

Regina Ammicht Quinn

Glaube, Hoffnung, Liebe, Freud

Glaube, Hoffnung, Liebe: Im Korintherbrief und durch die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Christentums hindurch sind dies die Anker- und Identifikationspunkte christlichen Lebens. Genau an diesen Punkten soll Freud ins Gespräch gebracht werden, denn es sind diese Punkte, an denen Abgrenzungen gezogen, genauso aber mögliche Brücken gebaut werden können.¹

1. Glaube und Wissen

Als im Jahr 1927 ein Interview mit Freud erschien, in dem er von seinem „Mangel an religiöser Gläubigkeit“ und seiner „Gleichgültigkeit gegen eine Fortdauer nach dem Tode“ sprach, hatte diese Mitteilung ein „lärmendes Echo“².

Einem der Leser dieses Interviews, einem amerikanischen Arzt, der sich als „wohlwollender Kollege“ vorstellt, war dieser Mangel an Religiosität unerträglich; er unternahm es, den Kollegen Freud zu bekehren, und er tat es, indem er von seiner eigenen Bekehrung berichtete.

Im letzten Studienjahr, so steht es in seinem an Freud gerichteten Brief, war er im Seziersaal der Universität, als die Leiche einer alten Frau herein getragen wurde, die ein so liebes, entzückendes Gesicht hatte,

dass in ihm der Gedanke aufblitzte: Es gibt keinen Gott – gäbe es ihn, hätte er es nie erlaubt, dass diese liebe alte Frau hier im Seziersaal endet.

Am selben Nachmittag beschloss er, nie wieder in die Kirche zu gehen. Da hörte er eine Stimme, die zu seiner Seele sprach und ihr nahe legte, diesen Schritt zu überdenken. In den folgenden Tagen, so schreibt der Arzt, machte Gott seiner Seele deutlich, dass die Bibel sein Wort und der Glaube unfehlbar wahr sei. Seine Aufforderung an Freud: es zuzulassen, dass Gott auch seiner Seele die Wahrheit offenbart.

Freuds Antwort ist so höflich wie lakonisch: Er freue sich zu hören, dass es dem Kollegen durch ein solches Erlebnis möglich geworden sei, seinen Glauben zu bewahren. Ihn persönlich habe Gott nie eine solche innere Stimme hören lassen, und wenn er sich – mit Rücksicht auf sein Alter: Freud war 61 – nicht sehr beeile, werde es nicht seine Schuld sein, wenn er bis zum Ende bliebe, was er jetzt sei: ein ungläubiger Jude.

Was sich unter der Überschrift „Ein religiöses Erlebnis“³ in Freuds Schriften findet, ist damit die Geschichte einer missglückten Bekehrung, mit einer kleinen Analyse des Gläubigen als Gratiszugabe. Freud äußert sein Befremden darüber, dass die Anfrage an Gottes Güte ausgerechnet

¹ Grundlage dieses Beitrages ist ein Vortrag, den die Autorin beim „Tag der Hochschulen“ (Forum St. Severin / Evangelische Hochschulgemeinde Linz) am 11. Oktober 2006 in Linz gehalten hat.

² Ludwig Marcuse, Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen (1956), Zürich 1972, 104.

³ Sigmund Freud, Ein religiöses Erlebnis, in: Gesammelte Werke, hrsg. v. Anna Freud, Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925–1931, London 1948 (Reprint 1955), 393–396.

in dieser Situation, beim Tod der freundlichen alten Dame, aufbricht und nicht am breiten und tiefen Leid der Welt; und er bietet die Erklärung, dass die alte Dame den Medizinstudenten an seine Mutter erinnert haben mag und diese ödipale Liebe zur Mutter sofort Ressentiments gegen den Vater weckte, der Medizinstudent aber sein Vaterbild noch nicht wirklich von seinem Gottesbild losgelöst hatte. Die Diagnose: ein gravierend entwicklungsverzögerter Medizinstudent, der noch mit vierjähriger Liebe an seiner Mutter hängt und dessen sich aufbäumender Skeptizismus durch die totale Unterwerfung unter Gott/Vater sein persönliches Ergebnis des Ödipuskomplexes ist.

Dieses „religiöse Erlebnis“ ist ein kleines Lehrstück in Sachen Freud und Religion, und zwar weniger, was die Inhalte, sondern vielmehr, was die Struktur betrifft: Es ist die Geschichte eines Bekehrungsversuchs durch das Erinnern und Mitteilen eines Stücks der eigenen Lebensgeschichte und die Abwehr dieses Bekehrungsversuchs durch die wissenschaftliche Analyse dieser Erinnerung. Nicht nur findet keine Bekehrung statt. Es gibt auch keinen Dialog.

Anderthalb Jahrhunderte nach Freuds Geburt stellt sich die Frage, ob eine solche Begegnung heute anders verlaufen könnte; und wenn ja, warum.

Freuds Leben ist kurz umrissen: Am 6. Mai 1856 in dem mährischen Städtchen Freiberg geboren; 1939, am 21. Tag, nachdem mit dem Überfall auf Polen der Krieg begonnen hatte – nicht „der letzte“, sondern „mein letzter“ Krieg, so der sterbende

Freud – mit Hilfe mehrerer Morphininjektionen nach einem langen, schmerzhaften und verkrüppelnden Leiden an Kieferkrebs im Londoner Exil gestorben. Er hatte das Glück zu sterben, ohne wissen zu müssen, was mit seinen Schwestern geschehen würde: Adolfine verhungerte im Lager Theresienstadt; Pauline, Rosa und Marie wurden 1942 ermordet, wahrscheinlich in Auschwitz.⁴

Bezugspunkt des Lebens war Wien, die Heimat, die verhasste Heimat, die Heimat, von der er sich immer verstoßen fühlte. Als in den 20er Jahren seine Steuererklärung angezweifelt wurde, da er doch, so die Behörde, sogar reiche ausländische Patienten habe, antwortete Freud: „Ich stelle mit Vergnügen diese erste, offizielle Anerkennung fest, die meinem Werk in Österreich zuteil wird.“⁵ Aber, und auch das ist Freud: „Das Leben ist bekanntlich sehr schwierig und sehr kompliziert, und es gibt viele Wege zum Zentralfriedhof ...“⁶. Aber es gibt keinen legitimen, ordentlichen, wissenschaftlichen Weg zu Gott.

