein bescheidenes Maß von originalen Aufstellungen wissenschaftliche Anerkennung zu finden, trotz Aufgebotes einer wahrhaftig nicht bescheidenen Propaganda und Aufmachung dieser Metapsychologie.

So dürfte denn die Metapsychologie der Religion sich nur zu bald als eine Pseudopsychologie herausstellen, bei der es dann kaum wird anders sein können, als daß die von ihr metapsychologisch untersuchte Religion auch eigentlich nicht eine Religion, sondern eine Metareligion Freudscher Fiktion von allerzweifelhaftestem Wert darstellt. Jedenfalls, was Reik als Religion hinstellt, zeigt jedem gesund religiösen Menschen, daß ihm überhaupt das Organ fehlt für das, was christliche Religion ist und will. Darüber täuscht auch die gespreizte Literaturparade nicht hinweg. Man könnte ja allerhand zur Auswahl dieser Literatur, zur Art ihrer Verwendung u. dgl. hier einflechten. Wichtiger und entscheidend ist die bedauernswerte Tatsache, daß das Organ für die Dinge unseres christlich-katholischen Glaubens überhaupt erstorben ist, wenn es je gelebt haben sollte. Wie muß es aber um eine Wissenschaft bestellt sein, die

¹ Bühler, Die Krise der Psychologie (1927) 173.

an ihr Objekt gar nicht herankommt. Man denke sich einen Musikwissenschaftler, der ganz unmusikalisch ist!

Ehrfurcht ist eine Angelegenheit, die bei aller ehrlichen Suche nach Wahrheit erfordert ist. Zynismus, *sigillum falsi*, ist ein berechtigtes Motiv für Argwohn. Erst recht aber bringt sich ein Forscher auf dem Gebiete der Religion um all seinen Kredit, wenn er statt Ehrfurcht frivol-zynische Haltung seinem Untersuchungsgegenstand entgegenbringt. Und wie müßte er nicht schon rein menschlich bescheiden und zurückhaltend werden, wenn er sich einmal nur flüchtig vergegenwärtigte, daß Geister von ganz anderem Format als der Verfasser jener metapsychologischen Abhandlung, ein Leibniz etwa oder ein Augustin oder sonst einer der ganz Großen, mit ehrfürchtigster Bescheidenheit — dem lebendigen Ausdruck ihrer Größe — an die Behandlung religionsphilosophischer oder theologischer Fragen herangegangen sind. Und bilde sich ein Reik doch nicht ein, dank Freudscher Forschung seien wir über den geistigen Horizont jener Großen hinausgewachsen. Ein Augustin war Psychologe nicht von Fach und äußerem Beruf, sondern von Haus und Natur wie wenige überhaupt — aber, daß er kein verwandtes Auge in der Reik'schen Tiefenpsychologie erkennen und anerkennen würde, das wird außer einem Scheuklappenanalytiker wohl niemand in Zweifel ziehen.

Die Reik'sche Abhandlung ist ein Dokument für Historismus und Psychologismus allerübelster Sorte, wie er selbst für unser historisch eingestelltes Geschlecht, das über Dilthey, Trölsch u. a. gekommen ist, unerträglich sein muß. Da Reik dem Theologen, und erst recht dem katholischen Theologen, außer Dogmenglauben und Ressentiment gegen analytischen „Wahrblick“ nichts zutrauen wird, möge er wenigstens doch einmal in die Schule gehen bei Forschern unserer Tage, die sich um das Problem des ehrlich aufrichtigen, methodisch geschulten Verstehens in sorgfältigen Untersuchungen bemühen. Ein Name stehe für viele, die man ebenso gut nennen könnte: Joachim Wach. Man darf nur fürchten, daß man in Wiener Analytikerkreisen sich zu dem Axiom eines der ihrigen bekennt: Wer gesund genug ist zum Philosophieren, der philosophiert eben nicht. Kein Wunder, daß man in geisteswissenschaftlichen Kreisen anerkannt ersten Ranges von Freudscher Psychologie redet als einem „primitiven psychologischen Materialismus“, als einer „eigentümlichen Ungeistigkeit“, als einer Methode „von zunehmender Simplizität des Verstehens“, als „einer geistigen Alchymie, durch deren Künste aus ‚libido‘, ‚Denken‘ und ‚Güte‘ und dergleichen gemacht wird“. (Spranger, Jaspers, Scheler — lauter Namen, die doch nicht einer dogmatischen Befangenheit bezichtigt zu werden pflegen!)

Das „widerpruchsvolle Gefüge der Freudschen Formulierungen“, „der ganze innere Zwiespalt der Freudschen Forschung“ hat neuerdings den Berliner Nervenarzt Edgar Michaëlis veranlaßt, einmal die Freudpsyche selber zu analysieren. Sein Resultat wird allerdings bei Freud Widerstände mobilisieren, die wohl kaum im „Übertragungsverfahren“ zur Auflösung kommen werden¹. Freud hat ja ein patentiertes Verfahren zu geistigem Selbstschuß seiner

¹ Edgar Michaëlis, Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse. Leipzig 1925.

Selbstsicherheit gefunden, das er prompt einsetzt, sobald Einwände gegen ihn gerichtet werden; sofort schnappt der Deutungsmechanismus ein, der den Einwand als Widerstand signalisiert. Es käme bei dem Verfahren — meint Jaspers — nur darauf an, „wer den andern in die Situation des Psychoanalytisiertwerdens zwingt“.

Michaëlis nun glaubt in seiner Analyse Freuds zu dem Ergebnis kommen zu müssen: die psychoanalytische Lehre, wonach der Kern unseres Wesens in einem Triebapparat unfassbarer, unhemmbarer Wünsche zu sehen ist, sei selber das Produkt eines innern Zwiespaltes. Und seinen Gesamteindruck faßt er in die Worte: „Skepsis, fatalistischer Determinismus, Relativierung der Werte und zuletzt pessimistische Verneinung des Lebens, dessen eigentliches Resultat und insofern Zweck der Tod ist, das sind die weltanschaulichen Spiegelungen der seelischen Zerrissenheit, während Isolierung, Hohn und Spott nur Versuche der Betäubung und der Entspannung von dieser tragischen Grundhaltung darstellen — sofern sie nicht Mittel des Kampfes gegen das Negative bilden.“ Er selbst begnügt sich mit dem aus Freuds Leben und Lehre geführten Aufweis „der reaktiven, seelischen Bedingtheit dieser Erkenntnisse“, da ihre systematisch philosophische Widerlegung von anderer Seite — von Häberlin (Basel) und Schöhaus — gegeben worden sei. Auch uns erübrigt sich hier eine weitere systematische Auseinandersetzung mit den Freudschen Aufstellungen, die anderwärts geboten worden ist.

Joseph Ternes S. J.