

GASSER, REINHARD, Nietzsche und Freud. (*Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, 38). Berlin: de Gruyter 1997, XXII 746 S.

Eine der wesentlichen Aufgaben der Theologie unter den Bedingungen der Gegenwart besteht darin, den Wahrheitsgehalt des Christentums angesichts einer Fülle von auf die Gesamtwirklichkeit bezogenen Deutungsmöglichkeiten zur Sprache zu bringen. Diese apologetische Funktion erlegt der Theologie die Pflicht auf, sich mit den relevanten Entwürfen dezidiert nichtchristlicher Gesamtinterpretation von Realität auseinanderzusetzen. Bei diesen handelt es sich um Denkansätze, die in formaler Entsprechung zum Christentum Annahmen über Herkunft, Zielbestimmung und somit Eigenwesen des Menschen und seiner Lebenswelt vorbringen und in diesem Sinne Weltanschauungen sind. Mit einer solchen Aufgabenstellung sind schon deswegen tiefgehende Klärungs- und Interpretationserfordernisse verbunden, weil vielfach nicht klar ist, bzw. von den Vertretern nichtchristlicher Wirklichkeitsauffassungen sogar bestritten wird, daß es sich bei den jeweiligen Theorien oder Denkansätzen überhaupt um solche weltanschauliche Gesamtinterpretationen handelt und somit die formale Analogie zum Christentum besteht.

Diese Frage nach der Gesamtauffassung von Wirklichkeit und damit nach der weltanschaulichen Tendenz führt in die sachliche Mitte von R. Gassers umfangreicher Studie, die freilich ihrerseits keine theologischen Zielsetzungen verfolgt, vielmehr eine immanente Interpretation der beiden im Titel genannten Autoren beabsichtigt. G. stellt die Psychoanalyse einerseits entsprechend Freuds Eigenintention dar, nämlich als ein Heilverfahren für neurotische Befindlichkeitsstörungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage (533–542, 680 f. u.ö.). Es wird aber deutlich, daß mit einem solchen Anliegen eine beträchtliche thematische Ausweitung über den im eigentlichen Sinne psychiatrischen Rahmen hinaus verbunden ist: Freud ist, wie G. referiert, der Auffassung, daß sich im Erleben des Menschen ein archetypischer Konflikt mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil wiederholt. Dabei geht es um die Gunst des gegengeschlechtlichen Elternteils, insb. um die vom Sohn ersehnte Zuneigung der Mutter, die Vernichtungswünsche gegenüber dem Vater impliziert (280–285 f. u.ö.). Je nachdem, ob es gelingt, die aus dem so bestimmten Ödipuskomplex resultierende überschüssige, ursprünglich sexuell gerichtete, Intentionalität („Libido“) auf andere Ziele umzulenken („Sublimierung“), entwickelt sich das Individuum gesund oder verfällt neurotischer Erkrankung. Dieser für die Psychoanalyse zentrale Gedanke impliziert den Überschlitt in eine allgemeine Kulturtheorie: Freud ist nämlich der Ansicht, auch menschheitsgeschichtlich Triebkonflikte ausmachen zu können, die Strukturanalogien mit dem ödipalen Konflikt aufweisen: So meint er etwa, den in der jüdischen und christlichen Religion zentralen Gedanken einer Gesamtverschuldung der Menschheit auf den Mord an Mose, den Stammvater Israels, zurückführen zu können. Die Erinnerung an diese Tat hat sich als religiöser Bewußtseinstopos in die Selbstausslegung der jüdischen und christlichen Nachfolger des Volks- und Religionsgründers eingegraben (311 f., 452–456 u.ö.). Von solchen Erwägungen her ist der Überschlitt in die Weltanschauung naheliegend. Denn nun scheint mit der Existenzschuld und ihrer Bewältigung in der psychoanalytisch-kulturgegeschichtlichen Existenzhellung eine grundlegende Kategorie gewonnen zu sein, die Herkunft, in gewisser Weise auch Zielbestimmung und damit Wesen menschlicher Existenz verstehbar macht. Das geschieht freilich deswegen in paradoxer Weise, weil solche weltanschaulichen Bemühungen, sofern darunter der Aufweis einer Teleologie verstanden wird, implizit gerade für unmöglich erklärt werden. Die leitende Kategorie ist nämlich die der Wiederholung: Einerseits, so Freud, leidet vor allem der Neurotiker unter Wiederholungszwängen: Das auf die verdrängte Ätiologie der Neurose symbolisch verweisende Symptom, etwa eine Zwangsvorstellung, wird ständig reproduziert (100 f. u.ö.). Andererseits aber gilt Analoges für die Menschheitsgeschichte bzw. ihre Auswirkungen auf die Befindlichkeit jedes einzelnen: Dieser hat, zufolge des von E. Haeckel aufgestellten und von Freud rezipierten „biogenetischen Grundgesetzes“, in gedrängter Form die „Phylognese“, also die Gattungsgeschichte der Menschheit, in seiner „Ontogenese“ (Individualentwicklung) zu wiederholen (391). Urgeschichtliche Konfliktkonstellationen sind also für alle einzelnen, auch die Zeitgenossen der Moderne, unmittelbar wirk-