„Für Gottes dunkle Wege hat noch niemand eine Laterne erfunden“ – so schon der 17-jährige Freud. Sein Leben lang versucht er dann, diese Laterne zu konstruieren und hoch zu halten – aber nicht, um Gottes Wege zu erleuchten, sondern um mit dem aufklärenden Licht die göttlichen Wege als ganz und gar menschliche zu beschreiben.

Dabei war Freud keineswegs ein religiös unmusikalischer Mensch. Er war eher einer, der die Aufführungen der großen Werke kritisiert, einer, der mit Sach-

⁴ Zur Biografie und Analyse des sozialhistorischen Kontexts des Werks vgl.: *Peter Gay*, Sigmund Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, Frankfurt/M. 2006; *Max Schur*, Sigmund Freud: Leben und Sterben, Frankfurt/M. 1973. Einen neuen Blick auf Freuds Werk wirft *Micha Brumlik*, Sigmund Freud. Der Denker des 20. Jahrhunderts, Weinheim/Basel 2006.

⁵ Zit. nach *Marcuse*, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 49.

⁶ Zit. ebd., 65.

kenntnis Partituren liest, selbst aber kein Musikinstrument spielt, einer, der sich nachdrücklich fragte, was Menschen dazu treibt, Musik zu machen. Das Instrument, das *er* spielt, ist die Wissenschaft, seine eigene aufklärerische Form der Wissenschaft. Mit diesem Instrument versucht er Religion zu entschlüsseln wie Träume. Er tut es vor allem, aber nicht nur, in seinen religionskritischen Schriften: Zwangshandlung und Religionsausübung, 1907; Totem und Tabu, 1912/13; Zukunft einer Illusion („mein schlechtestes Buch“⁷), 1927; Der Mann Moses, 1939.

Die großen Kontroversen zwischen Freud und den Gläubigen seiner Zeit, zwischen Analytikern und Theologen, damals und heute, beziehen sich im Wesentlichen auf zwei Punkte: zum einen auf den von Freud ausgeführten Zusammenhang von religiösem Ritual und neurotischer Zwangshandlung und zum anderen auf die Definition von Religion als Illusion, als kindliche Illusion. Illusionen, so definiert Freud mit Bedacht, sind aber keine Täuschungen oder Irrtümer; Illusionen haben ihren Ursprung in den „ältesten, stärksten, dringendsten Wünschen der Menschheit“⁸, sie sind Ausfluss dieser Wünsche, nicht Resultate der Erfahrung oder des Denkens.

Freuds Religionskritik – die, wie er selbst betonte, ja keineswegs neu war – hätte sicher sehr viel weniger Aufsehen erregt, wäre sie nicht verbunden mit seinem Sprechen über das Unausprechliche, über menschliche Triebe, über Sexualität, auch über die Sexualität der seit der Romantik als ‚rein‘ gedachten Kinder.

Entsprechend ausgeprägt waren die Schmähungen der Zeitgenossen, die Freud des „Panschweinismus“⁹ bezichtigten, die wie der Geheime Medizinalrat Professor Wilhelm Weygandt auf einem Hamburger Kongress 1910 der Ansicht waren, Freuds Theorien seien keine Angelegenheit für die Wissenschaft, sondern eine Angelegenheit für die Polizei und hätten ihren Ursprung in seinem unmoralischen Leben.¹⁰

Jenseits solcher Schmähungen hat die Auseinandersetzung um Religion und die Freud'sche Theorie bislang häufig nach dem Muster stattgefunden, das der Arzt in seinem Brief an Freud geprägt hat: Auf der einen Seite wird eine religiöse WAHRHEIT – in Großbuchstaben – gegen den Ketzer verteidigt, auf der anderen Seite wird in der psychoanalytischen Wahrheitsuche Religion als Symptom oder als Ursache von Symptomen untersucht.

Der Kern dieser Auseinandersetzung ist die vorausgesetzte Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Religion. Der ‚Krieg zwischen Wissenschaft und Religion‘, das Schlagwort des 18. Jahrhunderts, im 19. Jahrhundert leidenschaftlich wiederholt, war für Freud eine unverrückbare Tatsache. „... jede wissenschaftliche Untersuchung eines religiösen Glaubens“, so Freud in einem Brief an Charles Singer vom Oktober 1938, hat „den Unglauben zur Voraussetzung“¹¹. Es ist eine unverrückbare Tatsache, die von Vertretern des religiösen Glaubens durchaus geteilt wurde – wie andere Gläubige, Teilhard de Chardin ist hier ein Beispiel, es schmerzhaft erfahren mussten.

⁷ Von diesem Selbst-Urteil Freuds berichtet *Ronald W. Clark*, Freud – The Man and the Cause, New York 1980, 530.

⁸ *Sigmund Freud*, Zukunft einer Illusion., in: *Ders.*, Gesammelte Werke (s. Anm. 3), Bd. 14, 327–380; 352.

⁹ Vgl. *Peter Gay*, Sigmund Freud (s. Anm. 4), 604.

¹⁰ Vgl. *Ludwig Marcuse*, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 44f.

¹¹ Vgl. *Peter Gay*, Sigmund Freud (s. Anm. 4), 616.

Nachdem der hundertfünfzigste Geburtstag Freuds vergangen ist, scheint es nun die Pflicht der Nachgeborenen zu sein, das 19. Jahrhundert hinter sich zu lassen.

Zum einen ist die Geschichte der großen Kränkungen – von Kopernikus über Darwin zu Freud – weitergegangen und hat weitaus größere Kränkungen produziert: die Infragestellung des freien Willens beispielsweise oder die mögliche Produktion des Menschen im Labor. Zum anderen hat die Theologie, in neuer Weise mittelalterliche Impulse fortsetzend, sich in weiten Teilen selbst als Wissenschaft, auch als aufklärerische Wissenschaft, etabliert, wenn auch die Frage nach dem, was eine „Glaubenswissenschaft“ sein könnte, einem andauernden Diskurs unterworfen ist. Jenseits des ‚garstigen Grabens‘ zwischen Glauben und Wissenschaft entstehen hier neue Ansatzpunkte für ein Gespräch. Für die Theologie ist es ein Gespräch mit einem, der konsequent nach dem Sinn gefragt hat. Freud hat nichtmetaphysisch nach dem Sinn gefragt, und er hat zugleich mit Nachdruck auf der Möglichkeit von Sinn beharrt – etwa in seiner Ablehnung des Behaviorismus.

