

Menschliche Psyche und Gottesverhältnis: || Kierkegaard versus Freud¹

VON JÖRG DISSE

Einleitung

Ein Vergleich Freuds mit Kierkegaard, und zwar im Hinblick auf die Frage des Verhältnisses des Menschen zu Gott, ist eigentlich ein sehr naheliegendes Thema. Schon allein aufgrund des unbezweifelbaren psychologischen Genies beider Autoren und deren ständiger Beschäftigung mit der Religionsfrage bietet er sich an. Dennoch gibt es hierzu bis heute kaum ernsthafte, geschweige denn ausführliche Studien.² Aus christlicher Sicht ist dieses Thema um so naheliegender. Nicht nur für die Theologie in ihrer praktischen Ausrichtung, insbesondere für die Pastoralpsychologie, sondern auch für den Seelsorger, der sich immer wieder gezwungen sieht, Menschen an einen Therapeuten vom Fach weiterzuleiten, und dem sich dann die Frage stellt: Soll er einfach den ersten besten Psychotherapeuten gleich welcher Richtung empfehlen, oder gibt es Gründe dafür, daß nicht jede Form von Psychotherapie, und das betrifft auch die etabliertesten Arten, christlich gesehen ohne weiteres befürwortet werden kann?

Im Hintergrund dieser Frage aber steht die Frage nach dem Menschenbild, das den verschiedenen Formen von Psychotherapie zugrunde liegt und auf das hin jede Methode letztlich zielt. Im Hinblick auf dieses Menschenbild möchte ich im folgenden Kierkegaard und Freud einander gegenüberstellen, und zwar so gegenüberstellen, daß ich aufzeige, inwiefern der christlich intendierte Ansatz von Kierkegaard in gewisser Hinsicht geradezu eine Umkehrung des Freudschen Ansatzes darstellt.³ Das jedoch wirft die Frage auf, inwieweit eine Psychotherapie in Anlehnung an Freud nicht doch am Entscheidenden christlicher Existenz vorbeiführt, und vielleicht auch, inwieweit nicht Kierkegaards Ansatz in gewissen Punkten zu einer psychotherapeutischen Alternative zu Freud ausgearbeitet werden könnte.

¹ Dieser Aufsatz wurde bis auf wenige Korrekturen am 4. Februar 2003 anlässlich der Hrabanus-Maurus-Akademie der Theologischen Fakultät Fulda als Antrittsvorlesung für die Professur in Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Philosophisch-Theologische Propädeutik gehalten.

² Die einzige Monographie, die dieses Thema grundlegend behandelt, ist die vom Begriff des Selbstseins ausgehende Studie *J. P. Cole, The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*, New Haven 1971. Das Buch von *E. Strowick, Passagen der Wiederholung. Kierkegaard-Lacan-Freud*, Stuttgart 1999, beschränkt den Vergleich auf die spezielle Perspektive des Wiederholungsbegriffs und ist stark von Derrida geprägt. Das Kapitel über Freud und Kierkegaard in *L. Marcuse, Sigmund Freud. Das Geheimnis Mensch*, Zürich 1972, 186–210, vergleicht beide Autoren vom Begriff der Angst her.

³ Im Gegensatz zur Analyse von *J. P. Cole*, die von Kierkegaards und Freuds Verständnis des Selbst ausgehend eine gewisse Übereinstimmung beider Ansätze aufzuweisen versucht.

Ich möchte im folgenden grundsätzlich mit einem Fragezeichen versehen, was meine Ausführungen für das Verhältnis zu gegenwärtigen psychotherapeutischen Ansätzen, die sich an Freud anlehnen, konkret bedeutet. Ich bin kein Psychotherapeut. Es geht mir aus philosophisch-fundamentaltheologischer Sicht allein darum, die grundsätzliche Frage nach der Vereinbarkeit von Freudscher Psychologie und christlichem Selbstverständnis durch einen Vergleich von Freud und Kierkegaard zu vertiefen.

I. Teil: Sigmund Freud

1. Der Aufbau der Psyche

Was den Aufbau der menschlichen Psyche bei Freud betrifft, nehme ich seine zweite Theorie, wie er sie von 1920 an und vor allem in seinem Werk von 1923 „Das Ich und das Es“ entfaltet hat, als wesentlichen Bezugspunkt. Wie schon der Titel dieses Werkes besagt, wird die menschliche Psyche grundsätzlich in zwei Instanzen unterteilt, ein Ich und ein Es. Das Es steht für die Gesamtheit der Triebe. Diese Triebe sind ungeordnet und bilden keine Einheit. Das Es ist, so Freud an anderer Stelle, ein „Chaos, ein Kessel voll brodelnder Erregungen“ (XV 80).⁴ Die Triebe sind zudem unbewußt und entziehen sich der Kontrolle des Ich. Sie bilden ein ungeordnetes Ganzes von „unbeherrschbaren Mächten“ (XIII 251). Der dominierende Trieb im Es ist der Sexualtrieb, die sogenannte Libido. Freud nennt das Es „das große Reservoir der Libido“ (XIII 258 Anm.) bzw. heißt es: „Immer wieder machen wir die Erfahrung, daß die Triebregungen, die wir verfolgen können, sich als Abkömmlinge des Eros enthüllen“ (XIII 275). Freud hat die Libido, den Sexualtrieb, den Eros, so sehr in den Mittelpunkt seiner Psychoanalyse gerückt, daß ihm seit Erscheinen seiner „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ von 1905 immer wieder der Vorwurf des Pansexualismus gemacht worden ist. Freud war allerdings nicht der Auffassung, daß alle Triebregungen im Menschen sich auf die Libido zurückführen lassen, daß hinter allem und jedem der sexuelle Drang steht. Gewiß hat er u. a. in seiner Traumdeutung zu verstehen gegeben, daß die im Traum zum Ausdruck kommenden Wünsche immer wieder sexuelle Wünsche sind, er wehrt sich aber ausdrücklich dagegen, dies zu verallgemeinern.⁵ Dennoch liegt seinem psychoanalytischen Ansatz eindeutig die Auffassung zugrunde, daß das Es wesentlich vom Sexualtrieb bestimmt ist.

⁴ Ich zitiere im folgenden nach S. Freud, *Gesammelte Werke*, hg. v. A. Freud, 18 Bde., Frankfurt am Main 1999 (1952).

⁵ So insbesondere in der „Traumdeutung“: „Die Behauptung, daß alle Träume eine sexuelle Deutung erfordern, gegen welche in der Literatur unermüdlich polemisiert wird, ist meiner ‚Traumdeutung‘ fremd. Sie ist in sieben Auflagen des Buches nicht zu finden ...“ Etwas weiter im selben Text heißt es, es gebe zahlreiche Träume, „welche andere als – im weitesten Sinne – erotische Bedürfnisse befriedigen, die Hunger- und Durstträume, Bequemlichkeitsträume usw.“ (II/III, 402).

Dem Es steht das Ich gegenüber. „Das Ich repräsentiert“, so Freud, „was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, welches die Leidenschaften enthält“ (XIII, 253). Freuds Unterscheidung von Es und Ich lehnt sich also unmittelbar an die populäre Unterscheidung von Vernunft und Leidenschaft an. Genauer besehen wird das Ich von Freud als die Instanz der Regulation und Adaptation an die Wirklichkeit, an die Außenwelt angesehen. Es vollzieht das von ihm sogenannte Realitätsprinzip (XIII, 252). D. h., während die Triebe dem Lustprinzip entsprechend danach drängen, das Triebziel, die Triebbefriedigung auf kürzestem Weg, d. h. ohne Rücksichten zu erreichen, versucht das Ich, einerseits die Triebe so zu beherrschen, daß sie sich den Bedingungen, die von der Außenwelt auferlegt werden, anpassen, andererseits die Außenwelt so zu verändern, daß sie den Bedürfnissen der Es-Triebe gerecht wird (XIII, 286).

Freud differenziert sein Modell weiter, indem er neben dem Ich noch ein Über-Ich einführt. Dieses Über-Ich verkörpert zunächst einmal „die Summe aller Einschränkungen, denen das Ich sich fügen soll“ (XIII, 147). D. h., das Ich verhält sich zum Über-Ich wie zu einem Gesetz, welches nicht überschritten werden darf, welches das Ich zensiert. Es übt u. a. die Funktion des Gewissens aus (XV, 65). Zudem verkörpert das Über-Ich aber auch das Ich-Ideal. Es ist, so Freud, das Idealvorbild, „worauf alles Streben des Ich abzielt“ (XIII, 390). Obwohl das Über-Ich in gewisser Weise zum Ich dazugehört, nur ein Moment des Ich selbst ist, tritt es doch zugleich in eine Differenz zum Ich, macht sich dem Ich gegenüber als eine Macht bemerkbar, die es bedrängt.