mächtig. In gewisser Weise ist die Menschheit als ganze und demzufolge in allen ihren Individuen anfällig für kollektive Neurosen, ja letztlich in solchen Krankheitszuständen immer schon befangen. Allerdings ist der Mensch der wissenschaftlichen Moderne den seine Existenz archetypisch prägenden Konflikten nicht hilflos ausgeliefert: Denn die Moderne hat mit der Psychoanalyse eine wissenschaftliche Methode hervorgebracht, die es erstmals erlaubt, den Urdeterminanten menschlicher Existenz mit den Mitteln der Aufklärung zu begegnen und so ein Stück subjektiver Autonomie zu gewinnen (533–538 u.ö.). Allerdings macht sich Freud über die Begrenztheit der Reichweite solchen Vorgehens keine Illusionen (538–542). So bleibt es also bei einer verhaltenen Einschätzung der therapeutischen Möglichkeiten der Psychoanalyse, letztlich der existentiellen Chancen der wissenschaftlichen Aufklärung überhaupt. Gleichwohl, und das ist, wie G. klar macht, ein wesentlicher weltanschaulicher Gehalt der Freud'schen Tiefenpsychologie, ist die Wissenschaft als einziger Modus menschlichen Wirklichkeitsbezuges in der Lage, das Dasein des Menschen durch Erhellung der für dieses Dasein maßgeblichen Konfliktkonstellationen wirksam zu verbessern und damit in gewisser Weise doch eine existentielle Teleologie vorzugeben. Einer Alternativen erwägenden Diskussion dieser Hochschätzung des positivistischen Wissenschaftsparadigmas stellt sich Freud nicht, was den axiomatischen Charakter seiner These unterstreicht. So läßt es die Psychoanalyse bei dem die ganze Moderne tragenden Befund, Aufklärung im wissenschaftlichen Sinne sei das einzige dem Menschen in existentieller Hinsicht gegebene Therapeutikum. – G. arbeitet heraus, daß hier eine Differenz zwischen den beiden behandelten Autoren liegt, die eine literarische Abhängigkeit Freuds von Nietzsche als unwahrscheinlich erscheinen läßt: Zwar stimmen beide Autoren darin überein, daß der Mensch in seinen „Trieben“ (Freud) bzw. seinem „Willen zur Macht“ (Nietzsche) umbildend auf Wirklichkeit bezogen ist und daß damit unhintergehbare Verzerrungen verbunden sind (239–244, 253–257 u.ö.). In der Bewertung dieser Beobachtung stehen sich die beiden Autoren aber diametral gegenüber: Während Freud in der schon nachgezeichneten Weise eine wissenschaftliche Herangehensweise, die sachadäquates Wissen vermitteln will, als einzigen Ausweg aus den existentiellen Schwierigkeiten einer durch die menschlichen Triebkonflikte verzerrten Wirklichkeitsicht befürwortet, behauptet Nietzsche demgegenüber die Legitimität eines gestaltenden, letztlich ästhetischen Umgangs mit Wirklichkeit, dessen Gefahren er zwar nicht abstreift (428), den er aber für den einzig möglichen hält (246 f. u.ö.). Dieser kreative Umgang des Menschen mit der ihm gegebenen Wirklichkeit ist Nietzsches zentrales ethisches Postulat. Von hier aus kritisiert er die wissenschaftliche Weltanschauung: Die selbstgestaltete Wirklichkeit, so Nietzsches Voraussetzung, hat der Mensch in der Bejahung der Wiederkehr des immer Gleichen, d. h. von ihm selbst Hervorgebrachten, in stolzer Freiheit auf sich zu nehmen (509). Demgegenüber ist jeder Appell an eine Instanz außerhalb der in Freiheit durch den Willen zur Macht gestalteten Lebenswelt als „nihilistisch“ zu verwerfen (508–510). Nihilistisch in diesem Sinne ist das Zugrundelegen von „Hinterwelten“. Das machen nun aber nicht nur die Religionen, vor allem das Christentum mit seinem innerweltlich völlig unverifizierbarem und disfunktionalem Ethos der Feindesliebe sowie die klassische Transzendentalphilosophie mit ihrem Rekurs auf das „Ich denke“ hinter allen Phänomenen, sondern vor allem die positivistische Wissenschaft: Letztere behauptet ein allem Erleben transzendentes Wahrheitsideal, das auf die Negation der wirklichkeitsgestaltenden Fähigkeiten des Menschen hinausläuft (486–489 u.ö.): Die auf dem Adaequationsideal beruhende Wissenschaft ist also die Vollendung der auf dem Gedanken der Welt hinter der vom Menschen gestalteten Welt beruhenden Metaphysik. Sie ist mithin die vollendetste Bestreitung des realitätssetzenden Wesens des Menschen und deswegen vollendeter Nihilismus. Auch wenn Nietzsche seinen gegen den Nihilismus geltend gemachten ästhetisierenden Voluntarismus, vor allem in seiner Spätzeit, mit einer physiologischen Kategorien umfassenden Evolutionstheorie rückkoppelt (557–560 u.ö.) und damit tendenziell relativiert, bleibt doch das zentrale Ergebnis von G.s systematischen Analysen bestehen: Freud und Nietzsche haben gewisse Gemeinsamkeiten, insb. hinsichtlich einer voluntaristischen Anthropologie (wenn man, wofür manches spricht, Freuds Triebkonzeption als voluntaristisch interpretieren will) und einer auf dieser beruhenden Kulturkritik. Freud verweigert aber eine wesentliche Konsequenz,