Dieses Gespräch mit einem nach Sinn fragenden Freud kann heute von der Theologie aufgenommen werden. Zunächst aber soll hier ein Umweg gemacht werden: ein Umweg über eine Geschichte, der aber eigentlich kein Umweg ist, da es Lebensgeschichten sind, die Freuds Werk, Freuds Stoff ausmachen.

2. Vom Schweigen und vom Sprechen

„Als Einzelkind hatte ich lange Zeit einen Bruder. Meine Ferienbekanntschaften, mei-

ne Spielgefährten mussten mir aufs Wort glauben, wenn ich ihnen dieses Märchen auftrug. Ich hatte einen Bruder. Schöner als ich, stärker als ich. Einen älteren Bruder, erfolgreich und unsichtbar.“ So beginnt der preisgekrönte Roman „Ein Geheimnis“ von Philippe Grimbert¹², 1948 in Paris geboren.

Es ist die Geschichte des Einzelkindes, das sich einen Bruder imaginiert, und es ist die Geschichte des Erwachsenen, der dem Kind, das er war, zu einer eigenen und wahren Geschichte verhelfen möchte. Das Kind, von dem hier als „Ich“ die Rede ist, hat keinen Namen. Auch bei der erwähnten Taufe bleibt es namenlos. Keiner der Erwachsenen scheint es beim Namen nennen zu wollen. Ich nenne das Kind, provisorisch, Philippe.

Philippes imaginierter Bruder ist in jeder Hinsicht besser als er. Er entspricht dem Körperideal der beiden sportlichen Eltern, deren Kind, Philippe, schwach, klein, kränklich, ein „Kümmerling“ ist. Mit diesem Phantasie-Bruder spielt sich nun eine eigentümliche Geschichte ab: Zunächst ist er ein Verbündeter: Er nimmt die Angst vor dem Dunklen und flüstert in der Schule richtige Antworten ins Ohr. Je älter Philippe aber wird, desto schwieriger wird das Verhältnis zu dem „Schattenbruder“; der imaginierte Bruder wird zunehmend zum spöttischen und zynischen Tyrannen, mit dem man kämpft, gegen den man aber nie gewinnt.

Der imaginierte Bruder gehört in die imaginierte Geschichte, die Philippe bis zu seinem 15. Geburtstag für seine eigene und wirkliche Geschichte hält: die Geschichte des einzigen und katholischen Sohns der beiden sportlichen Eltern, umgeben von Großvater, Tanten, Onkeln. Alles gut. Alles normal. In der Nachbarwohnung

¹² Vgl. *Philippe Grimbert*, *Ein Geheimnis*, Frankfurt 2006.

gibt es eine Freundin der Familie, Louise, eine ältere Dame in einem Heilberuf, das Gegenteil der Sportler: Louise hat einen Klumpfuß.

In dieser Familie wird geschwiegen. Der Großvater „verlor nie ein Wort“ über seine Jugend in einem Vorort von Bukarest.¹³ Der Vater trainiert seinen Körper, damit der Körper dessen Herkunft verschweigt.¹⁴ Zu den Tanten, Onkeln und Großeltern besteht für Philippe eine Distanz, „die keine Fragen zuließ“¹⁵. Die alternde Mutter verstummt nach einem Schlaganfall völlig. Und der kurz nach dem Krieg geänderte Familiennamen – von Grinberg zu Grimbert – enthält das „T“, das gleichzeitig der Imperativ des französischen Verbs für „schweigen“ ist, *se taire*: „tais!“ schweig! „Ich riss mir Wunden am Stacheldraht, der das Schweigen umzäunte.“¹⁶

Dieses Schweigen wird aufgefüllt durch Imagination – eine Imagination, die aber nur kurze Zeit tröstet, dann verzweifeln lässt.

Und dann geschieht es.

„Am Tag nach meinem fünfzehnten Geburtstag erfuhr ich endlich, was ich immer gewusst hatte.“¹⁷ Als in der Schule ein Dokumentarfilm über den Holocaust gezeigt wird, löst ein obszönes Bild einer nackten toten Frau, die in einen Graben gezerrt wird, bei dem Anführer der Klasse Lachen aus. Philippe versucht mitzulachen und schlägt dann plötzlich in unvermittelter und ungezügelter Wut auf den Lachenden ein.

Philippe erzählt diesen Vorfall Louise, und Louise nimmt dies als Anlass, um über eine andere Geschichte nicht mehr schwei-

gen zu müssen. Die erfundene Geschichte gibt den Blick frei auf die gefundene Geschichte. Der Bruder ist das Bindeglied beider Geschichten.

Denn einmal gab es einen Bruder, Halbbruder, Simon, der alles in sich verkörperte, was Philippe selbst nicht ist, selbstbewusst, stark, fröhlich, sportlich, das erste Kind des Vaters, Maxine, und dessen erster Frau, Hannah. In dieser ersten Ehe gibt es noch die ‚andere Frau‘, Hannahs Schwägerin Tania, in die sich der Bräutigam am Tag seiner Hochzeit verliebt. Es beginnt ein Tanz von Anziehung, Eifersucht, Begehren und Verzicht – der Verzicht ist markiert durch die Geburt des kleinen, perfekten Sohnes. Dieser Tanz ist unterlegt vom Gepolter der politischen Situation. Beide Familien sind jüdisch, und als die Gefahr nicht mehr geleugnet werden kann, machen sich Maxine und sein Bruder mit Hilfe eines Schleusers und gefälschter Pässe auf den Weg über die Demarkationslinie ins freie, nicht besetzte Frankreich; die beiden Ehefrauen, die Freundin Louise und das Kind Simon sollen nachfolgen, wenn alles sicher ist.

Für die zurückbleibende Ehefrau Hannah beginnt nun in Paris ein Alptraum. Zunächst werden ihre alten Eltern deportiert. Unmittelbar danach erfährt sie, dass Tania, die Nebenbuhlerin, schon bei den Männern, bei ihrem Mann angekommen ist. Die Eltern haben sie verlassen; nun, da ist sie sich sicher, wird ihr Mann dasselbe tun. Sie verfällt in Schweigen und sagt nur noch einen einzigen Satz. Diesen letzten Satz sagt Hannah in dem Café, in dem die Frauen, das Kind und der Schleuser, unauffällig, an verschiedenen Tischen, auf die Nacht war-

¹³ Ebd., 51.

