

Wie ist Liebe möglich?

Eine theologische Anfrage an die Psychoanalyse

■ HERIBERT WAHL



Heribert Wahl, Studium der katholischen Theologie in Tübingen und Paris, der Psychologie in München; Psychoanalytische Ausbildung, Promotion in Freiburg, Habilitation in München. Seit 1997 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier.

Aus seinem umfangreichen Text „Der Mensch im Licht der Psychoanalyse“, den uns der Autor zur Verfügung stellte, bringen wir im folgenden Ausschnitte aus dem Hauptteil; weggelassen wurde die informative Darstellung der konfliktreichen Geschichte der Verhältnisse von Psychoanalyse und Theologie, die erst in jüngerer Zeit einem beginnenden gegenseitigen Verständnis Platz macht.

Glaube als Kritik der Psychoanalyse

Ich stelle meine *These* voran: Dem kritischen Einspruch der Psychoanalyse gegen eine abendländische, als christlich verkannte ‚Schuldkultur‘ (*Mitscherlich*)^{*} und ihr Schuldprinzip muss der *theologische* Einspruch gegen ein unbefragt herrschendes ‚Realitätsprinzip‘ und seine zweckrationale oder skeptische Sinndeutung der *conditio humana* zur Seite treten, damit das Interesse des Glaubens, nämlich die „Arbeit an der Versöhnung der zerrissenen Welt“ (*C. Link*), wirklich gemeinsames Ziel der Religions- und Kulturkritik sein bzw. werden kann.

‚Realität‘ tritt bei *Freud* – als Außenwelt – dem reinen Lustprinzip bereits im frühen „Entwurf einer Psychologie“ (1895) in Gestalt des „Nebenmenschen“ entgegen, in der „Traumdeutung“ (1900) dann als jene „Not des Lebens“ und „bittere Lebenserfahrung“, die in der „Zukunft einer Illusion“ (1927) als „Ananke“ die Ziele des Intellekts, nämlich Menschenliebe und Einschränkung des Leidens, auf das Maß des Menschen „ermäßigt“. Statt religiöser Erziehung bedarf es daher einer „Erziehung zur Realität“.

Indem an dieser Realität – verdichtet im Begriff des ‚Objekts‘ – nicht unterschieden wird zwischen der Welt der Dinge samt ihrer wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Organisation einerseits und den handelnden und betroffenen Subjekten andererseits, treten auch Wahrheit und Liebe als „ganz unabhängige Lebensziele“ auseinander – im faktischen Gegensatz zur therapeutischen Praxis wie zur christlichen Botschaft: hier soll ja „die Wahrheit in Liebe entborgen“ werden (Eph 4,15) – eine Wahrheit freilich, die – an der Person Jesu als Einheit von Logos und Liebe erfahren – zugleich wahrhaft frei macht (Joh 8,32).

Therapieziel seelische Gesundheit

Das Wovon und Wozu der Freiheit überschreitet schon innerhalb der Psychoanalyse den Geltungsbereich ihres Realitätsprinzips; das Therapieziel liegt nicht allein in „Genuss- und Arbeitsfähigkeit“, sondern wird „besser durch das gleichfalls Freud zugeschriebene Wort ‚lieben und arbeiten‘ getroffen“. Der Patient soll befähigt werden, „über ein enges und sozial tradiertes, sozial erzwungenes Realitätsprinzip hinauszugehen, ... eine neue Spontaneität zu gewinnen, ... womöglich die ‚Ebene des Erschaffens‘“ (vgl. *Balint; Bloch*) zu erreichen. „Mit Recht kann man an dieser Stelle von einem ‚Jenseits des Realitätsprinzips‘ (C. Rycroft) sprechen.“ (*W. Loch* 1972).

Wenn seelische Gesundheit – als Ziel – nicht allein die Bereiche Sexualität, Arbeit, Konsum betrifft, sondern die Fähigkeit einschließt, zu lieben und zu leiden (*Moltmann, Sölle*) – wie sieht dann die jenseits einer resignativen Anpassung an ein positivistisch-kulturelles Realitätsprinzip avisierte Wirklichkeit aus? Gibt es hier Gemeinsames zu sehen für Psychoanalyse und christlichen Glauben oder nur unüberbrückbare Gräben?