Das Verhältnis von Ich und Es stellt Freud sich grundsätzlich wie folgt vor. Die menschliche Psyche ist zunächst nur Es. Das Ich aber entwickelt sich aufgrund der Notwendigkeit für die Psyche, sich auf die Außenwelt zu beziehen. Das Ich ist „der durch den direkten Einfluß der Außenwelt [...] veränderte Teil des Es“ (XIII, 252). Dabei ist das Ich etwas vom Es Abgehobenes, und zwar so, daß es dem Es nur, so Freud, „oberflächlich aufsitzt“ (XIII, 251). Dies ist einerseits so zu verstehen, daß zwischen Ich und Es keine harmonische, organische Verbindung besteht. Zwischen beiden kommt es leicht zu Konflikten, die sich pathologisch als Neurosen äußern. Eine Neurose entsteht genauer besehen dadurch, daß eine im Es mächtige Triebregung vom Ich verweigert wird, daß das Ich die entsprechende Triebbefriedigung nicht zuläßt. Das Ich wehrt sich gegen die Triebregung durch den Mechanismus der Verdrängung, die verdrängte Triebregung aber sträubt sich gegen diese Verdrängung und schafft sich auf Wegen, über die das Ich keine Macht hat, in Form von pathologischen Symptomen, einen Ersatz für die verweigerte Triebbefriedigung (XIII, 388). Ein Beispiel sind die sogenannten Zwangsneurosen, bei deren Behandlung sich die Psychoanalyse als besonders erfolgreich erwiesen hat. Freud etwa berichtet von einer Frau, die das zwanghafte Bedürfnis hatte, die einzelnen Dielen am Boden, die Treppenstufen usw., zu zählen. Dabei stellte sich heraus, daß sie

dies zunächst willentlich getan hatte, um von Versuchungen, also von sexuellen Triebregungen, abzulenken. Dies war ihr auch gelungen, aber um den Preis, daß schließlich der Zwang zu zählen an die Stelle der Triebregungen getreten war (I, 349).

Das oberflächliche Aufsitzen des Ich auf dem Es ist andererseits in dem Sinne zu verstehen, daß bei Freud allein das Es für die gesamte psychische Energie steht, die im Menschen vorhanden ist. Alle Energie, die uns nach bestimmten Zielen streben läßt, geht aus den Trieben hervor. D.h., das Ich sitzt in dem Sinne auf, daß es zur Verfolgung seiner eigenen Ziele nichts anderes tun kann, als sich der Triebenergie des Es zu bedienen. Es sitzt auf, wie der Reiter auf seinem Pferd, ein Bild, das von Freud selbst stammt (XIII, 253). Der Reiter braucht die Energie des Pferdes, um voranzukommen.

2. Die psychische Dynamik

Wie konzipiert Freud nun auf der Grundlage dieser drei Instanzen die Dynamik der menschlichen Psyche? Obwohl alle psychische Energie aufseiten des Es anzusiedeln ist, muß doch grundsätzlich zwischen zwei verschiedenen Formen menschlichen Strebens unterschieden werden. Es gibt einerseits Triebregungen, die unmittelbar auf ihr eigentliches Triebziel, etwa den sexuell begehrten Gegenstand, gerichtet sind, es gibt andererseits Triebregungen, die durch das Ich, das sich der Triebe bedient, von ihrem eigentlichen Triebobjekt abgelenkt werden, sublimiert werden, wie es bei Freud heißt.

Sublimierung ist ein Vorgang, bei dem insbesondere sexuelle Energie auf ein nicht sexuelles Ziel abgelenkt wird: „Man nennt diese Fähigkeit, das ursprünglich sexuelle Ziel gegen ein anderes, nicht mehr sexuelles, aber psychisch mit ihm verwandtes, zu vertauschen, die Fähigkeit zur Sublimierung.“ (VII, 150, vgl. XIII, 257, 274). Freud hat nie genau bestimmt, was alles unter eine sublimierte Triebregung fällt. Er erwähnt vor allem die wichtigsten geistigen Regungen des Menschen, vornehmlich den Schaffensdrang des Künstlers und den Erkenntnisdrang des Wissenschaftlers (XIV, 438). Doch man muß wohl verallgemeinern und sagen, daß die treibende Kraft für alle kulturelle Tätigkeit des Menschen abgelenkte Sexualenergie ist. D.h., Sublimierung findet dann statt, wenn das menschliche Streben sich, statt ursprünglich auf sexuelle oder andere unmittelbare Triebobjekte, auf kulturelle Güter richtet.

Was das Verhältnis zwischen nichtsublimierten und sublimierten Triebregungen betrifft, ist nun entscheidend, daß die sublimierten Triebregungen, der Erkenntnisdrang, der Drang nach kultureller Aktivität, grundsätzlich sekundär sind gegenüber den nicht sublimierten Triebregungen, die unmittelbar auf ihr ursprüngliches Triebobjekt ausgerichtet sind. Das hat zwei Gründe, die ich näher ausführen möchte. Zunächst sind die sublimierten

Triebregungen deshalb sekundär, weil sie wie das Ich erst nachträglich im Individuum entstehen. Sie sind für Freud das Resultat der Verarbeitung des sogenannten Ödipuskomplexes, den jeder Mensch im Alter zwischen drei und fünf Jahren durchmacht (V, 127). Im Kleinkind ist der Sexualtrieb von Geburt an rege. Das erste vom Kind selbst unterschiedene Objekt aber, auf das sich der Sexualtrieb richtet, sind die ersten Bezugspersonen des Kindes. Dabei ist die Beziehung immer eine doppelte. Der kleine Junge etwa hat nicht nur eine zärtliche Beziehung zu seiner Mutter, er steht zugleich in einer besonderen Beziehung zu seinem Vater, denn er nimmt seinen Vater als Ideal, möchte so werden wie er, möchte in allen Stücken an seine Stelle treten (XIII, 115). Beide Beziehungen bestehen zunächst eine Weile nebeneinanderher, ohne in Konflikt miteinander zu geraten. Irgendwann aber merkt der kleine Junge, daß der Vater dem Wunsch nach der Mutter ein Hindernis ist. Er macht etwa die Erfahrung, daß die Mutter ihre Liebe weg von ihm dem Vater zuwendet (XIII, 395). In diesem Moment wird die Vateridentifizierung ambivalent. Nach wie vor identifiziert sich der kleine Junge mit dem Vater als einem Ideal, dem er zärtlich zugewandt ist, aber zugleich entsteht in ihm der unbewußte Wunsch, seinen Vater zu beseitigen, ihn, wie König Ödipus in der Tragödie von Sophokles es tatsächlich getan hat, zu töten. Der Vater wird zu seinem Todfeind, es entsteht der Ödipuskomplex (XIII, 260).

Das Kind muß allerdings das Objekt seines Begehrens aufgeben. Es kommt gegen die Elternbeziehung nicht an, insbesondere nicht gegen die drohende Autorität des Vaters, die ihm dieses Objekt verbietet. Notgedrungen muß es sowohl auf die Mutter als Objekt seiner noch sehr undifferenzierten Libido als auch auf seine unterschwellig rachsüchtige Aggression gegen den Vater verzichten (XIV, 488 f.). Die Verarbeitung dieses Ödipuskomplexes aber, so weit sie denn gelingt, geschieht Freuds Auffassung nach generell wie folgt: Das Kind hilft sich aus seiner schwierigen Situation heraus, indem es von der Mutter abläßt und die unangreifbare Autorität des Vaters verinnerlicht, und zwar verinnerlicht, indem es diese Autorität zum Über-Ich macht. D. h., es entsteht im Kind das Über-Ich als eine innere Instanz, die an die Stelle der äußeren Autorität des Vaters tritt. Das Über-Ich ist die verinnerlichte Elterninstanz, die von da an als Gewissen und als Ideal über das Ich herrscht (XIII, 263), und zwar in dem Sinne herrscht, daß die vom Kind ursprünglich auf die Autorität des Vaters gerichtete Aggression sich nun, vom Über-Ich ausgehend, umgekehrt gegen das Ich des Kindes wendet (XIV, 482).

Durch diese Verinnerlichung hat sich das Kind des Ödipuskomplexes bemächtigt. Der Ödipuskomplex löst sich auf. Ein wichtiges Resultat dieser Bewältigung aber ist, daß das Kind nicht nur den auf die Mutter gerichteten Sexualtrieb verdrängt, daß es nicht nur Triebverzicht leistet, sondern daß es von nun an zugleich die früher auf die Mutter gerichtete Triebenergie, die ja nicht einfach verschwindet, auf nichtsexuelle Objekte ablenkt. Erst von da

an ist das menschliche Streben wesentlich auf nichtsexuelle Ziele gerichtet. In diesem Sinne sind sublimierte Triebregungen sekundär.⁶

Doch sekundär sind die sublimierten Triebregungen vor allem auch deshalb, weil sie als abgeleitete Sexualregungen nicht das eigentliche Ziel menschlichen Strebens sind und damit für den Menschen auch nicht die höchste Form von Glück bedeuten können. Zu Anfang seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ stellt Freud die Frage nach dem Sinn des Lebens. Der Sinn des menschlichen Lebens ist für ihn das Streben nach dem Glück (XIV, 433). Die höchste Form von Glück aber sieht Freud in der Befriedigung des Sexualtriebes. Die genitale Liebe gewährt seiner Auffassung nach dem Menschen die stärksten Befriedigungserlebnisse (XIV, 460). Die geschlechtliche Liebe vermittelt ihm „die stärkste Erfahrung einer überwältigenden Lustempfindung [...] und ist so das Vorbild für unser Glücksstreben“ (XIV, 441). Alle Verwirklichung von kulturellen Zielen aber bzw. alle Befriedigung, die aus der Verwirklichung solcher Ziele hervorgeht, bleibt hinter diesem Glück zurück. Wenn der Trieb sublimiert wird, also auf andere als sexuelle Objekte gerichtet wird, wie etwa in der künstlerischen oder wissenschaftlichen Tätigkeit, so sind die Befriedigungen, die hieraus hervorgehen, gegenüber der Befriedigung des Sexualtriebes lediglich „gedämpft“ (XIV, 438). Die Verfolgung anderer Objekte als Sexualobjekte ist genau gesehen nur ein notwendiges Übel. Wir verschaffen uns damit eine gewisse, aber nur minderwertige Triebbefriedigung auf anderer Ebene.