die Nietzsche zieht, nämlich diese Kritik im Sinne einer fundamentalen Bestreitung der Wahrheitsansprüche des positivistischen Wissenschaftsideals insgesamt auszuweiten. G. untermauert dieses theoriegeschichtliche Ergebnis auch literarhistorisch, indem er den verstreuten Hinweisen auf Nietzsche in Freuds Gesamtwerk nachgeht (einschließlich von Freuds Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Autoren, die ihn als Nietzsche-Anhänger interpretieren) und schlüssig darlegt, daß Freuds Nietzsche-Kenntnisse sich zwanglos auf das zurückführen lassen, was in der allgemeinen Bildungswelt um die Jahrhundertwende über Nietzsche im Umlauf war. Über eine auf umfangreichere Eigenlektüre beruhende Nietzsche-Kenntnis hat Freud offensichtlich nicht verfügt (1–173, 703–711).

Was ist nun der theologisch fruchtbar zu machende Ertrag von G.s Monographie? Zunächst der, daß Nietzsche und Freud weltanschaulich orientierte Autoren sind. Beide arbeiten jeweils einen konsistenten Gesamtentwurf über Herkunft, Zielbestimmung und Wesen des Menschen und seiner Lebenswelt aus. Im Falle Nietzsches ist diese Theorie konzentriert um den Willen zur Macht, eine an Fichte erinnernde Auffassung absoluter Freiheit, deren theoretischer Hintergrund allerdings, anders als bei Fichte, nicht das Apriori der Reflexion ist, sondern, infolge von Nietzsches Bestreitung der ontologisch-epistemologischen Privilegierung des Subjekts, das – bald mehr kulturgeschichtlich, bald mehr biologisch verstandene – „Leben“. Nietzsche hat nie verhehlt, daß er diese Sicht bewußt als Alternative nicht nur zur Realitätsauffassung des wissenschaftlichen Positivismus, sondern auch als Alternative zum Christentum verstanden wissen will. Charakteristisch ist dabei, daß er sowohl Christentum wie Positivismus als nihilistisch versteht und somit aus ein und demselben Grund verwirft. Freud hingegen vertritt eine eher konventionelle Religionskritik, die Religion als „falsches Bewußtsein“ interpretiert, also als wissenschaftlich rekonstruierbaren Reflex auf bestimmte menschheitsgeschichtliche Gegebenheiten. Diese „Erinnerungen“ verweisen, wie die Wissenschaft zeigt, tatsächlich jedoch auf etwas ganz anderes als auf ihren manifesten Inhalt, nämlich, wie Freuds Interpretation von Judentum und Christentum annimmt, letztlich auf einen ödipalen Grundkonflikt, der die Geschichte der Gattung wie des Individuums prägt. Dabei wird auch deutlich, daß Freud Annahmen zugrundelegt, die, trotz der Wissenschaftlichkeitsprätention der Tiefenpsychologie, teilweise geradezu mythologischen Charakter haben. Letzteres gilt grundsätzlich für die ohne jede erkenntnistheoretische Analyse als gültig angesehenen Grundannahmen des positivistischen Wissenschaftsparadigmas (die Nietzsche seinerseits hinterfragt), dann aber auch für die Annahme der Rekapitulation der Gattungs- in der Individualentwicklung. Natürlich können diese Annahmen hier in