Zwar taucht in Texten *Freuds* zum Problem der Kunst und des Künstlers (z.B. *Leonardo*) die Vorstellung auf, trotz Realitätsverweigerung und illusionärer Wunscherfüllung in der künstlerischen Phantasie komme es auf diesem regressiven Umweg zur Realität zu „einer anderen Art von Wirklichkeiten“. Da jedoch eine „wirkliche Veränderung der Außenwelt“ nicht erfolge, kommt *Freud* auch hier über das tapfer resignierende Festhalten am Realitätsprinzip nicht hinaus. Noch mehr als im Raum der Kunst lähmt in seiner Religionstheorie die negative Fixierung auf das ‚Jenseits der Illusion‘

* *Das Literaturverzeichnis zu den bibliographischen Hinweisen wird in der Internet-Ausgabe dieser Nummer Quart publiziert: www.quart-online.at*

jeden Ausblick auf ein nicht-infantiles Gegenstück, eine „andere Wirklichkeit“, die hinter diesen starken Wünschen, Hoffnungen, Phantasien und Sehnsüchten stehen könnte; noch in der ‚diesseitigen Utopie des erfüllten Lebens‘ steckt für ihn „zu viel schlechte Religion“ (Moltmann 1972) – und dies gerade im Sinne auch theologischer Entwürfe. [...]

Wie wird Liebe möglich und wahr?

Anders als *Marx* hat *Freud* keine dem Paradies der Werktätigen vergleichbare Utopie nach der Befreiung von psychischem Leiden entworfen – aus gutem Grund und nicht *nur* wegen seiner Skepsis und Resignation. Hier ist er sich von seinen frühen Hysterie-Studien an treu geblieben bis zum Ende, eher noch zurückhaltender geworden als 1895, als er das Behandlungsziel darin erreicht sah, „hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln“. Das genüge, aber – und das wird bei diesem berühmten Zitat meist unterschlagen – doch nur, weil dem durch die Therapie gestärkten Subjekt dann ein gekonnterer Umgang mit der unglücklichen Realität möglich werde.

Dennoch wird man weiter fragen wollen, was es mit diesem gemeinen, alltäglich-üblichen Unglück auf sich habe. ‚Glück‘ ist ja – als irdisches – im Plan der Schöpfung für den Menschen nicht vorgesehen, wie *Freud* 35 Jahre später, im „Unbehagen in der Kultur“, anmerkt. Das Lustprinzip ist als Programm nicht zu verwirklichen; es steht im Hader mit der ganzen Welt, Mikro- wie Makrokosmos, und ist undurchführbar. Alles Glücksstreben, unsere Glücksmöglichkeiten sind schon durch unsere Konstitution beschränkt. Das Leiden, das wir zu vermeiden oder wenigstens zu mindern suchen, droht vom sterblichen Leib, der Übermacht der Natur, der Außenwelt und schließlich – wohl ebenso unabwendbar – aus den Beziehungen zu anderen Menschen und den von uns selbst geschaffenen sozialen Einrichtungen.

Wir sind wieder an den scheinbar ehernen Gesetzen der Ananke, der Lebensnot, des Realitätsprinzips. Und doch: am Ende seiner Aufzählungen, wie der Mensch Unglück und Leid zu meiden sucht – von Drogen über Abtötung, Beherrschen, Sublimieren der Triebe bis zur Befriedigung der Phantasie, in den Illusionen der Kunst, Philosophie oder Religion – fast am Ende dieser Reihe, vor der Flucht in die Krankheit, finden wir plötzlich jene „Technik der Lebenskunst“, „jene Richtung des Lebens, welche die *Liebe* zum Mittelpunkt“ nimmt, alle

Befriedigung aus dem Lieben und Geliebtwerden erwartet und sich nicht „mit dem gleichsam müde resignierenden Ziel der Unlustvermeidung zufrieden“ gibt!