¹⁴ Ebd., 33.

¹⁵ Ebd., 53.

¹⁶ Ebd., 67.

¹⁷ Ebd., 60.

ten, um die Grenze zu überqueren. Als das Kind Simon auf der Toilette ist, kommen drei deutsche Offiziere in das Café und kontrollieren die Pässe der Gäste. Hannah reicht ihnen nicht ihren gefälschten, sondern ihren richtigen Pass, den Pass der französischen Jüdin und sagt, als Simon zurückkommt, ihren letzten Satz: „Das ist mein Sohn.“¹⁸

Das ist mein Sohn: eine große, fast biblische Geste der Anerkennung, die hier nicht Leben verspricht, sondern den Sohn mit der Mutter in den Tod reißt.

Später erfahren wir, dass beide direkt nach ihrer Ankunft in Auschwitz getötet wurden. Maxine und Tania werden langsam, voller Skrupel, ein Paar und schließlich, nach dem Krieg, die Eltern des kleinen Philippe. Weder Simons noch Hannahs Namen werden je wieder ausgesprochen.¹⁹

Die beiden Geschichten, die uns in diesem Buch erzählt werden, sind Geschichten vor dem Hintergrund des Schweigens. Dass sie erzählt werden, liegt daran, dass das Schweigen gebrochen wird. Für den Erzähler ist das Brechen des Schweigens ein lebensnotwendiger und menschlicher Weg. Nachdem die Last des Schweigens, so heißt es, von seinen Schultern genommen war, beginnt der schwache kleine Junge zu wachsen, wird erwachsen.

Die Konsequenzen sind zweifach: Zum einen lernt der Erzähler mit diesem und durch dieses Wissen leben. Zum anderen sind die Konsequenzen über-individuell, denn dieses Lebens-Wissen hat nicht nur individuelle, sondern universelle moralische Qualität: „Alle meine Verwandten wussten von Simon, kannten ihn und liebten ihn. Alle erinnerten sich an seine

Lebenskraft, seine starke Persönlichkeit. Und alle hatten ihn mir verschwiegen. Ohne es zu wollen, hatten auch sie ihn von der Liste sowohl der Lebenden als auch der Toten gestrichen, hatten aus Liebe die Tat seiner Mörder wiederholt. Man konnte seinen Namen auf keinem Stein lesen, er wurde von niemandem mehr ausgesprochen, ebenso wenig wie der seiner Mutter Hannah. Simon und Hannah, die gleich zweimal ausgelöscht wurden: vom Hass ihrer Verfolger und von der Liebe ihrer Nächsten.“²⁰

3. Glaube, Hoffnung, Liebe

Was ist hier geschehen?

In der Form eines Romans, des ersten Romans des prominenten Pariser Psychoanalytikers Philippe Grimbert, werden wir hinein genommen in einen psychoanalytischen Vorgang. Eine versteckte und verschwiegene Geschichte äußert sich zunächst in Imagination, in Träumen, im Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeit, in Schmerz, in Unglück und schließlich in unkontrollierter Gewalttätigkeit. Das Ans-Licht-Bringen dieser verschwiegenen Geschichte, das Sprechenkönnen, wird zur Voraussetzung des Lebenkönnens. Eine Art Heilung geschieht, die aber nicht im Zustand vollkommenen Glücks oder vollkommener Schmerzfreiheit endet, sondern in einem Zustand, der es erlaubt, mit diesen Schmerzen zu leben.

Zugleich hat diese Sprache der Erinnerung eine weitere, menscheitsgeschichtliche Funktion: Sie wird zum Grab der Toten. Die Toten werden nicht auferweckt;

¹⁸ Ebd., 109.

¹⁹ Ebd., 122.

²⁰ Ebd., 68.

aber sie bekommen ein Grab – sie werden dem zweiten Tod entrissen: dem Tod, der eintritt, wenn die Nächsten mit den Mördern paktieren, sei es durch Sprachlosigkeit, sei es durch Schmerz, sei es durch Angst.

In dieser Geschichte finden wir einen ersten und grundlegenden Zugang zu Freud, einen Zugang über die Methode der Psychoanalyse, die ihrerseits eine lange Geschichte hat.

Umgangsformen mit psychisch Kranken hat es schon immer gegeben: das Tolerieren oder Ignorieren; Exorzismus und Irrenhaus, später dann Behandlungsmethoden im eigentlichen Sinn wie Magnetismus, Hypnose und Elektro-Therapie.

In dieser Tradition steht Freud – in einer Zeit, in der das Gebiet der Psychiatrie aufregend war: zwischen 1818 und 1893 erschienen fast fünfzig Fachzeitschriften in Europa und in den USA.²¹ Freuds Kollege Breuer war es zunächst, der feststellte, dass das Sich-Erinnern Hysterie-Patientinnen erleichterte; mit ihm gemeinsam entwickelte Freud die „kathartische“ Methode, die zur Psychoanalyse weiter geformt wurde.

Freuds Methode und Praxis der Psychoanalyse ist unlösbar verbunden mit einer Hoffnung. Es ist die Hoffnung eines alten philosophischen Ideals: dass Selbsterkenntnis zur Befreiung führe. Es ist nicht die Hoffnung, die gegen den Tod aufsteht wie die christliche Hoffnung; es ist nicht die große, sondern eine kleine große Hoffnung: dass wir unsere biografischen Schmerzen, Verletzungen, Schwierigkeiten, Störungen nicht in Symptomen ausagieren müssen, sondern dass wir sie verstehen und aus diesem Verständnis Lebenskraft schöpfen können. Hier wird nicht Leid in Freude verwandelt; vielmehr wird spezifisch-neurotisches in allgemein-mensch-

liches Leid verwandelt. Ob dies, wie Freud selbst immer wieder betont, *kein Trost* ist – oder eben ein großer menschlicher Trost, sei dahingestellt.

Der methodische und praktische Forschungsansatz bei Freud ist mit Hoffnung verbunden; im Zentrum aber steht die Liebe – allerdings ist es Liebe in einer anderen Gestalt als theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Texte von ihr sprechen. Die Liebe erscheint hier nicht als die häufig eher abstrakte Haltung Gott, Menschen und Welt gegenüber, sondern Liebe erscheint als Liebes-Leben, als sexuelles Liebes-Leben. Und gerade dies ist auch der Punkt, auf den sich zumindest die zeitgenössischen Vorwürfe Freud gegenüber konzentrierten.