der Sache nicht beurteilt werden. Übersieht man sie in ihrer, von G. herausgearbeiteten, systematischen Gesamtheit, dann ergibt sich ein Bild der Psychoanalyse als Weltanschauung. In formaler Entsprechung zu der von ihr mit aufklärerischem Gestus behandelten Religion macht die Tiefenpsychologie Annahmen über die Herkunft des Menschen (aus der positivistisch verstandenen Natur, deren gattungsgeschichtliche Schematismen sich in der Existenz des einzelnen wiederholen) und über seine Zielbestimmung (ein Leben in relativer Abwesenheit neurotischer Störungen angesichts der Tatsache, daß eine darüber hinaus gehende Teleologie nicht ersichtlich ist) und generalisiert diese im Sinne einer naturalistischen Gesamtdeutung der Lebenswelt. G.s Studie macht darüber hinaus deutlich, daß dieses Ergebnis des tiefenpsychologischen Gesamtdiskurses gleichzeitig dessen implizite Verstehensvoraussetzung darstellt. Es handelt sich also um die hermeneutische Explikation von Vorannahmen im Rahmen einer sich selbst als wissenschaftlich bestimmenden Weltanschauung. Wenn man den Ertrag von G.s Monographie in theologische Kontexte einbringen will, dann wird man also sagen können, daß Freud – nicht anders als Nietzsche – eine mit dem Christentum konkurrierende Weltanschauung geschaffen hat. Auf die Frage von deren theologischer Rezipierbarkeit kann hier nicht eingegangen werden. Die Lektüre von G.s Buch verschafft aber Klarheit darüber, daß die Rezeption von Einzelthesen aus Freuds Gesamtansatz die übernommenen Elemente in völlig neue Kontexte stellen müßte, wenn sie nicht Grundinhalte des Christentums zur Disposition stellen will. Ob die Einzeltheoreme der Freud'schen Tiefenpsychologie nicht doch eine für eine solche Transposition zu intensive Bindung an den axiomatischen Rahmen aufweisen, dem sie entstammen,



kann hier nicht diskutiert werden, die von G. herausgearbeiteten Ergebnisse legen aber die Vermutung nahe.

Insgesamt bleibt der Hinweis auf ein interessantes, sehr kenntnisreich und, trotz der erheblichen Komplexität des Themas, stilistisch flüssig geschriebenes Buch. Dessen einzige, aber leider nicht zu vernachlässigende Schwäche besteht in seinem übergroßen Umfang. Hätte G. darauf verzichtet, nahezu alle, auch nebensächliche, Details seines Themas mit exkursartiger Gründlichkeit zu behandeln, wäre eine Studie mittleren Umfangs herausgekommen. Man hätte sie mit noch größerem Interesse und Gewinn gelesen als das fundierte, wohl wegen seiner Detailfülle in der Gedankenführung aber nicht immer ganz gradlinige Werk, das der Autor vorgelegt hat. Dennoch überwiegt der positive Eindruck, den eine gründliche und, mit der genannten Einschränkung, gut lesbare Interpretation zweier Autoren hinterläßt, die, auch über den eigentlichen philosophischen und tiefenpsychologischen Diskurs hinaus, die Selbstausslegung der Kultur des zu Ende gehenden Jahrhunderts wesentlich geprägt haben.