Selbstliebe, Weltliebe

Doch auch hier gibt es Schwachstellen, die zur Relativierung *Freuds* Anlass geben und die mir aus theologischer Perspektive interessant erscheinen: Die erste ist sozusagen ein paradoxer Effekt dieser Lebenskunst: „Niemals“ – sagt *Freud* – „sind wir ungeschützt gegen das Leiden, niemals hilfloser unglücklich, als wenn wird das geliebte Objekt oder seine Liebe verloren haben“. Doch nur einer Minorität gelingt es, durch Sublimierung dieser schmerzlichen Abhängigkeit zu entgehen, den Hauptwert vom Geliebtwerden auf das eigene Lieben zu verschieben, ihre Liebe nicht auf Einzelne nur, sondern gleichermaßen auf alle Menschen zu richten, die Enttäuschungen der geschlechtlichen Liebe zu vermeiden und den Trieb in eine zielgehemmte, zärtliche Regung zu verwandeln.

Einmal dahingestellt, ob *Freud* den Satz über *Franz von Assisi* ironisch gemeint hat, der es „in dieser Ausnützung der Liebe für das innere Glücksgefühl am weitesten gebracht“ habe: Es muss auffallen, wie bivalent, ja letztlich dualistisch er die genital-sexuelle, „vollsinliche“ Liebe einerseits zum mächtigen, unbewusst immer fortwirkenden Ursprung und Vorbild von Liebe überhaupt macht und sie andererseits gleichzeitig subtil und fast manichäisch-gnostisch entwertet gegenüber der zielgehemmten, zärtlichen.

Genau hier liegt für *Freud* die zweite Schwachstelle: eine solch allgemeine Menschen- und Weltliebe, die nicht auswählt, büßt ihren Wert größtenteils ein und tut dem einzelnen Liebesobjekt Unrecht. Außerdem seien längst nicht alle Menschen liebenswert.

Für mich lässt sich die theologische Anfrage an *Freud* heute vielleicht nirgends deutlicher verdichten als an dieser Stelle, wo sein Verständnis von Liebe, Realitätsprinzip, Beziehung und Kultur wie in *einen* Brennpunkt gerät. Denn die merkwürdige Funktionalisierung muss auffallen: Die ganze komplizierte Triebumwandlung oder Sublimierung ins Zärtliche dient allein dazu, die sexuelle Abhängigkeit, das Angewiesensein auf das Geliebtwerden zu überwinden. Zugleich wird – in einer zur sinnlichen Liebe parallelen Entwertungsbewegung – diese Art „Ausnützung der Liebe“ im Verhältnis zur Religion darin gesehen, dass dort ja auch

■ **„Niemals sind wir ungeschützt gegen das Leiden, als wenn wir das geliebte Objekt oder seine Liebe verloren haben.“**
(S. Freud)

■ **Die kritische Anfrage an Freuds Beziehungs- und Liebesmodell muss ausgehen vom therapeutischen Handeln des Jesus von Nazareth.**

„die Unterscheidung des Ichs von den Objekten“ und der Objekte voneinander vernachlässigt werde. *Deshalb* verteile sich die Liebe wahllos, aber doch auch unverbindlich auf alle Menschen. Ohne klare Differenzierung verschwimmt hier alles in einem philanthropisch-humanistischen Brei, suggeriert *Freud*, der doch an *Pfister* schreibt: „Der Menschenliebe hing ich immer an.“

Die Gefahr von Abhängigkeit und Bindung

Nimmt man noch seine Argumente gegen das undurchführbare Gebot der Nächstenliebe hinzu, die er auf den folgenden Seiten entfaltet und die ich hier nicht wiederhole, so wird doch eines klar: In diesem quantitativen Denken muss es wohl zur Aufspaltung des Liebens in objektgerichtete, aber auswählende und wertschätzende, exklusiv genitale Erotik einerseits und in zielgehemmt-zärtliche, aber wahllos inklusive und damit entwertende allgemeine Menschenliebe kommen. Es ist dieses selbe quantifizierende Denken, das *Freud* zum sich ausschließenden Gegensatz von Narzissmus und Objektliebe verführt, also Selbstliebe und Selbstachtung exakt in dem Maß zunehmen lässt, als die Hinwendung und das Interesse für den Mitmenschen abnimmt, und umgekehrt (1914). Und es ist erstaunlicherweise gerade eine in diesem negativ getönten Sinn ‚narzisstische‘ Auffassung von Liebe, mit der *Freud* die Nächstenliebe hier belegt.