3. Das Ziel der menschlichen Existenz

Freud zieht nun aus seinem Ansatz nicht den Schluß, den Marcuse im Zuge der 68er Bewegung aus Freuds Psychoanalyse gezogen hat: Befreiung des menschlichen Triebwesens von den Einschränkungen, die ihm das Ich und das Über-Ich auferlegen. In seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ von 1930 läßt Freud keinen Zweifel an der Unverzichtbarkeit der Kultur und damit, das ist für ihn gleichbedeutend, an der Unverzichtbarkeit des Triebverzichts und der damit einhergehenden Sublimierung. Der Mensch hat zwar in sich eine unbändige Triebnatur, die ständig nach Trieberfüllung strebt, wir können aber niemals alles, was wir begehren, erreichen (XIV,

⁶ Es gibt für Freud darüber hinaus kein Streben im Menschen, das in sich schon auf geistige bzw. „höhere“ Zielen gerichtet wäre. Ausdrücklich verneint wird die Existenz eines über den Sexualtrieb hinausreichenden, primär auf nicht sexuelle Objekte gerichteten Triebes – Freud spricht von einem Trieb zur Vervollkommnung – in der Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ von 1920: „Vielen von uns mag es [...] schwer werden, auf den Glauben zu verzichten, daß im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt, der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung gebracht hat [...]. Allein ich glaube nicht an einen solchen inneren Trieb und sehe keinen Weg, diese wohlthuende Illusion zu schonen. Die bisherige Entwicklung des Menschen scheint mir keiner anderen Erklärung zu bedürfen als die der Tiere, und was man an einer Minderzahl der menschlichen Individuen als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, läßt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen“ (XIII, 44).

442). Die Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers, die zerstörenden Kräfte der Außenwelt und die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander regeln, sind der Grund dafür (XIV, 434, 444). Die geistigen bzw. kulturellen Errungenschaften bezwecken nichts anderes, so Freud, als den Menschen vor der Außenwelt zu schützen und vor seinen Mitmenschen (XIV, 448f.), also den Menschen, wie es in „Die Zukunft einer Illusion“ heißt, gegen die Natur zu verteidigen (XIV, 336), gegen die ihn umgebende, äußere Natur und gegen die innere Natur des Menschen selbst. Um insbesondere der Aggression der Menschen untereinander zu entgehen, schließen sie sich zu Gemeinschaften, Gesellschaften, Staaten zusammen und sind bereit, sich in ihren Befriedigungsmöglichkeiten zu beschränken, also Triebverzicht zu leisten (XIV, 455). Genauer besehen: So wie in früher Kindheit die Aggression gegen den Vater verinnerlicht wird, indem es zur Entstehung des Über-Ich kommt, das diese Aggression verbietet und zugleich gegen das eigene Ich richtet, so wird auch durch die Kultur der allgemeine Aggressionstrieb des Menschen verinnerlicht, führt zur Erstarkung des Über-Ich, zu einer Art Kultur-Über-Ich, das die Aggression nun von innen her gegen das Ich selbst richtet (XIV, 482).

Wenn aber das eigentliche Glück für den Menschen in der Befriedigung seiner primären Triebregungen besteht, bedeutet die Einsicht in die Notwendigkeit der Kultur eine gewisse Resignation, was die Glücksfähigkeit des Menschen betrifft. Es bleibt Freud nichts, als einen gewissen Ausgleich zwischen den in sich unvereinbaren Momenten der menschlichen Psyche anzustreben. Das Ich dient, so heißt es, „drei gestrengen Herren [...] Die drei Zwingherren sind die Außenwelt, das Über-Ich und das Es.“ (XV, 84). Es wird, anders gesagt, von dreierlei Gefahren bedroht, auf die es mit Angst reagiert, Angst vor der Außenwelt, Gewissensangst und Angst vor den Leidenschaften im Es (XV, 85). Und es versucht ständig, die Ansprüche und Forderungen aller drei Instanzen, zwischen denen es vermittelt, in Einklang zu bringen: „Vom Es getrieben, vom Über-Ich eingeengt, von der Realität zurückgestoßen, ringt das Ich um die Bewältigung der ökonomischen Aufgabe, die Harmonie unter den Kräften und Einflüssen herzustellen“ (XV, 84f.).

Aus dem Gleichgewicht aber kommt die menschliche Psyche nach Freud insbesondere dann, wenn sich ihr das Über-Ich zu sehr bemächtigt. Einerseits in der Hinsicht, daß dann das Glück, d.h. die Triebbefriedigung zu kurz kommt. Durch zu strenge Idealforderungen werden die Triebregungen des Es so stark verdrängt, daß es etwa zu den besagten Neurosen kommt. Eine zu große Strenge des Über-Ich aber kann auch zu einer Störung zwischen Ich und Über-Ich führen, was sich pathologisch in Form von Melancholie, von Schwermut äußert. Beim melancholischen Anfall, so Freud noch vor Einführung der Unterscheidung von Ich und Über-Ich, „schildert der Kranke sein Ich als nichtswürdig, leistungsunfähig und moralisch verwerflich, er macht sich Vorwürfe, beschimpft sich und erwartet Ausstoßung und

Strafe“ (X, 431 f.). Diese Erniedrigung geschieht vom späteren Ansatz her gesehen durch das Über-Ich. Das Über-Ich „beschimpft, erniedrigt, mißhandelt das arme Ich, läßt es schwere Strafen erwarten, macht ihm Vorwürfe wegen längst vergangener Handlungen“ usw. (XV, 66 f.). Um solche Konflikte möglichst weitgehend zu verhindern, darf nach Freuds Auffassung dem Individuum bzw. der Gesellschaft im ganzen kein zu hohes Ideal auferlegt werden. Freud sieht sich, so gegen Schluß seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“, „in therapeutischer Absicht sehr oft genötigt, das Über-Ich zu bekämpfen“ und bemüht sich, „seine Ansprüche zu erniedrigen“. Die Beherrschung des Es lasse sich „nicht über bestimmte Grenzen steigern. Fordert man mehr, so erzeugt man beim Einzelnen Auflehnung oder Neurose oder macht ihn unglücklich.“ Dies sagt Freud insbesondere in bezug auf das Gebot „Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst“. Es sei undurchführbar und mache die Menschen, die es sich zur Gewissensmaxime machen, unglücklich (XIV 503, f.).

4. *Das Gottesverhältnis*

Freud nennt nun die Religion in „Die Zukunft einer Illusion“ „das vielleicht bedeutsamste Stück des psychischen Inventars einer Kultur“ (XIV, 355). Man könnte sich daher vorstellen, daß er auch der Religion in der Hinsicht einen positiven Sinn verleiht, daß er sie als ein Stück unabänderlichen Triebverzichts und Ablenkung des Sexualtriebes auf nichtsexuelle Objekte versteht. So wie der Mensch in anderen kulturellen Tätigkeiten seinen Sexualtrieb sublimiert bzw. nicht umhin kann, es zu tun, um in seiner Umwelt zu überleben, so auch, indem er sein Leben gewissen religiösen Vorstellungen gemäß zu gestalten versucht. Freud beurteilt die Religion jedoch ganz anders. Er sieht in ihr, und das m. E. unzweideutig, eine verwerfliche Form von Kultur, die es um der Kultur und der menschlichen Psyche willen zu überwinden gilt. Die Religion habe zwar zur Bändigung des Aggressionstriebes viel beigetragen, insbesondere durch ethische Forderungen wie die der Nächstenliebe (XIV, 360), dennoch bedeute es „eine größere Gefahr für die Kultur [...], wenn man ihr gegenwärtiges Verhältnis zur Religion aufrecht hält, als wenn man es löst“ (XIV, 358).

Der Grund dafür aber ist, daß die Religion für Freud eine infantile Form von Sublimierung darstellt. Dabei versteht er unter Religion wesentlich ein Gottesverhältnis. Warum ist ein solches Gottesverhältnis infantil? Religiöse Vorstellungen, insbesondere Gottes- oder Göttervorstellungen entstehen nach Freud aus dem „Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen“ (XIV, 340), die menschliche Hilflosigkeit angesichts der Gefahren der Natur und des Schicksals sowie angesichts der Schädigungen, welche die menschliche Gesellschaft ihm zufügen kann. Was aber tut der Mensch gegen dieses Gefühl der Hilflosigkeit? Er erfindet die Vorstellung einer sorgsam Vorsehung über sein Leben, die etwaiges Versagen in diesem Leben in einer

jenseitigen Existenz wieder gutmachen wird. Diese Vorsehung aber könne sich der gemeine Mann nicht anders als in der Person Gottes als eines großartigen erhöhten Vaters vorstellen (XIV, 431). Mit anderen Worten: Die Wurzel des religiösen Bedürfnisses ist die Vatersehnsucht (XIV, 344). Der hilfsbedürftige Mensch vermenschlicht die der Natur und dem Schicksal zugrundeliegende Kraft zu einem schutzgebenden Vater, und verleiht ihr aufgrund der Übermacht der Natur und des Schicksals über den Menschen den Charakter eines Gottes. In „Totem und Tabu“ bringt Freud seine Auffassung wie folgt auf den Punkt: „Allein die psychoanalytische Erforschung des einzelnen Menschen lehrt mit einer ganz besonderen Nachdrücklichkeit, daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, daß sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt und daß Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhöhter Vater“ (IX, 175).