M. HEESCH

HERMANN COHEN'S PHILOSOPHY OF RELIGION. International conference in Jerusalem 1996, ed. by *Stéphane Moses* and *Hartwig Wiedebach*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1997. 294 S.

Der vorliegende Sammelband behandelt Cohens Religionsdenken aus unterschiedlicher Perspektive. Allgemeine Fragen bzgl. Cohens Religionsphilosophie behandeln die Beiträge von Holzhey, Motzkin und Schulte. *H. Holzhey* untersucht das Verhältnis von Metaphysik und Religionsphilosophie bei Cohen, *G. Motzkin* das Problem der Erkenntnis in Cohens Religionsphilosophie und *Ch. Schulte* Kants und Cohens Theodizeekonzept. Um Cohens Interpretation des jüdischen Denkens geht es in den Beiträgen von Kajob, Zank und Bruckstein. Dabei interpretiert *J. Kajob* Cohens Offenbarungskonzept als Antwort auf den Hegelianismus, *M. Zank* fragt nach Cohens Verhältnis zur rabbinischen Literatur und *A. Bruckstein* befaßt sich mit Fragen der jüdischen Hermeneutik. Cohens Ethik und Tugendlehre stehen im Mittelpunkt der Beiträge von Poma, Wiehl, Wiedebach und Munk. *A. Poma* analysiert die Rolle des Humors in Cohens Religionsphilosophie, *R. Wiehl* Cohens Prinzip der Treue, *H. Wiedebach* Cohens Theorie des Mitleids und *R. Munk* das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem in Cohens Ethik und Religionsphilosophie. Schließlich untersuchen die Beiträge von Adelman, Fiorato, Casper und Lavy das Verhältnis Cohens zu anderen Denkern. *D. Adelman* schreibt über das Verhältnis von Cohen und Steintal, *P. Fiorato* handelt über Walter Benjamin als Leser von ‚Kants Theorie der Erfahrung‘, *B. Casper* zeichnet nach, welche Deutung das religionsphilosophische Spätwerk von Hermann Cohen bei Franz Rosenzweig findet und *Z. Levy* fragt nach dem, was die beiden jüdischen Denker Cohen und Lévinas verbindet. – Der Sammelband gibt zweifellos einen guten Einblick in die neuere Diskussion um Cohens späte Religionsphilosophie. Der Rez. muß sich auf einige Schlaglichter beschränken, die den Facettenreichtum dieser Diskussion belegen mögen. Holzhey, der sich eines definitiven Urteils über Cohens Opus postumum enthält, äußert die Vermutung, die ‚Religion der Vernunft‘ lasse sich möglicherweise verstehen als „ein substantieller Beitrag zur ‚Hütung und Deutung der religiösen Quellen‘ des Judentums im Rahmen einer (eben)so metaphysikkritisch wie religionskritisch geprägten Philosophie der Religion“ (104).

Fiorato betont, die Idee der Vernunft, die schon in ‚Kants Begründung der Ethik‘ das Verbindungsglied zwischen Natur und Freiheit darstelle, erhalte auch im System aufgrund ihrer Koordination mit dem Grundgesetz der Wahrheit „einen eindeutigen Primat unter den Auslegungsformen des Absoluten“ (81). Von daher ist es für Fiorato auch verständlich, daß mehrere Interpreten in dieser Idee „nichts anderes als den Gedanken der Einheit der Vernunft“ vertreten“ (ebd.) sehen. Fiorato knüpft bei dieser Deutung an. Er beruft sich auf die Aussage Cohens in der ‚Religion der Vernunft‘, das Urproblem der systematischen Philosophie sei auch der Grundsinn der Idee Gottes, und meint: „In diesem Sinne ist es also gerade das Problem der Vernunft, welches in der Idee, d. h. im Problem Gottes ... bei Cohen seinen eminenten Ausdruck findet“ (ebd.). *R. Wiehl* bestimmt die „Gewichtsverschiebung“ (250), welche die ‚Religion der Vernunft‘ und die