Um richtig zu verstehen, wie und warum Freud von sexueller Liebe spricht, sind drei Dinge festzuhalten: Er spricht, *erstens*, nicht von Sexualität, weil – wie Kritiker ihm vorgeworfen haben – er der Ansicht ist, jeder Traum, jedes Symptom, jede Äußerungsform sei irgendwie auf Sexualität zurückzuführen. Er spricht von Sexualität, weil das Verborgene ihn interessiert und weil es an der Zeit war, über das Verborgene zu sprechen. Sexualität bekommt, *zweitens*, durch Freud einen weiteren Bedeutungshorizont; Sexualität besteht nicht nur aus expliziten Sexualakten, sondern Sexualität umfasst den gesamten Prozess der Entwicklung einer sexuellen Identität. Und, *drittens*, hat Freud hier durchaus pädagogische Absichten, die sich gegen das bürgerliche Verschweigen der Sexualität richten. Hier ist Freud verwandt mit den Literaten seiner Epoche, allen voran Wedekind und Schnitzler. Freud beklagt, dass man die Jugend mit „unrichtiger psychologischer Orientierung ins Leben entlässt“

²¹ Ludwig Marcuse, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 13.

– „als wenn man Leute, die auf eine Polarexpedition gehen, mit Sommerkleidern und Karten der oberitalienischen Seen ausrüsten würde“²².

Die Liebe also erscheint bei Freud nicht in der idealisierten Gestalt der Agape, sondern als individuelle Lust, als Libido. Und um diese individuelle Lust entdeckt und entwirft Freud ein gewaltiges Drama in fünf Akten, dessen Held, Sexualität/Libido/Trieb, fünf Orte durchwandert.²³ Der 1. Akt zeigt den Helden polymorph, an keinen Teil des Körpers besonders gebunden; im zweiten 2. Akt geht es um das lustvolle Saugen des Säuglings; der Held ist oral bestimmt; im 3. Akt: anal; im 4. Akt: phallisch; und im 5. Akt erreicht er die höchste, die genitale Stufe, und mit der Bindung an das andere Geschlecht kann das Drama, ganz klassisch, ganz traditionell, glücklich enden.

Es wäre aber kein Drama, wenn es nicht Irrungen und Wirrungen gäbe, die stetige Gefahr, wie Freud sagt, kleben zu bleiben („Klebrigkeit der Libido“²⁴) – und damit die Gefahr, die eigene Geschlechtsidentität nur unvollständig zu entwickeln oder zu verfehlen.

Freud hat mit der Beschreibung dieses Dramas nicht die Libido entdeckt; er hat aber entdeckt, dass die besiegte und verdrängte Lust nicht aus der Welt gedrängt werden kann. Sie verbirgt sich, maskiert sich, wird entstellt und kehrt als Verdrängtes wieder. Erst der genaue, genaueste Blick auf Sexualität in ihrer Entwicklung vom ersten Lebenstag an, in ihren unterschiedlichsten Formen und Ausdrücken,

in ihren Ängsten, Träumen und Traumata, erst dies ermöglicht es für Freud, ein Konzept seelischer Gesundheit zu entwickeln, das ein befriedigendes, sinnvolles Liebes-Leben ermöglicht. Ein einfaches hedonistisches Ausleben der Triebe war nie das Interesse Freuds. Bei aller Ambivalenz, die auf die Beziehungsprobleme zwischen dem Forscher Freud und dem Moralisten Freud hindeuten, ging es ihm darum, den Menschen Freiheit gegenüber ihren Trieben zu ermöglichen.

Unterschiedliche Strömungen des Christentums sind immer misstrauisch gewesen gegenüber dem, was Freud als Libido/Trieb/Lust/Sexualität erforschte. Dieses Misstrauen ist kaum in den biblischen Schriften selbst zu finden, prägt aber sehr früh schon die Literatur der Kirchenväter. Durch unterschiedliche kulturelle Faktoren und Mischungsverhältnisse wird in der Geschichte des Christentums eine Bewegung in Gang gesetzt, die zu einer Abwertung des Körperlichen, einem Misstrauen den Sinnen und der Sinnlichkeit gegenüber und zu einer Verurteilung der Lust führten.

Das Zur-Sprache-Bringen des Verschwiegenen hat Jahrhunderte lang in den Beichtstühlen stattgefunden, und manchmal mag die Intention nicht so weit von einer Freudschen Intention entfernt gewesen sein; manchmal, und häufiger, mag die Thematisierung der Sexualität unter der Überschrift „Sünde“ zum Verbergen, Verstecken und damit, bis heute, zum unkultivierten Ausleben von Sexualität Anlass gegeben haben.

²² Vgl. ebd., 73; vgl. dazu *Sigmund Freud*, Zur sexuellen Aufklärung der Kinder. Offener Brief an M. Fürst, in: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 3), Bd. 7, 17–27; *Ders.*, Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität, ebd., 143–167.

²³ Vgl. *Ludwig Marcuse*, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 87ff.

²⁴ Freud beschreibt diese „Klebrigkeit“ z.B. in den Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: *Ders.*: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 3), Bd. 11, 360.

Das Misstrauen gegenüber Freuds präziser Thematisierung von Sexualität mag abnehmen, wenn wir uns einen der Grundsätze der jüdisch/christlichen Tradition vergegenwärtigen: Die Schöpfung ist „gut“. Der Grundsatz einer guten Schöpfung heißt nicht, dass alles einfach in Ordnung ist; eine gute Schöpfung kann missbraucht und zerstört werden. Er heißt aber genauso wenig, dass diese Schöpfung aus guten und weniger guten, aus guten und zwangsläufig nötigen, aus guten, sauberen und aus schmutzigen Teilen besteht. Hier gilt es neu zu lernen: von der hebräischen Bibel, welche die Spaltung in eine reine Seele und einen schmutzigen Körper ebenso wenig kennt wie die Trennung von Eros und Agape; von den Mystikerinnen und Mystikern, die ihren Glauben mit Kategorien des Körperlichen und des Leidenschaftlichen ausdrücken können. Und von Freud, der deutlich macht, wie sehr das, was wir als Menschen unter Liebe verstehen, mit unserer je eigenen Entwicklungsgeschichte und unserem Körper verbunden ist.