Ich kann nur eine kleine Kostprobe zur Verdeutlichung geben: „Wenn ich einen anderen liebe, muss er es auf irgendeine Art *verdienen* ... Er verdient es, wenn er mir in wichtigen Stücken so ähnlich ist, dass ich in ihm *mich selbst lieben* kann; (oder) wenn er so viel vollkommener ist als ich, dass ich mein Ideal von meiner eigenen Person in ihm lieben kann ...“ (1930).

In dieser Optik, die *Freuds* anderen Beziehungsmodus, nämlich die „Gefühlsbindungen“ unter Menschen, nicht mit Liebe verknüpfen kann, ist klar: Der Wunsch nach Geliebtwerden bedeutet nicht bloß Unreife, sondern signalisiert v.a. die Gefahr, dadurch abhängig zu werden oder zu bleiben, d. h. hilflos und angewiesen, schwach und bedürftig. Dem zu entgegen, wird zum Hauptmotiv des aktiven Liebens, sei es genital oder sublimiert. Ich lasse dahingestellt, ob *Freuds* These vom Todestrieb – die hier ins Spiel kommt –, von der angeborenen primären Feindseligkeit und Aggressionsneigung des Menschen die Quelle oder vielleicht eher Ausfluss dieser Einstellung zur Liebe, zum Lebenstrieb und zum Eros ist, auf den er doch hofft.

Auch in ethischer Hinsicht gerät er hier in einen unaufhebbar erscheinenden Gegensatz zwischen einer natürlichen und einer jenseitsreligiösen Ethik: die „großartige Inflation der Liebe“ durch das undurchführbare christliche Gebot kann sie nur entwerten, nicht jedoch die Not der verleugneten Aggression und damit das Unbehagen in einer Kultur beseitigen, die das alles vernachlässigt. Die religiöse Ethik mit ihren Versprechungen eines besseren Jenseits wird freilich vergeblich predigen, solange sich Tugend nicht schon auf Erden lohnt. Daher bleibt nur die „sog. natürliche Ethik“, der *Freud* nahestand, wie auch viele Briefäußerungen belegen; sie hat freilich „nichts zu bieten außer der narzisstischen Befriedigung, sich für besser halten zu dürfen, als die anderen sind“.

Das jesuanische Beziehungsmodell

Die kritische Anfrage an *Freuds* Beziehungs- und Liebesmodell muss ausgehen von dem so Andersartigen des Jesus aus Nazaret, freilich nicht einfach auf der Ebene des ‚Gebotes‘ eines ‚Kultur-Über-Ich‘, sondern auf der Ebene seiner Lebenspraxis, seiner Botschaft wie seines therapeutisch-befreienden Handelns, einschließlich seines Schicksals, das ihm auf diesem Weg zuteil wurde, und der Weise, wie er mit diesem Geschick umzugehen vermochte. Es betrifft ja nicht allein Triebchicksale – obwohl die theologische Tradition oft genug in Gefahr geriet, Jesu Weg in Begriffen einer sadomasochistischen Selbst- und Gottesbeziehung auszulegen und engzuführen. Es geht um Ich- und Selbstschicksale, mit deren überindividueller, öffentlich-geschichtlicher Bedeutung und Wirkung wir bis heute in Theologie und Kirche, als Gemeinschaft wie als Individuen, nicht zurande kommen; denn dieses

Sigmund Freud sitzt an seiner Therapiecouch, 1932



jesuanische Beziehungsmodell schließt – wo es über die Goldene Regel hinausgeht – Konsequenzen ein, die weder Institutionen noch wir als Subjekte ernsthaft zu übernehmen bereit sind. Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel.

Indirekt formuliert *Freud* das sogar recht deutlich mit dem Satz: „Allein wer in der gegenwärtigen Kultur eine solche Vorschrift (wie das Liebesgebot; HW) einhält, setzt sich nur in Nachteil gegen den, der sich über sie hinaussetzt.“ (1930). Und er hat vielleicht auch Recht mit der Behauptung, eine solche Vorschrift sei „undurchführbar“ – jedenfalls soweit sie nur Ausdruck des „Kultur-Über-Ich“ ist. Nicht zufällig beschäftigt sich *Freud* eben mit dessen überstrengen Forderungen und hohen Idealen, die er als den „therapeutischen Versuch“ der Ethik begreift, und nicht mit der Person und Praxis Jesu.