Ein solches Verhalten des erwachsenen Menschen aber ist infantil, denn es reproduziert nur auf anderer Ebene das Verhalten des hilflosen Kindes, das bei den Eltern Schutz sucht und dabei die Eltern idealisiert. Schon die Mutter ist zu Anfang nicht nur Objekt der Liebe, sondern sie schützt auch das Kind in seiner Hilfsbedürftigkeit, angefangen damit, daß sie die Nahrung spendet (XIV, 346, V, 123). In der Funktion des wesentlich Schutz Gewährenden wird die Mutter bald durch den stärkeren Vater ersetzt, der von da an diese Funktion erfüllt (XIV, 346). Bei beiden Beziehungen aber, insbesondere bei der Vaterbeziehung, identifiziert sich das Kind mit seinem Objekt immer so, daß es dieses Objekt idealisiert, d. h., das Objekt wird, so drückt Freud es aus, vergrößert und psychisch erhöht (X, 161). Der erwachsene Mensch, der an Gott glaubt, verlängert nur dieses infantile Bedürfnis nach Schutz und die damit verbundene Idealisierung (XIV, 352). Dessen Vorstellung eines erhöhten Gottvaters ist, so Freud, nichts als der Versuch, seine ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche durch eine durch die Vernunft nicht begründbare Illusion, die sich einer psychiatrischen Wahnidee nähert, zu befriedigen (XIV, 352 f.), ein Versuch, der einem Rückfall in infantile Verhaltensweisen gleich kommt (vgl. VIII, 195).⁷

Das religiöse Gottesverhältnis ist genauer noch ein Rückfall des Individuums hinter die Verinnerlichung der Autorität des Vaters. Wir hatten gesehen: Der Ödipuskomplex wird beim kleinen Jungen dadurch überwunden,

⁷ Diese durchwegs ablehnende Haltung gegenüber der Religion wird auch nicht dadurch abgemildert, daß Freud etwa einräumen kann, die Religion könne in dem Sinne ein Schutz gegen neurotische Erkrankungen sein, daß sie den Menschen den Elternkomplex abnehme, während der Ungläubige mit dieser Aufgabe allein fertig werden müsse (VIII, 195). An dieser Aussage aus „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci“ kann m. E. noch keine positive bzw. ambivalente Wertung des Religiösen bei Freud festgemacht werden (entgegen der Auffassung von A. Odenthal, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002, 140–144). Freud hätte es sicher nicht für besonders dienlich gehalten, eine Neurose durch eine Wahnidee zu verhindern.

daß er sein erstes Sexualobjekt, die Mutter, aufgibt und sich mit der Autorität des Vaters so identifiziert, daß er sie verinnerlicht, daß sie zu einer innerpsychischen Instanz, zum Über-Ich wird. Dieses Über-Ich übt dann insbesondere die Funktion des Gewissens aus. Es gibt jedoch nach Freud im Grunde genommen zwei Stufen von Gewissen, denn auch das Kleinkind, in dem es noch kein Über-Ich gibt, hat schon eine Form von Schuldgefühl. Das Schuldgefühl ist hier wesentlich Angst vor dem Liebesverlust der Bezugsperson. Verliert das Kind die Liebe der Bezugsperson, so setzt es sich der Gefahr aus, von ihr bestraft zu werden. Das Schuldgefühl aber besteht in diesem Fall nur so weit, wie die Beziehung zur Bezugsperson in Gefahr ist. Menschen, die nur diese Form von Schuldgefühl kennen, und das sind nach Freuds Auffassung nicht unbedingt nur Kleinkinder, gestatten es sich von daher regelmäßig, das Verbotene auszuführen, solange die Bezugspersonen nichts davon erfahren, solange sie nicht entdeckt werden. D.h., das Schuldgefühl ist hier allein Ausdruck der Angst vor einer äußeren Autorität. Wenn hingegen, zweite Stufe des Gewissens, die äußere Autorität von Eltern oder anderen Bezugspersonen durch die Aufrichtung eines Über-Ich verinnerlicht wird, und das geschieht durch die Verarbeitung des Ödipuskomplexes, wird das Gewissen auf eine neue Stufe gehoben. Jetzt entfällt die Angst vor dem Entdeckt-Werden, denn vor dem Über-Ich kann sich nichts verbergen, auch Gedanken nicht (XIV, 483 f.). Jetzt entfällt vor allem auch jede Bezogenheit auf eine äußere Autorität.

Die erste, die „infantile Stufe des Gewissens“, wie Freud selbst sie nennt (XIV, 486), besteht nun aber auch nach Bewältigung des Ödipuskomplexes in jedem Individuum als eine Art Überbleibsel neben der höheren Form von Gewissen fort. Das religiöse Gewissen aber ist nichts anderes als eine Art Verlängerung der infantilen Stufe des Gewissens. Es bleibt an eine äußere Autorität gebunden, indem es sich auf Gott als Ersatz für die Vaterinstanz bezieht (vgl. XIV, 486). D.h., beim religiösen Gewissen ist die äußere Autorität noch nicht vollständig verinnerlicht, der Prozeß der Verinnerlichung noch nicht abgeschlossen. Der Mensch kann aber nicht, so Freud, „ewig Kind bleiben“ (XIV, 373). Er muß sich von solch infantilen Verhaltensweisen emanzipieren. Sie hindern ihn an einer rationalen Bewältigung seines Lebens, indem sie die intellektuelle und moralische Unabhängigkeit des Menschen verringern. Denn der religiöse Mensch ordnet die Vernunft seinen infantilen Wünschen, Trieben usw. unter. Die Vernunft wird zur Gefangenen seiner auf den Triebregungen des Es gründenden religiösen Vorstellungen. Anders gesagt: Das Gottesverhältnis steht, Freud schließt sich hiermit bei aller Betonung des Unbewußten deutlich dem Programm der Aufklärung an, der Autonomie der menschlichen Vernunft im Wege.⁸

⁸ In diesem Sinne enthält auch Freuds berühmte Aussage: „Wo Es war, soll Ich werden“ (XV, 86) eine letztlich religionskritische Pointe. Vgl. *J. van Herik*, Freud on Femininity and Faith, Berkeley 1982.

II. Teil: Søren Kierkegaard

Ich möchte nun zeigen, inwiefern Kierkegaards Ansatz in gewisser Hinsicht die genaue Umkehrung desjenigen von Freud darstellt. Damit soll nicht gesagt sein, daß es keinerlei Übereinstimmung und einander ergänzende Aspekte zwischen beiden Autoren gibt, es soll auch nicht gesagt sein, daß der Vergleich nicht noch von einer ganz anderen Perspektive vorgenommen werden könnte. Ich beschränke mich hier bewußt auf einen besonderen Blickwinkel, indem ich vor allem an das Werk „Entweder/Oder“ von 1843 anknüpfe, während die für Kierkegaards Psychologie ebenfalls grundlegenden Schriften „Der Begriff Angst“ von 1844, die „Unwissenschaftliche Nachschrift“ von 1846 und „Die Krankheit zum Tode“ von 1849 mehr im Hintergrund bleiben.

Dadurch, daß ich mich hier eindeutig auf die Seite Kierkegaards schlage, soll auch keine allgemeine Verwerfung der Psychoanalyse Freuds ausgesprochen sein. Es gibt ganze Bereiche der menschlichen Psyche, die erst Freud richtig erschlossen hat. An seinem Werk kommt keine Psychologie, die sich wirklich ernst nimmt, vorbei, und es ist natürlich wünschenswert, daß die Theologie den Dialog mit der Psychoanalyse sucht.⁹ Der Grundtenor jedoch, das Grundverständnis menschlicher Psyche, ihrer Dynamik und der Bedeutung der Gottesbeziehung für sie, ist bei Kierkegaard nicht nur ein ganz anderer, sondern Kierkegaard versteht sich auch als ein Hermeneut christlichen Selbstverständnisses. D. h. sein Ansatz, der an psychologischem Tiefgang den Vergleich mit Freud nicht zu scheuen braucht, kann deutlich machen, wo eine Psychologie aus christlicher Perspektive heute ansetzen könnte.

1. Der Aufbau der Psyche

Kierkegaards Grundvorstellung der menschlichen Psyche kommt in folgender Aussage aus der Schrift „Der Begriff Angst“ zum Ausdruck: „Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die Zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist.“ (BA 41/IV, 315)¹⁰ Auf den Aspekt des unmittelbaren Ineinanders von Seele und Leib, den dieser Text zu verstehen gibt, gehe ich nicht ein, denn es geht mir nicht um das Leib-Seele-Verhältnis,

⁹ Zumal es auch Versuche einer Fortführung des Freudschen Ansatzes in Richtung einer religions- bzw. christentumsfreundlichen Psychoanalyse gibt. Vgl. etwa P. C. Vitz, Sigmund Freud's Christian unconscious, New York 1986; ders., Faith of the Fatherless. The Psychology of Atheism, Dallas 2001.

¹⁰ Ich zitiere im folgenden nach Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke, übers. u. hg. v. E. Hirsch, H. Gerdes, H. M. Junghans, Gütersloh 1978 ff. (Düsseldorf/Köln 1950 ff.); sowie nach Querstrich: Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, hg. v. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg und H. O. Lange, 14 Bde., Kopenhagen 1901–1906. Die einzelnen Werke werden durch folgende Abkürzungen bezeichnet: EO I/II = Entweder/Oder Teil I/II, BA = Der Begriff Angst, KT = Die Krankheit zum Tode, UN I/II = Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, Teil I/II.

sondern allein um die menschliche Psyche als solche. Was die Stelle zeigt, ist damit vor allem die Unterscheidung, die Kierkegaard zwischen Seele und Geist trifft. Kierkegaard äußert sich nun kaum dazu, wie er diesen Unterschied verstanden haben will, was er genau mit Seele und mit Geist meint, man kann ihn jedoch so deuten, und damit gelangen wir zu einer gewissen Analogie zu Freuds Unterscheidung von Es und Ich, daß mit Seele die Psyche in ihren sinnlichen Äußerungen gemeint ist, also Triebe und Gefühle, mit dem Geist hingegen zunächst einmal der Mensch in seinen willentlichen und vernunftbestimmten Regungen, wobei, wie sich zeigen wird, vor allem das willentliche Moment im Vordergrund steht, und auch dies in einem besonderen Sinne verstanden sein will.