Das Christentum sieht sich als Religion der Liebe – und die Werke der Barmherzigkeit, die im Namen dieser Liebe getan wurden und werden, sind welthistorisch ohne Parallele. Und doch hat das Christentum gerade hier einen verborgenen, sprachlosen Teil: die sexuelle Liebe. Von Freud lernen wir, dass das Verdrängte nicht aus der Welt gedrängt werden kann, sondern dass es, oft schmerzhaft, wiederkehrt. Wir lernen von ihm, dass das Sprechen über Liebe im christlichen Kontext nicht die Liebe in ihrer spezifischen Form als sexuelle Liebe aussparen darf; dass es nicht und nie um Verdrängen geht, sondern um Anerkennen und Kultivieren.

Hoffnung und Liebe haben in ihrer je eigenen Form ihren je eigenen Platz im Freud'schen Werk. Und der Glaube? – Das Christentum ist eine Religion; eine Religion, die dem Schöpfergott und dem Mensch gewordenen Gott verpflichtet ist und die Menschwerdung des Menschen zur Aufgabe hat. Es ist ein Glaube, in dem das Wissen seinen Platz hat – in doppelter Weise: in der Form historischer, sprachlicher, archäologischer, philosophischer und anderer *Wissensbestände*, und in der Form von *Gewissheiten*.

Freuds Theorie und Praxis sind Theorie und Praxis eines Wissenschaftlers. In *seinem* Wissen aber hat durchaus auch ein Glaube Platz – es ist der Glaube an die menschliche Vernunft. Auf diese Vernunft beruft sich Freud dort, wo sich andere auf Gott berufen.

Das durch Vernunft erworbene Wissen aber ist für Freud nie ein einfacher Besitz. „So ist es“ oder „So ist es nicht“, heißt es in Freuds Schriften so gut wie nie. Der Wissenschaftler, der sich gegen Angriffe deutlich und gewaltig verteidigen konnte, formuliert immer wieder mit Vorsicht, Skepsis, Bescheidenheit und nicht ohne Selbstpreisgabe: „Diese Darstellung ist mir wirklich nicht wieder begegnet, so dass ich an der Berechtigung der Deutung irre geworden bin.“²⁵ „Ich verstand es damals noch nicht ...“²⁶ Oder auch, das eigene vorangegangene Urteil betreffend: „Dieser Satz hält neuen Einsichten nicht mehr Stand.“²⁷

Wenn wir heute Freud grundlegend kritisieren, dann nicht in seiner Hoffnung und nicht in seiner Darstellung der Liebe – wohl aber in seinem Glauben, seinem Glauben an die Vernunft. Im Bewusstsein

²⁵ Ebd., Bd. 2/3, Fußnote zur Traumdeutung, 351.

²⁶ Ebd., 377–403; 385.

²⁷ Ders., Fußnote zur Traumdeutung (s. Anm. 24), 343.

und in der historischen Erfahrung, dass jede Vernunft – wie jede Aufklärung – ihre eigene Dialektik haben kann, ist uns *dieser* Glaube heute problematisch geworden. Freuds Werk thematisiert nicht die notwendige Selbstkritik der Vernunft. Er gibt uns Nachgeborenen aber – beispielsweise in den Methoden der Traumdeutung – ein Instrumentarium in die Hände, mit dem die einem Text, einer Erzählung, einem ‚vernünftigen‘ Sachverhalt unterliegenden Ideologeme erkannt werden können, das, wofür die so verfasste Vernunft blind und stumm ist.

Dieses Instrumentarium kann und muss auch auf Freuds Werk selbst angewendet werden. Denn auch Freuds Theorie enthält das Ungesehene und das Ungesagte, das Selbstverständliche und das ‚Normale‘, das einfach vorausgesetzt wird und dem Freud mit einer zeitbedingten und seiner Zeit gemäßen Blindheit begegnet.

Zu diesem Ungesehenen und Ungesagten bei Freud gehören vor allem die Orte, wo Natur und Kultur in einem untrennbaren Gemisch zusammenfließen. Das trifft in besonderer Weise auf Freuds Bild und Analyse „der Frau“ zu. Seine Überlegungen zur Weiblichkeit mit ihrem unentwirrbaren Ineinander von Biologie und Kultur sind nicht zuletzt eine deutliche Aussage über die soziale, kulturelle und moralische Situation seiner Zeit: Für Freud bleiben Mädchen „unbestimmt lange“ in der ödipalen Situation und bauen sie nur unvollständig ab. Sie sind lebenslanglich Töchter, geliebt, geschützt, abhängig,

unselbstständig. Dabei leidet die Bildung des Über-Ichs, das sich bei ihnen nur in geschwächter oder verkümmerter Form etabliert. Beim Mann bewirkt das starke Über-Ich, verbunden mit einer starken Libido und den entsprechenden Sublimationsmöglichkeiten, eine starke Regel-Moral und das Engagement bei der Hervorbringung von Kulturleistungen; die Frau dagegen ist unsicher und unzuverlässig in moralischen Fragen, ihr einziger nennenswerter Beitrag zu den Kulturleistungen ist, so Freud, die Technik des Flechtens und Webens – und die entspringt dem Wunsch, das eigene, verachtete Geschlechtsorgan zu verdecken.²⁸

Vielleicht können wir uns heute einen Freud vorstellen, der im Himmel oder sonstwo kopfschüttelnd sagt: „Ich verstand es damals noch nicht ...“; „dieser Satz hält neuen Einsichten nicht mehr Stand.“

Denn wir wissen, dass Freuds Theorien weniger ein Gebäude als vielmehr ein Fluss sind. Seine Schriften sind keine Kathedralen, auch wenn sie im Nachhinein immer wieder so behandelt wurden. Das Werk ist ein Fluss, der sich mit der Veränderung von Lebensgeschichten selbst verändert und der auf seine Weise mit der Hoffnung, der Liebe und dem Glauben befasst ist. Dies ist die Voraussetzung dafür, heute neu zu fragen: Was geschieht, wenn wir die Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts zwischen Religion und Wissenschaft hinter uns lassen und eine neue Annäherung versuchen?

²⁸ Vgl. *Sigmund Freud*, Weiblichkeit, in: Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge (Studienausgabe Bd. 1), Frankfurt/M. 1969, 544–564. Vgl. dazu auch: *Ders.*, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: *Sexualleben* (Studienausgabe Bd. V), Frankfurt/M. 1972, 37–146; *Ders.*, Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes, ebd., 253–266; *Ders.*, Über weibliche Sexualität, ebd., 273–292; *Ders.*, Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität, in: *Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion* (Studienausgabe Bd. IX), Frankfurt/M. 1974, 9–32.