Insoweit ist er mit seiner Sicht äußerst ‚realistisch‘, als auch die christliche Praxis und ihre theologische Theorie über die Jahrhunderte sich immer zu wenig an dieser Lebensweise Jesu und ihrer Weitergabe zu orientieren vermochte, sondern eher ein sog. ‚christliches Über-Ich‘ schuf – ein Widerspruch in sich, der trotz *Jesu* Reich-Gottes-Praxis und *paulinischer* ‚Freiheit vom Gesetz‘ sich ausbreiten und einnisten konnte, so dass wir erst heute vielleicht so recht merken, wie tief das bei uns sitzt; heute, wo immer mehr Menschen sich davon nur befreien zu können meinen, indem sie den Glauben insgesamt verwerfen oder – häufiger – einfach still hinter sich lassen, weil sich inzwischen ein anders strukturiertes kulturelles Über-Ich etabliert hat.

Vor einem neuen Arbeitsfeld

Freuds ‚Realismus‘, seine nüchterne Sicht des Tatsächlichen, stößt sich da am deutlichsten mit der Perspektive des Glaubens, wo er eine – als wissenschaftliche Weltanschauung ausgegebene – anthropologische Theorie daraus macht, die eigentlich jede alternative Sicht als infantil, illusionär oder wahnhaft abstempelt, etwa ein Religionsverständnis, das nicht mit seiner Jenseits-Religion des gemeinen Mannes, dem „Eiapoepia vom Himmel“ (H. Heine), zusammenfällt.

Erstaunlich bleibt, dass *Freud* nirgends die Ähnlichkeit oder doch die Analogie zwischen seinem therapeutischen Verfahren und der Beziehungspraxis Jesu entdeckt und aufgreift, schreibt er doch etwa an Carl Gustav *Jung* (6.12.06) von „Heilung durch Liebe“ an Oskar

Pfister (9.2.09) von der „Befreiung Leidender“ durch sein unparteiisches Instrument der Analyse.

Wo seine Nachfolger ihre therapeutischen Erfahrungen nicht in das Prokrustesbett der dualistischen Trieblehre gepresst haben, sondern wie z.B. *Balint*, *Winnicott*, *Kohut* u.v.a. die spezifische Beziehungsgestalt der Psychoanalyse (genetisch wie therapeutisch) fruchtbar gemacht haben, dort wandeln sich nicht nur – besonders eindrucksvoll bei *Winnicott* – die Begriffe von Illusion, Realität und Kultur, sondern auch die gesamte Einstellung zur Religion. Dort eröffnet sich ein theologisch wie religionspsychologisch völlig neues Arbeitsfeld, das bisher nur höchst unzureichend gesichert oder gar betreten worden ist – von beiden Seiten!

[...] Ob dann auch eines Tages mehr Psychoanalytiker ihre religiöse Zurückhaltung oder Scham überwinden und neues Interesse an einer solchen Lebenspraxis und Beziehungsgestalt finden, die ihrer eigenen Sorge um Menschen so nahe kommt, das muss erneut die Zukunft zeigen. Noch allerdings sind wir in der Theologie – so scheint mir – längst nicht mit dem fertig, was uns dieser „ganz gottlose Jude“ zu denken und zu praktizieren hinterlassen hat. In diesem Sinn schrieb er 1918 an Oskar *Pfister* (9.10.18): „Ganz nebenbei, warum hat keiner von all den Frommen die Psychoanalyse geschaffen, warum musste man da auf einen ganz gottlosen Juden warten?“ *Pfisters* emphatische Antwort „Ein besserer Christ war nie“ (29.10.18) trifft die Sache nicht, die Person nicht. Sie stellt uns nur vor das Problem und lädt uns zu erneuter Denkarbeit ein.

■ Das göttliche Liebesgebot ist undurchführbar – jedenfalls soweit es nur Ausdruck des „Kultur-Über-Ich“ ist.

Die Heilungswunder Jesu als therapeutisch-befreiendes Handeln (Rembrandt, Jesus heilt einen Aussätzigen)