Ein erster Unterschied zu Freud entsteht nun schon dadurch, daß Kierkegaard das Verhältnis von Seele und Geist anders konzipiert als Freud dasjenige von Es und Ich. Vor allem ist im gerade erwähnten Zitat die Formulierung ernst zu nehmen, daß Leib und Seele in einem Dritten, dem Geist, vereinigt werden. Hiermit ist gesagt: Die Einheit von Leib und Seele hätte beim Menschen keinen Bestand, wenn da nicht der Geist wäre, der sie zusammenhält. Damit ist der Geist nicht wie das Ich bei Freud etwas, was dem sinnlichen Teil der Psyche lediglich „oberflächlich aufsitzt“ wie der Reiter dem Pferd, sondern der Mensch ist in allen seinen Äußerungen, solange und soweit er Mensch ist, vom Geist bestimmt. D.h., er ist nicht zunächst einfach nur ein Triebwesen bzw. Tier, dem sich irgendwann ein Ich hinzugesellt. Kierkegaard behauptet vielmehr: Falls der Mensch „irgend einen Augenblick in seinem Leben nur Tier wäre“, würde er „niemals Mensch werden“ (BA 42/IV, 315). Wenn man diese Aussage nicht evolutionsbiologisch versteht, sondern als eine Aussage über die Struktur der menschlichen Psyche, so bedeutet dies, daß es im Menschen kein vom Geist völlig abgetrenntes, reines Triebleben gibt, daß der Geist in allem, was sich im Menschen regt, „gegenwärtig“ ist (ebd.), daß also auch das Triebleben des Menschen im Unterschied zum Tier von vornherein immer schon geistbestimmt ist, und zwar so, daß der Geist nicht nur das „fortgesetzte Zwischen“ der Synthese von Leib und Seele ist, wie Dietz es ausdrückt,¹¹ sondern auch das Zentrum, in dem alle Regungen der Psyche letztlich, wenn auch oft nur gebrochen, gründen. Von daher scheint mir auch, was ich hier allerdings nur kurz erwähnen kann, die Unterscheidung von Seele und Geist bei Kierkegaard nicht in die Richtung eines sogenannten Trichotomismus von Leib, Seele und Geist als dreier getrennter Prinzipien zu gehen. Der Mensch ist für Kierkegaard eine, sagen wir, Geistseele, die im Geist zumindest potentiell ihren letzten Einheitspunkt findet.¹²

¹¹ Vgl. W. Dietz, Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard, in: Kierkegaardiana 17, Kopenhagen 1994, 119.

¹² Siehe dazu J. Disse, Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung, Freiburg i.Br. 1991, 90f.

2. Die psychische Dynamik

Dieser Unterschied zu Freud führt nun vor allem zu einer grundlegend anderen Auffassung der psychischen Dynamik des Menschen. An dieser Dynamik ist der Geist nicht nur von Grund auf immer schon maßgebend beteiligt, sondern Kierkegaard schreibt vor allem dem Geist selbst eine Dynamik zu. Genauer noch: Die gesamte psychische Dynamik des Menschen gründet letztlich in der Dynamik des Geistes. Kierkegaards Geist ist mehr als nur das Freudsche Ich, mehr als nur eine Instanz, welche das Es, das über die ganze psychische Energie verfügt, lediglich begleitet und zu kontrollieren versucht. Der Geist ist eine in sich selbst zielgerichtete Wirklichkeit. Er ist, genauer gesagt, ein auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtetes Streben oder Wollen.

Das letzte Ziel aber, auf das der Geist bzw. der Wille ausgerichtet ist, ist er selbst. D. h., die Dynamik rührt daher, daß der Geist eine Wirklichkeit ist, die sich anfänglich selbst nicht durchsichtig ist, die aber sozusagen danach strebt, sich selbst wirklich zu werden. Um diesen Sachverhalt näher zu beschreiben, bedient Kierkegaard sich der Terminologie Hegels. Der Geist ist im Menschen zunächst in Form des Ansichseins und strebt nach seinem eigenen Fürsichsein. An sich ist bei Hegel etwas, was sich im Zustand des Keimes befindet, was sich selbst nicht kennt. An sich ist etwa der Mensch als Embryo. Das Fürsichsein hingegen ist der Zustand des Entfaltetseins des sich im Keim Befindlichen und zugleich der Zustand des sich selbst Erfassthens in seiner wahren Wirklichkeit. Das wäre, um bei unserem Beispiel zu bleiben, der erwachsene Mensch. Im Zustand des Ansichseins aber erweist sich der Geist, so drückt Kierkegaard es aus, noch nicht als Geist bestimmt bzw. gesetzt (EO II, 192/II, 164), d. h., er ist sich selbst als Geist noch nicht gegenwärtig, er ist nur, wie es in „Der Begriff Angst“ heißt, träumender Geist (BA 47/IV, 319). Damit ist vor allem gesagt: Der Geist ist im Zustand des Ansichseins zunächst nur ein unbewußtes Drängen nach sich selbst.

In dem Werk „Entweder/Oder“ nun widerspiegelt und konkretisiert sich die Unterscheidung zwischen an sich seiendem Geist und für sich seiendem Geist in der Unterscheidung zwischen einem ästhetischen und einem ethischen Lebensstadium. Gemeint sind verschiedene Formen von Letztausrichtung menschlichen Wollens bzw. verschiedene Lebensformen, nach denen ein Mensch sein Leben gestaltet. Dabei ist der Ästhetiker in gewisser Weise derjenige, der durch die Regungen der Seele, durch Triebe und Gefühle bestimmt lebt, während der Ethiker auf den Geist ausgerichtet ist. Der Geist ist zwar in beiden anwesend, im Zustand des Ansichseins aber bleibt der Geist der Seele gewissermaßen untergeordnet.

Beginnen wir mit dem ästhetischen Stadium. Der allgemeinste Ausdruck für die ästhetische Lebensweise ist, so Kierkegaard, „man soll das Leben genießen.“ (EO II, 191/II, 163). D. h., die Letztausrichtung des Menschen ist im ästhetischen Stadium zunächst einmal der Genuß von etwas. Dabei un-

terscheidet Kierkegaard innerhalb des ästhetischen Stadiums noch einmal zwischen verschiedenen Stufen, die eine Art Aufwärtsbewegung in Richtung auf das ethische Stadium darstellen. D. h., es gibt gemäß der sogenannten Stadienlehre von „Entweder/Oder“ eine Folge von Entwicklungsstufen des an sich seienden Geistes in Richtung auf sein Fürsichsein, eine Folge innerhalb des ästhetischen Stadiums, zu der noch das ethische Stadium als letzte, das Fürsichsein verwirklichende, hinzukommt. Den verschiedenen Stufen oder Stadien ästhetischer Lebensweise aber entsprechen verschiedene Weisen, das Leben zu genießen, je nachdem, was man zum Gegenstand des Genusses macht. Ich gehe diese Stadien kurz durch (EO II, 192–219/II, 164–185).

Im ersten Stadium richtet der Ästhetiker sein Streben auf einen der Gegenstände, die sich ihm von seiner Umwelt her unmittelbar anbieten und erhebt ihn zu seinem Lebensziel, zum höchsten erstrebten Lebensgenuß. Dies können äußere Gegenstände sein, wie etwa Besitz und Reichtum, aber auch Dinge wie Gesundheit, Karriere oder Talent. Kierkegaard malt ironisch das Beispiel einer Gräfin aus, deren eigentliches, geheimes Ziel die Schönheit ist, deren letztes Lebensziel es genauer gesagt ist, mit ihrem Ehemann das schönste Paar im ganzen Land zu sein, und die ihren ganzen Lebensentwurf danach ausrichtet, dies zu verwirklichen.

Man muß sich allerdings nicht damit begnügen, das Streben nach Genuß auf einen einzigen Gegenstand zu beschränken. So lebt der Ästhetiker zweiter Stufe nicht mehr in wesentlicher Ausrichtung auf ein einziges Lebensziel, sondern nach dem Prinzip eines allgemeinen Lebe-nach-deiner-Lust. Er ist bereits reflektierter, weil er sich bewußt macht, daß jeglicher Gegenstand, der Lust verspricht, es verdient, angestrebt zu werden. Jeglicher Lust- bzw. Genußgewinn ist ihm willkommen. Damit wird er zugleich unabhängiger vom Gegenstand, der ihm Lust verspricht. Wer alles auf ein Lebensziel setzt, muß sein Leben als mißlungen ansehen, wenn ihm etwas dazwischenfährt. Der Ästhetiker zweiter Stufe hingegen kann, wenn ihm der Lustgewinn an einem Gegenstand verwehrt ist, auf den nächsten ausweichen. Es ist das Leben des Hedonisten. Kierkegaard führt als extremes Beispiel den Kaiser Nero an, den Tyrannen, der seine Triebnatur grenzenlos, in immer neuen Formen, zum Schrecken und zur Qual anderer Menschen ausleben kann.