4. Erwachsen werden

Die christliche Theologie als Reflexionsgestalt der christlichen Religion hat selbst den Weg aus dem 19. Jahrhundert heraus beschritten. Die historisch-kritische Exegese hat deutlich gemacht, dass der Glaube nicht fertig vom Himmel gefallen ist; eine kritische Kirchengeschichte hat konsequent historisches Denken geübt; die Pastoraltheologie verfügt über eine breite Methodenvielfalt, die mit den Interessen und Ansprüchen anderer Wissenschaften einhergeht. In gleicher Weise befindet sich die Psychoanalyse in einem ständigen Prozess der Entwicklung.

Verlässt man die Basis der guten alten Feindschaft zwischen Theologie und Psychoanalyse, so wird eine eigentümliche Verwandtschaft deutlich: Beide Diskurse kennen Ursprungsschriften und die drängenden Fragen nach deren Hermeneutik; für beide kann Theorie nicht ohne Praxis gedacht werden; beide üben das Denken in Bildern; beide sind in hohem Maße standortgebundene Wissenschaften; und beide haben den Auftrag der Analyse und des Heilens unheilvoller Strukturen.

Grimberts Geschichte über das Verschweigen der Geschichte macht dabei noch eine weitere Ebene des Zusammenhangs deutlich: Erinnern ist nicht nur ein subjektiver Vorgang, der einem Menschen leben hilft. Erinnern ist eine Sache auf Leben und Tod. Denn das Verschweigen einer Geschichte ist, so Grimberts Analyse, nicht weniger als der zweite Mord an den Opfern.

Das Christentum ist eine Religion, die sich in der Geschichte verwirklicht und diese Verwirklichung in Geschichten weiter trägt. Christliche Identität ist in einer spezifischen Geschichte und in spezifischen Geschichten verwurzelt. In besonderer Weise ist auch hier das Erinnern – das Erinnern der Schöpfung und das Erinnern der Menschwerdung Gottes – eine Sache auf Leben und Tod: Leben und Tod einer Menschheitshoffnung.

Dennoch sind hier keine vorschnellen Umarmungen angebracht: Psychoanalyse und Theologie sind zwei getrennte Diskurse, deren Ziele nicht identisch sind – so wenig wie Heilung und Heil, wie Hoffnung und Erlösung identisch sind. Die Psychoanalyse ist ein Diskurs und eine Praxis, die ohne Gott auskommen, aber nicht zwangsläufig aus der Ablehnung Gottes ihre Identität ziehen müssen; die Theologie ist ein Diskurs und eine Praxis, die um die Frage nach Gott zentriert sind, aber – so Rahner – diese Frage nie endgültig beantworten werden.²⁹

Abgrenzungsdiskurse zwischen Theologie und Psychoanalyse sind lange geführt worden und werden auch weiterhin geführt werden. Interessanter ist heute die Frage nach dem, was beide Diskurse und beide Formen der Praxis voneinander lernen können.

Für die Psychoanalyse hieße dieser Lernprozess beispielsweise, dass Religion nicht nur ein Symptom ist, sondern eine eigene Kraft; dass der Hunger nach Religion nicht nur ein individuelles oder kollektives Entwicklungsproblem ist, sondern ein menschen- und weltprägendes Phänomen.

²⁹ Eine endgültige Antwort auf die Gottesfrage ist, so Karl Rahner, nicht mehr wert als irgendein goldenes Kalb: „... nur in der radikalen Offenheit der Frage, also in der Zertrümmerung jedes Götzen einer Antwort, die die radikale Weite der Frage nicht erfüllt und doch dem Fragen Halt gebieten will, weiß man überhaupt, was mit Gott gemeint ist“. K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft*. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik, in: H. Peukert (Hg.), *Diskussion zur politischen Theologie*, München 1969, 246–266; 253.

Für die Theologie ist der Lernprozess vielschichtig. In seiner analytischen Reflexion der eingangs erwähnten „religiösen Erfahrung“ des amerikanischen Arztes legt Freud den Finger auf die Wunde. Interessant ist hier nicht seine Erklärung des Ödipus-Komplexes, sondern seine eher beiläufig gestellte Theodizeefrage: Warum ist der Medizinstudent durch seinen Glauben nicht sensibilisiert worden für das Leid der Welt? Warum das kindliche Erschrecken beim Tod der alten Dame? Freuds Frage ist hier ernstzunehmen – denn ein Christentum, dem man, so Metz, die Leidensgeschichte der Menschheit nicht ansieht, ist nicht ernstzunehmen.³⁰

Soll das Christentum ernstgenommen werden, dann müssen wir eingestehen, dass es tatsächlich infantil-neurotisches Material in unseren individuellen Glaubensgeschichten und in der kollektiven Geschichte des Christentums und seiner theologischen Reflexion gibt. Beispiele dafür sind nicht nur ekklesiogene Neurosen, Phänomene des religiösen Masochismus, spirituelle Phänomene, die sich auf der Grenze zwischen religiösen und psychiatrischen Erscheinungen befinden. Für viele Generationen hat ein strenger, Angst machender Richtergott Spuren in den Seelen hinterlassen, die zu ängstlichen, skrupulösen, friedlosen Seelen wurden. Ein solcher Gott wird heute kaum mehr gepredigt. Ohne dass die damit verbundenen Fragen einfach aus der Welt wären, scheint heute die große Frage der Theologie vor der Herausforderung der Psychoanalyse eine andere zu sein: die Frage nach einem erwachsenen Glauben. Freuds große Hoff-

nung in der Entfaltung seiner Liebes-Geschichten war, dass es für Menschen möglich sein könnte, die unterschiedlichen Ebenen ihres Menschseins, Über-Ich und Es, im Ich zu integrieren und damit in Freiheit erwachsen zu sein.

Die Frage nach einem erwachsenen Glauben – dies ist das Freud'sche Erbe an uns Theologinnen und Theologen, an uns Christinnen und Christen.