Das Genußstreben muß jedoch nicht unmittelbar auf bestimmte Gegenstände gerichtet sein. Auf einer dritten Stufe verschreibt sich der Ästhetiker dem Ziel, das Genießen selbst zu genießen. Diese als Epikuräismus bezeichnete Stufe ist wiederum reflektierter als die vorherige und bedeutet zugleich eine noch größere Unabhängigkeit von den endlichen Dingen, da man ja jeglichen noch so geringen, durch endliche Dinge verursachten Genuß genießen kann. Die vorletzte Stufe des Ästhetischen ist die des Zynikers, der es genießt, auf das Genießen weltlichen Genusses zu verzichten. Er könnte etwas genießen, verzichtet aber darauf, und genießt diesen Verzicht. Sein Genießen ist noch raffinierter und er ist noch weniger auf die Dinge selbst

angewiesen. Im letzten Stadium des Ästhetischen schließlich hat der Ästhetiker erkannt, daß kein Gegenstand und kein noch so reflektierter Genuß ihn befriedigen kann. D. h., er ist sich der Nichtigkeit aller ästhetischen Lebensentwürfe bewußt geworden. Seine Zufriedenheit reduziert sich paradoxerweise auf die Zufriedenheit mit seiner Unzufriedenheit.

In all diesen Stadien nun verbleibt der Geist im Zustand des Ansichseins, er ist nicht zu sich selbst gelangt, er hat sich selbst in seiner eigenen Wirklichkeit und Lebendigkeit noch nicht erfaßt. Der Ästhetiker wird zwar von Stufe zu Stufe reflektierter, doch das Fürsichsein des Geistes ist kein Zustand der Reflektiertheit. Die Stufenfolge innerhalb des ästhetischen Stadiums ist vielmehr höchst zweideutig, was das Verhältnis zum für sich seienden Geist bzw. zum ethischen Stadium betrifft. Wenn man sich vorstellt, ein Ästhetiker würde von Stufe zu Stufe aufsteigen, so würde sich dieser zwar in einer Hinsicht durchaus immer mehr auf das ethische Stadium zu bewegen, indem er in seiner progressiven Abwendung von allen endlichen Gegenständen, auf die er sein Lebensziel richten kann, und seiner zunehmenden Reflektiertheit immer mehr auf sich selbst, sprich auf sich selbst als Geist zurückgeworfen wird. Dabei entfernt er sich aber zugleich immer weiter von seinem eigentlichen Selbst, vom Fürsichsein des Geistes, denn mit fortschreitender Reflexion erlischt in ihm auch der Willensdrang, der Drang, überhaupt noch nach etwas zu streben. Der Geist aber ist für Kierkegaard, wie gesehen, wesentlich ein Wollen. Während der Ästhetiker auf der ersten Stufe noch mit viel Energie auf einen einzigen Gegenstand gerichtet ist, Gesundheit, Besitz, Karriere oder Schönheit, wird er sich als Hedonist sagen, daß, wenn er ein Ziel nicht erreicht, ihm ja noch viele andere bleiben. Der Epikuräer kann sich schon mit dem geringsten Lebensziel begnügen, das ihm Lust verspricht, denn er ist ja lediglich darauf aus, irgendeinen Genuß zu genießen. Der Ästhetiker der letzten Stufe aber, ich lasse den Zyniker aus, sieht kein Ziel mehr, nach dem es lohnen würde, seine Fühler auszustrecken, d. h., er wünscht nichts mehr, begehrt nichts mehr, will nichts mehr: „Darum begehrt Du nichts, wünschst Du nichts; denn das Einzige, das Du Dir wünschen könntest, wäre eine Wünschelrute, die Dir alles gewähren könnte, und Du würdest sie dann benutzen, um damit Deine Pfeife auszukratzen“ (EO II, 216/II, 183).

Auf all diesen Stufen des Ästhetischen gelangt der Geist nicht nur nicht zu sich selbst, der Mensch verfehlt dabei zugleich sein eigentliches Glück. Für Kierkegaard nämlich befindet sich der Ästhetiker grundsätzlich in einem Zustand der Verzweiflung. Jeder, der ästhetisch lebt, ist, so Kierkegaard, ob er es weiß oder nicht, verzweifelt (EO II, 205/II, 173 f.). Und zwar selbst dann, wenn er auf einer dieser Stufen sein Lebensziel in jeder Hinsicht verwirklichen würde, selbst dann, wenn er den angestrebten Genuß voll auskosten könnte, wäre er verzweifelt und damit unglücklich. D. h., selbst wenn man annimmt, „jenes gräfliche Ehepaar habe auf seiner goldenen Hochzeit getanzt und ein Raunen sei durch den Saal gegangen, genauso wie

damals, als sie auf ihrer Hochzeit tanzten“, selbst wenn man annimmt „Nero habe nie zu verschmachten brauchen, sondern in jedem Augenblick habe neuer Genuß ihn überrascht, jener schlaue Epikuräer habe sich in jedem Augenblick an sich selber ergötzen können usw.“ (EO II, 204/II, 173), so wären doch all diese Menschen nicht glücklich zu preisen. Sie wären dennoch verzweifelt.

Wie ist das zu verstehen? Kierkegaard sieht es so, daß alle ästhetischen Lebensentwürfe einer Verdrängung des Verlangens des Geistes nach sich selbst gleichkommen, und daß diese Verdrängung die Verzweiflung generiert. Hierin aber liegt die entscheidende Umkehrung zu Freud. D.h. während bei Freud das Ich die Triebregungen des Es verdrängt, verdrängt bei Kierkegaard umgekehrt das Genußstreben des Ästhetikers das Verlangen des Geistes nach sich selbst. Nicht der Geist verdrängt die Triebe, sondern die Triebe verdrängen den Geist. Und zwar kehrt auch bei Kierkegaard das Verdrängte zurück, es manifestiert sich in Form von psychischen Symptomen, die der auf Genuß ausgerichtete Mensch nicht mehr zu kontrollieren vermag, nämlich in Form von Angst und Schwermut.

Kierkegaard entfaltet dies am Beispiel von Nero, des Ästhetikers also, der sich das allgemeine und schrankenlose Lebe-für-deine-Lust zum Lebensziel setzt. Nero, der kaiserliche Wollüstling, wie Kierkegaard ihn nennt, ist bereits vertraut mit jeder nur denkbaren Lust. Dieses reine Lustleben aber verhindert, daß der Geist zu sich selbst gelangt. Zwar ist, so Kierkegaard, etwas in Nero, was nach einem Durchbruch verlangt, nach dem Durchbruch in eine höhere Daseinsform, Nero verhindert jedoch diesen Durchbruch. Der Geist wird immerfort betrogen, und zwar deshalb, weil Nero ihm nur die Sättigung der Lust bietet (EO II, 198/II, 168). Die ständige Ablenkung des menschlichen Strebens vom Geist auf ästhetische Ziele aber führt zu Angstzuständen: „Da sammelt der Geist in Nero sich als eine finstre Wolke, des Geistes Grimm brütet über Neros Seele, und wird zu einer Angst, die selbst in des Genusses Augenblicke nicht versiegt. Siehe, deshalb ist des Kaisers Auge so düster, daß niemand seinen Anblick zu ertragen weiß, sein Blick so blitzesschwanger, daß er ängstigt, denn hinterm Auge birgt die Seele sich als finstre Nacht. Einen kaiserlichen Blick, so nennt man diesen Blick, es bebt davor die ganze Welt, und dennoch ist des Kaisers innerstes Wesen Angst [...]“ (EO II, 198 f./II, 168) Die Angst entsteht, weil Nero von seinem Fürsichsein bzw. von seinem eigentlichen Selbst nichts wissen will, weil er die Sünde begeht, sein eigentliches, sein, wie es bei Kierkegaard auch heißt, unendliches Selbst zu verdrängen. Angst entsteht aufgrund der Differenz zwischen dem an sich seienden und dem für sich seienden Geist.

Dieser Verdrängungsvorgang führt zugleich zu Schwermut. Wird der Geist, so Kierkegaard, „verdrängt“, so tritt Schwermut ein (EO II, 201/II, 171). Die Schwermut aber nennt er interessanterweise „des Geistes Hysterie“ (EO II 201/II 170). Während die Hysterie bei Freud eine Neurose ist, also darauf zurückzuführen ist, daß das Es sich gegen die Verdrängung sei-

ner Triebregungen durch das Ich wehrt, verhält es sich hier genau umgekehrt. Nicht das Genußstreben wehrt sich gegen die Übermacht des Geistes, sondern der Geist wehrt sich gegen dessen Verdrängung durch das sinnlich-triebhaftes Genußstreben. Der Geist wird hysterisch in Form von Angstzuständen oder von Schüben von Schwermut. Schwermut entsteht genauer noch dadurch, daß der Mensch nicht tief und innerlich will, d.h. nicht das will, worauf sein Wollen ursprünglich angelegt ist: sich selbst als Geist verwirklichen. Von daher aber ist die Schwermut Sünde, eine „Sünde instar omnium“, so Kierkegaard, der in seinen Tagebüchern viel über seine eigene Schwermut schreibt, eine Sünde, die alle vertritt, ja die „Mutter aller Sünden“ (EO II, 201/II, 171).

Während für Freud die Erfüllung des Sexualtriebes die höchste Erfüllung menschlichen Daseins darstellt, die sublimierten Triebziele hingegen höchstens ein minderer Ersatz dafür sind, kehrt also Kierkegaard dieses Verhältnis in gewisser Weise um. Das sinnlich-triebhaftes Genußstreben für sich genommen kann den Menschen gerade nicht erfüllen. Nicht, daß das Genußstreben des Ästhetikers und die Triebregungen des Es bei Freud gleichzusetzen wären. Kierkegaard interessiert sich nicht für den Unterschied von nicht sublimierten und sublimierten Triebregungen. Auch der Ästhetiker, der Karriere machen will, sublimiert im Sinne Freuds seine unmittelbaren Triebregungen. Dennoch geht es ihm darum, daß alle ästhetische Tätigkeit, auch etwa das Karriere-Machen, letztlich sinnlich-triebhaft, also von der Seele bestimmt bleibt, und daß dies der Grund dafür ist, daß der Ästhetiker unglücklich ist. Allerdings: Nicht das sinnlich-triebhaftes Streben an sich ist verwerflich. Kierkegaard ist kein Asket oder Stoiker. Was ich hier nicht weiter ausführen kann: Das ethische Stadium schließt das ästhetische Moment nicht aus, sondern nimmt es am Ende in sich auf (vgl. EO II, 236 f./II, 199 f.). Das sinnlich-triebhaftes Streben ist jedoch verwerflich, insofern es verhindert, daß der Geist zu sich selbst kommt. Wo es der Selbstwerdung des Geistes im Wege steht, da generiert das Genußstreben Verzweiflung.

3. Das Ziel der menschlichen Existenz

Das Glück, das Fürsichsein des Geistes, nach dem der Mensch sich sehnt, ist nun für Kierkegaard nicht unerreichbar. Worin aber besteht dieses Fürsichsein? Wie wird der Geist für sich bzw. wie gelangt der Mensch ins ethische Stadium? Kierkegaard betont zunächst einmal, daß dieser Übergang nicht durch einen Akt der Selbsterkenntnis erfolgen kann. Zwar erkennt der Geist im Moment der Selbstwerdung in gewisser Weise sich selbst, dies aber geschieht nicht durch einen Erkenntnisakt im eigentlichen Sinne, sondern durch eine Wahl: „Das ethische Individuum erkennt sich selbst, aber diese Erkenntnis ist keine bloße Kontemplation [...], es ist eine Besinnung auf sich selbst, die selber eine Handlung ist, und darum habe ich statt des Aus-

drucks ‚sich selbst erkennen‘ mit Fleiß den Ausdruck ‚sich selbst wählen‘ gebraucht.“ (EO II, 275 f./II, 232). Und zwar geschieht der Übergang vom ästhetischen ins ethische Stadium durch die, wie es in „Entweder/Oder“ heißt, absolute Wahl.

Kierkegaards Beschreibung der absoluten Wahl ist recht komplex.¹³ Ich greife nur zwei für uns wichtige Momente heraus. Fragen wir uns zunächst: Was wählt derjenige, der die absolute Wahl vollzieht? Aufgrund des Vorangehenden können wir sagen: Er wählt sich selbst als Geist. Was aber heißt es, sich selbst als Geist wählen? Kierkegaard bestimmt den Geist, wie gesagt, wesentlich als ein Wollen. Absolute Wahl bedeutet damit aber, daß der Mensch sein eigenes Wollen wählt (EO II, 180/II, 154). Wichtig ist nun: Das Wollen ist für Kierkegaard mehr als nur das sich bewußt eine Vorstellung zum Ziel setzen und dieses Ziel zu verwirklichen versuchen. Das Wollen steht auch dafür, aber es gründet, wie gesehen, zugleich in einem unbewußten Drängen. Das Wollen im Sinne eines Verwirklichen-Wollens von Vorstellungen ist gewissermaßen nur die Verlängerung ins Bewußte eines unbewußten, geistigen Strebens. Inwiefern aber macht es nun auf diesem Hintergrund Sinn, das eigene Wollen zu wählen bzw., was nichts anderes ist, das eigene Wollen zu wollen? Inwiefern gelangt damit der Geist zu sich selbst? Kierkegaard gibt hierauf keine direkte Antwort, aber man kann es in etwa so erklären: Wonach der Geist letztlich strebt, ist in dem Sinne er selbst, daß das, wonach er strebt, eigentlich in dem Streben selbst schon enthalten ist, nur im Zustand des Mangels. Einfacher gesagt: Das Ziel unserer Wünsche hat etwas mit dem Zustand des Wünschens selbst zu tun, bzw. die Sehnsucht selbst ist immer schon der Stoff dessen, wonach der Mensch sich sehnt. Sich selbst wählen im Sinne von sein eigenes Wollen wählen, bedeutet damit, die Ahnung von Glück zur Erfüllung bringen wollen, die im eigenen Wünschen, Sehnen, Wollen immer schon enthalten ist, darin aber nicht richtig, gewissermaßen meist nur in verkümmelter Form zum Ausdruck kommt. Sie kommt aber deshalb nicht richtig zum Ausdruck, weil der menschliche Geist nicht er selbst ist bzw. weil er nicht tief und innerlich will, wie es weiter oben hieß. Absolute Wahl bedeutet damit, die ganze, im Menschen meist verdeckt bleibende Kraft des Wünschens, Sehnen, Wollens ausschöpfen, mit ganzer Energie oder mit ganzer Kraft wünschen und wollen. In dem Moment, wo dies geschieht, realisiert der Geist sein Fürsichsein, wird der Geist sich selbst durchsichtig, erfährt er sich in seiner ganzen Wirklichkeit und Lebendigkeit.

Inwiefern aber ist die so verstandene absolute Wahl als ein Übergang ins ethische Stadium zu verstehen? Dies führt uns zu einem weiteren Aspekt der absoluten Wahl in „Entweder/Oder“. Für Kierkegaard ist die absolute

¹³ Vgl. näher dazu *J. Disse*, Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung, 66–72; sowie *Autonomy in Kierkegaard's ‚Either-Or‘*, in: *Kierkegaard and Freedom*, hg. von *J. Giles*, Basingstoke 2000, 58–62.

Wahl immer zugleich eine Wahl des Guten (EO II, 180/II, 153). D.h., wo sich das menschliche Wollen in seiner ganzen Willenskraft äußert, ist der Wille automatisch uneingeschränkt auf das Gute ausgerichtet. Es kommt, wie es bei ihm heißt, nicht so sehr auf das an, was man wählt, als auf „die Energie, den Ernst, das Pathos, mit denen man wählt“ (EO II, 178/II, 152). Wer absolut, mit ganzer Energie wählt, wählt das Gute. Das eigene Wollen wählen bedeutet somit im Grunde nichts anderes, als das Gute wählen. Bei aller Verkehrung, die im menschlichen Wünschen und Wollen zum Ausdruck kommt: Das Wollen als solches ist zutiefst das Gute. Der Mensch will nicht nur in allem das Gute, wie es bei Aristoteles heißt, das Wollen selbst ist letztlich in sich gut.

Absolut das Gute wählen aber kommt dem gleich, das Gute mit Entschiedenheit zu wollen, bzw. mit Entschiedenheit Gut und Böse zum Maßstab seines Lebens machen. Und in diesem Sinne kommt das Fürsichwerden des Geistes einem Übergang ins ethische Stadium gleich. Wer im ästhetischen Stadium lebt, bewegt sich nach Kierkegaard in gewisser Weise noch diesseits von Gut und Böse. Damit ist nicht gemeint, daß, wer Schönheit, Reichtum oder Talent zum höchsten Lebensziel erhoben hat, keinerlei moralischen Vorstellungen gemäß lebt. Der Graf und die Gräfin werden bestimmt ihre moralischen Vorstellungen gehabt und auch nach ihnen gelebt haben. Gemeint ist vielmehr, daß der Mensch vor der absoluten Wahl das Gute bzw. das Kriterium von Gut und Böse nicht zum höchsten Maßstab erhebt, und das Gute damit für ihn nichts Absolutes ist, nichts ist, was seine Lebenseinstellung grundlegend bestimmt. Man kann sagen: Die absolute Wahl ist absolute Entscheidung für das Gute, das ethische Stadium ein Lebensentwurf in absoluter Entschiedenheit für das Gute.

Hieraus aber folgt, daß es Kierkegaard im Gegensatz zu Freud nicht mehr darum gehen kann, das überstrenge Über-Ich, welches das Ich mit seinen moralischen Forderungen erdrückt, zu bekämpfen. Versuchen wir die Begriffe Ich und Über-Ich auf das eben Dargestellte zu übertragen. Für Freud war das Über-Ich eine verinnerlichte Autorität, bei deren Verinnerlichung die Aggression gegen diese Autorität sich gegen das Individuum selbst wendet. Von Kierkegaard her gesehen könnte man sagen: Das Über-Ich ist nicht die Verinnerlichung von etwas Äußerem, sondern es ist das absolute Wollen in uns, nach dem sich der Mensch zunächst im Sinne eines unbewußten Ideals sehnt bzw. das er fürchtet, soweit er es verdrängt. Das Über-Ich ist das absolute Wollen als das ideale Selbst, nach dem der Geist immer schon strebt. Es ist sozusagen die Energie in uns, der sich das ästhetische Ich verweigert. Durch die absolute Wahl aber wird das Ich mit dem Über-Ich, mit dem Gewissen gewissermaßen in eins gesetzt. Das ethische Selbst ist, so Kierkegaard „zugleich das wirkliche und das ideale Selbst, welches das Individuum außerhalb seiner hat als das Bild, zu dessen Ebenbild es sich bilden soll, und andererseits doch in sich hat, weil es es selber ist“ (EO II, 276/II, 232). Ich und Über-Ich, Ich und Gewissen, gelangen hier zur Deckung. Da-

mit verhält sich das Über-Ich bzw. das Gewissen zum Ich nicht mehr als eine quasi-äußerliche Instanz. Wo aber keine Distanz zwischen beiden mehr gegeben ist, da ist der Mensch insbesondere von der Schwermut erlöst, die ja gerade auch bei Freud aufgrund der Differenz zwischen Ich und Über-Ich entsteht bzw. aufgrund einer Überstrenge des Über-Ich, die auf diese Differenz zurückzuführen ist.