Lange Zeit waren die Gottesbilder an dem orientiert, was dem patriarchalischen Denken am wertvollsten war: König, Feldherr, Sieger, Richter, Vater. Ein Glaubensleben, das um eine autoritative Vater-Figur zentriert ist, trägt die Gefahr in sich, dass die Gläubigen für immer Kinder bleiben. Auch die dialektische Korrektur dieser Gottesbilder – hier erscheint Gott als Knecht, Gefangener, Angeklagter, Elender, Mutter – reicht nicht aus.

Zugleich sind diese Bilder nicht einfach falsch:

Wir alle tragen diese Sehnsucht nach Geborgenheit in uns, die Sehnsucht nach mütterlicher und väterlicher Liebe, nach einem Alles-wird-gut. Diese Sehnsucht gehört zum Leben jedes Menschen. Sie ist die Sehnsucht des Kindes, das jeder war. Wenn diese Sehnsucht allein die Gottesbeziehung dominiert, wird das Bild Gottes und das Bild des Menschen schräg. Ein absolutes Schema von Vater und Kind, von Befehlen und Gehorchen, von aktiv und passiv kann das Erwachsenwerden verhindern.

Ein erwachsener Glaube wird diese Sehnsucht nach Geborgenheit anerkennen und zugleich Gott – auch als Gott im Bild des Vaters, Retters, Königs – als einen

³⁰ Johann Baptist Metz, Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: Hubert Irsigler/Godehard Ruppert (Hg.), Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrung im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott, Frankfurt a. M./Berlin 1999, 43–58.

verstehen, der nicht Schutz und Liebe auf Kosten von Freiheit bietet.³¹

Die Frage nach dem erwachsenen Glauben ist auch für die methodische Selbstkonstitution von Theologie bedeutsam. Die Psychoanalyse fragt nach dem, was hinter dem Gesagten verborgen ist, sie fragt nach latenten Verboten, nach Grenzziehungen, nach dem Unsagbaren und dem nicht Gesagten, nach den ideologischen Tiefenstrukturen nicht nur eines Lebens, sondern auch eines Denkens: Was ist das Nicht-Gesagte in einer Aussage? Wo schwimmt ein Wissen mit wenig bewusster Angst, mit kulturellen Bildern, mit Wünschen? Für die Theologie wie für die Philosophie ist eine solche kritische Überprüfung des eigenen historischen und gegenwärtigen Sprechens um der eigenen Glaubwürdigkeit nötig.³² Das bedeutet, dass psychoanalytische Erkenntnisse nicht nur in der Pastoralpsychologie oder etwa der psychoanalytischen Bibelauslegung ihren Platz haben sollten, sondern in allen theologischen Fächern, in der Struktur von Theologie selbst, die dann eine selbstbewusste und selbst-kritische erwachsene Struktur sein könnte.

Zugleich ist deutlich, dass diese beständige Forderung nach Entwicklung, nach Erwachsenwerden, nach Selbstsein, nach Leben- und Sprechenkönnen in der zeitge-

nössischen Welt nicht immer gerne gehört wird. Wir leben in einer Welt, in welcher der große Zuwachs an Freiheit auch eine ebenso große Unsicherheit mit sich bringt. Der Religion wird in diesen postmodernen Welten häufig eine ganz bestimmte Aufgabe zugeschrieben: Sie soll das Bedürfnis nach Sicherheit, Einfachheit, Kindlichkeit befriedigen, sie soll eine Möglichkeit sein, den komplexen Lebensstrukturen zu entkommen; und sie soll dort, wo die Wissenschaft noch keine Antwort hat, trösten. Das sind verständliche Bedürfnisse. Das Christentum hat nicht die primäre Aufgabe, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Das Christentum ist keine große gesellschaftliche Kuschelecke. Das Christentum ist eine Herausforderung.

„Nicht mehr Knechte und Mägde nenne ich euch, denn Knechte und Mägde wissen nicht, was ihr Herr tut. Euch aber habe ich Freunde und Freundinnen genannt.“ (Joh 15,15) Das ist in der Frage des Erwachsenseins die Botschaft des Christentums: Das Frei- und Mündigwerden der Knechte und Mägde vermindert die Göttlichkeit Gottes nicht, sondern bestätigt sie.

„Das Gemeinsame der großen Maler, Denker, Dichter besteht darin, dass die Nachgeborenen mehr Erfahrungen machen können, weil jener lebte“ – so Ludwig Marcuse.³³

³¹ Vgl. dazu Dorothee Sölle, Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die feministische Theologie, in: Irene Dingel (Hg.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente*. Leipzig 2003, 9–22; Regina Ammicht Quinn, Theologie, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Geschlechterforschung / Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Stuttgart 2005, 558–594.

³² Was ist das Nicht-Gesagte hinter Aussagen wie „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24)? Oder hinter einer Aussage wie „Es ist jedenfalls besser und entspricht dem Anstand mehr, wenn wir glauben, dass der ... Leib des Menschen im Paradies ... das Begehren der fleischlichen Lust nicht gekannt hat“ (Augustinus)? „Was du nun, Herr, erduldet, ist alles meine Last / ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast“ (Paul Gerhardt)?

³³ Ludwig Marcuse, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 154.

Was sind das in Bezug auf Freud für Erfahrungen? – Es ist allen voran die Erfahrung, dass das Erwachsenwerden ein schwieriger, ein notwendiger und ein lebenslanger Prozess ist.

Theologisches Denken und christliches Leben könnten sich darauf einlassen: erwachsen zu werden. Freud, der hier ungenierte Warnungen, scharfe Kritik und reflektierte Analysen gibt, ist darin ein großer Denker. Er ist ein Denker, in dessen Denken ein bestimmter Glaube, eine Passion für die Liebe und eine kleine große Hoffnung ihren Platz haben und vielleicht – nicht trotz, sondern wegen seiner Kritik – auch die eine oder andere Hilfe für unsere Glauben.

Die Autorin: *Regina Ammicht Quinn*, geb. 1957 in Stuttgart, Studium der Katholischen Theologie und Germanistik; Promotion zur Praxis und Ethik der Theodizeefrage, Habilitation über den Zusammenhang von Körper, Sexualität und Religion, Professorin für Theologische Ethik an der Universität Tübingen und Mitglied des Bildungsrates des Landes Baden-Württemberg. Publikationen (Auswahl): *Körper, Religion und Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz² 2000; dies./Stefanie Spindel (Hg.); *Kraftfelder. Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen*, Regensburg 1998; dies./Elsa Tamez (Hg.), *Körper und Religion*, Concilium 2 (2002).