Ziel der menschlichen Existenz ist bei Kierkegaard die Überwindung des Zwiespaltes zwischen Ich und Über-Ich, nicht dessen Bekämpfung durch Abbau des Über-Ich. Natürlich ist das ethische Stadium nicht als ein Stadium ständiger Übereinstimmung von Ich und Über-Ich zu verstehen, das wäre unreal, sondern als eine Form von Lebensbewältigung auf der Grundlage einer unvollkommenen Antizipation dieser Übereinstimmung in der absoluten Wahl. Aufgabe der Lebensbewältigung ist es für den Ethiker, sich in der erinnernden und vergegenwärtigenden Wiederholung dieser Antizipation zu halten.

4. Das Gottesverhältnis

Doch wie soll der Mensch überhaupt die absolute Wahl vollziehen, die ihm die Entschiedenheit für das Gute bzw. die Antizipation einer Übereinstimmung von Ich und Über-Ich erst eröffnet? Klingt das Ganze nicht nach Münchhausen, der sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zieht?

Kierkegaard macht nun deutlich, und dies führt uns zu seiner Auffassung des Gottesverhältnisses, daß der Mensch die absolute Wahl nicht aus eigener Kraft zu vollziehen vermag. Es handelt sich vielmehr um einen religiösen Sprung, wie in einem Rückblick auf „Entweder/Oder“ in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ zu verstehen gegeben wird. Dort wird gesagt, im Augenblick der Entscheidung bedürfe das Individuum eines „göttlichen Beistandes“ (UN I, 252/VII, 218). In „Entweder/Oder“ wird dies in gewisser Weise angedeutet, wenn es heißt, kein Mensch könne sich selber durchsichtig werden (EO II, 202/II, 172), bzw. wenn es von der absoluten Wahl heißt: „Ich wähle das Absolute, welches mich wählt, ich setze das Absolute, das mich setzt“ (EO II, 227/II, 191) oder: „... das Ich wählt sich selbst, oder richtiger, es empfängt sich selbst“ (EO II, 128/II, 160). Man kann das absolute Wollen in sich nicht allein aus sich heraus wählen, wenn es in seiner Absolutheit in einem noch gar nicht erkannt und gegenwärtig ist, wenn es nur in der verkümmerten Form ästhetischen Verlangens gegeben ist. Der Mensch ahnt die noch unbeanspruchte Energie des Wollens in sich, vermag es aber nicht, sie aufgrund dieser bloßen Ahnung hervorzubringen. In dem Augenblick, wo er die absolute Wahl vollzieht, aber wird er sich bewußt, daß der Geist sich nicht durch sich selbst durchsichtig geworden ist. Als Christ wird er dies als einen Akt der Gnade Gottes auslegen und damit in ein ausdrückliches Verhältnis zu Gott treten. Am deutlichsten bringt Kierkegaard diese Gleichzeitigkeit von Selbst- und Gottesverhältnis in der

„Krankheit zum Tode“ durch folgende, zunächst etwas verwirrende Formulierung zum Ausdruck: Des Menschen Selbst ist „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen sich verhält“ (KT 9/XI, 128). Das ist so zu verstehen: Der Mensch ist ein Verhältnis, sprich eine Synthesis von Seele und Leib, durch den Geist, der zum Fürsichsein gelangt ist, aber verhält dieses Verhältnis sich zu sich selbst. Indem es das aber tut, verhält es sich zugleich zu einem Anderen, nämlich zu Gott.¹⁴

Den Zustand des Fürsichseins erreichen bzw. man selbst werden, bedeutet dabei zugleich, wie es in „Entweder/Oder“ formuliert wird, sich „in seiner ewigen Gültigkeit“ besitzen (EO II, 203/II, 172). D. h., das Streben des Geistes zielt immer auf Ewigkeit. Das Fürsichsein des Geistes wäre nicht wahres Fürsichsein, wenn es nicht zugleich des Menschen ewige Seligkeit bedeutete: „In dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit kulminiert die Leidenschaft des Menschen“ heißt es in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ (UN II, 90/VII, 333) bzw. noch etwas weiter im Text: „Absolut wollen heißt das Unendliche wollen, und eine ewige Seligkeit wollen, heißt absolut wollen“ (UN II, 99/VII, 341). Das Maximum der Leidenschaft, das Moment der absoluten Wahl ist daher zugleich „konkrete Ewigkeit im Existierenden“ (UN II, 13/VII, 268). Genau diese Ewigkeit im Existierenden aber setzt das Gottesverhältnis voraus. Der Mensch empfängt sie von Gott, er empfängt sie als Bedingung, um, wie Kierkegaard es paulinisch ausdrückt, eine neue Kreatur zu werden (UN II, 288/VII, 502). Gott gibt die Ewigkeit, und der Mensch merkt, sobald er sie hat, daß sie immer schon in ihm war (UN II, 285/VII, 500). Weniger ontologisch, mehr relational kann man es – über Kierkegaard hinaus, doch in seinem Sinne – mit Bezug auf den Ausdruck „sich in seiner ewigen Gültigkeit besitzen“ formulieren. Der Mensch kann sich nicht vergewissern, daß er ewig ist, es sei denn über eine Offenbarung, durch die ihm verheißen wird, daß er für Gott ewig gültig ist, daß Gott ihm ewig zugewandt ist. Wie man es auch nimmt, ontologisch, relational oder beides, die Sehnsucht des Geistes als Sehnsucht nach Ewigkeit kann erst im Gottesverhältnis zur Erfüllung gelangen.

Kierkegaard greift auf diese Weise zumindest indirekt auf den Grundsatz der christlichen Anthropologie zurück, den Augustinus zu Anfang seiner „Bekenntnisse“ in direkter Anrede an Gott zum Ausdruck bringt: „Ruhelos ist unser Herz bis daß es seine Ruhe hat in dir.“ (Conf. I, 1).¹⁵ Alles menschliche Streben ist nach Augustinus ein Streben nach dem Glück. Sein eigentliches Ziel erreicht der Mensch jedoch erst, wenn dieses Glück kein momentanes, vergängliches ist, das einem wieder genommen werden kann, sondern ein ewig dauerndes. Wer fürchten muß, daß das Glück, das er gerade besitzt,

¹⁴ Ausführlicher zu dieser Stelle vgl. *J. Disse*, Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung, 114–124.

¹⁵ Ein Aspekt, auf den *W. Dietz* (vgl. Anm. 11) nicht eingegangen ist.

ihm jederzeit wieder genommen werden kann, dessen Glück ist von einer heimlichen Angst begleitet, dessen Glück ist nicht vollkommen. Sein eigentliches Glück findet der Mensch daher erst in der unvergänglichen, ewigen Wahrheit, und das ist Gott selbst. Von daher ist Gott nach Augustinus das eigentliche Ziel allen menschlichen Strebens. Kierkegaard differenziert dieses Modell dahin, daß das Streben nach Gott zugleich ein Streben nach sich selbst ist, bzw. genauer gesagt, daß der menschliche Geist sein Selbstsein nur im Verhältnis zu Gott verwirklichen kann, daß er nur in diesem Verhältnis sein ewiges Selbst erlangen kann bzw. sich seiner ewigen Gültigkeit verge-wissern kann.

Damit jedoch ist das Gottesverhältnis im Gegensatz zu Freud kein Ausdruck psychischer Infantilität, sondern die notwendige Bedingung für eine gelungene Entfaltung der menschlichen Psyche, für gelungenes Selbstsein. Das Gottesverhältnis widerspiegelt keine pathologische Veranlagung, sondern die Abwesenheit eines solchen Gottesverhältnisses erweist sich im Grunde genommen als pathologisch, als eine Krankheit zum Tode, wie es in dem gleichnamigen Werk von Kierkegaard heißt, als ein Mißverhältnis im Selbstverhältnis des Menschen, als der verzweifelte Versuch, nicht man selbst sein zu wollen, nicht für sich seiender Geist sein zu wollen. Sein Selbstsein erlangt der Mensch nicht durch größtmögliche Autonomie, sondern umgekehrt durch das Verhältnis zu einer ihm übergeordneten Instanz, die ihn zu sich selbst befreit.

Von daher gesehen aber stellt sich in bezug auf Freuds Ansatz die Frage: Wie kann eine Psychotherapie, die nicht zumindest in die von Kierkegaard angedeutete Richtung weist, christlich verantwortbar sein? Der Vergleich zwischen Freud und Kierkegaard macht jedenfalls deutlich, daß Freuds Ansatz einem christlichen Erlösungsverständnis, d.h. einem Verständnis der Selbstwerdung durch ein Gottesverhältnis, grundsätzlich entgegensteht, und es stellt sich die Frage, inwieweit dies auch in der heutigen psychoanalytischen Praxis der Fall ist. Damit ist nicht gesagt, daß Freuds Ansatz nicht von großem psychotherapeutischem Wert ist. An der Verwurzelung vieler psychischer Probleme in der frühen Kindheit kann wohl nicht gezweifelt werden. Dennoch greift sein Ansatz von Kierkegaard her gesehen zu kurz, weil er die grundlegende Dimension menschlichen Strebens nicht nur nicht erfaßt, sondern auch negiert und dabei zu einem z.T. diametral entgegengesetztes Menschenbild gelangt, das für die Selbstwerdung, auf die es nach christlichem Selbstverständnis eigentlich ankommt, ein Hindernis bildet, nicht zu ihr hin-, sondern von ihr wegführt.