

a psychologismem. Už odkazy na kolektivní podvědomí apod. jsou značně odvážné a nepřispívají příliš k vysvětlení. Kde nestačí ani ty, nastupuje „tajemství“.

Vzhledem k věcnému obsahu knihy lze na závěr pouze konstatovat, že N. M. Djuvara nezvládl obrovský úkol, který si položil. Nemohl jej zvládnout, protože — jak se zdá — mu chybí potřebné dimenze teoretického myšlení a místy i kritičnost vůči vlastním znalostem. Jako celek však kniha tvoří jeden ze symptomů duchovní situace na Západě: obnovení snahy zvládnout teoreticky problematiku vývoje lidstva a zároveň vědomí krizové situace, v níž se západní společnost nalézá. Ani Djuvara si nezastírá, že intenzita příznaků krize západní společnosti se vymyká dokonce i jeho schématu civilizačních fází: podle nich by měla být západní společnost na vzestupu, a Djuvara si není jist, zda se nerozpadá. Z tohoto konfliktu schématu a skutečnosti vyplývá ambivalentnost některých Djuvarových závěrů. Ale i když si je vědom krize západní společnosti, nenachází z ní Djuvara východisko: proroctví kratší či delší hegemonie USA nad západní civilizací totiž východiskem není a autor nové koncepce civilizačních cyklů si to místy uvědomuje.

Ivana Holzbachová

**Joachim Scharfenberg: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971 (1. Aufl. 1968), 221 S.

Die Tatsache, daß die obgenannte Schrift in drei Jahren drei Auflagen erleben konnte, läßt auf einen überdurchschnittlichen Widerhall derselben schließen. Unsere Aufmerksamkeit fesselt natürlich nicht (wie wahrscheinlich das der Mehrzahl ihrer Leser) das theologische Engagement des Autors und seine theistische Weltanschauung an sich; auch nicht sein Beitrag zur objektiven Freud-Forschung, der eben durch dieses Engagement negativ beeinträchtigt wird. Uns interessiert vielmehr die hier implizierte verfeinerte Methode, mittels derer die moderne Theologie versucht, sich den Entwicklungen der Wissenschaft, der nicht-theistischen, ja der atheistischen Philosophie anzupassen und sich ihre Resultate womöglich sogar anzueignen.

Der Tübinger protestantische Theologe Scharfenberg hält sich, zu einem guten Teil mit Recht, für qualifiziert, sich gerade mit Freud auseinanderzusetzen, denn er hat, wie er selbst angibt und wie es auch durch den sachkundigen Inhalt des Buches bestätigt wird, neben der theologischen auch eine psychoanalytische Ausbildung genossen. Überdies gehört er zu denjenigen, die es wagen, über die Methode Oskar Pfisters, des Züricher Pfarrers und Psychoanalytikers herauszugehen, jenes Freundes von Sigmund Freud, der schon gegen das Ende des ersten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts daranging, Freuds empirische Wissenschaft bahnbrechend in die „Seelsorge“ und Pädagogik einzuführen und zugleich seine Philosophie, insbesondere seinen Atheismus abzulehnen. Scharfenberg hält diese „Trennung von weltanschaulichem Hintergrund und psychoanalytischer Methode“ als „Hilfswissenschaft“ der praktischen Theologie“ für unfruchtbar und will sich mit „dem ganzen Freud in seinen eigenen und ursprünglichen Intentionen“ auseinandersetzen (S. 38). Hiemit stellt er sich in eine Reihe mit R. S. Lee, P. Tillich, W. Bernet, P. Ricoeur und J. Schreiber, die versuchen, die Lehre Freuds auch *weltanschaulich* mit dem Christentum in Einklang zu bringen; genauer gesagt: bestimmte Elemente beider Doktrinen — innerhalb eines aprioristisch gesteckten christlich theistischen Rahmens und zur Verteidigung desselben — jeweils im Lichte der anderen Lehre neu zu interpretieren. Scharfenberg ist vorerst nur bemüht, „Freud von seinen eigenen Voraussetzungen her zu verstehen“ (S. 6), doch tut er dies nur, um die allgemeine Richtung der daraus zu ziehenden theologischen Konsequenzen aufzuzeigen. Die nähere Erläuterung dieser Konsequenzen ist für ein weiteres Werk gedacht.

Das Buch ist in sechs Hauptkapitel gegliedert, von denen jedes drei bis vier Nebenkapitel enthält. Das erste Kapitel analysiert die bisherige theologische Literatur über Freud, das zweite Freuds geistige Wurzeln, im dritten wird Freuds Theorie an ihren Ansatzpunkten und ersten Auseinandersetzungen (mit Breuer, Fließ, Adler und Jung) erläutert, im vierten geht der Autor auf das Problem der Therapie ein, unter besonderer Beachtung der Sprache als Heilmittel. Der eigentliche Kern der Auseinandersetzung ist in den Kapiteln V (Freuds Ansichten zur Religion) und VI (Psychoanalyse als Religionskritik) enthalten.

Die Intention des Autors, die Theorie Freuds als für die Theologie fruchtbar erscheinen zu lassen, beeinflußt den Charakter des *ganzen* Werkes. Unter diesem Einfluß werden ganz bestimmte Aspekte von Freuds Lehre und Persönlichkeit unterstrichen, die in anderer Sicht — besonders wenn eine wirklich objektive Gesamtanalyse erstrebt würde — als weniger wichtig oder unwesentlich erscheinen müßten. Vor allem wird versucht, in Freuds Lehre Elemente aufzudecken, die als Parallelen oder Übereinstimmungen mit der eines modernisierten Christentums gedeutet werden können. Der Autor erweist sich dabei zwar als gründlicher Kenner von Freuds Schriften, doch sind seine eigenen Verallgemeinerungen oft problematisch, einseitig oder direkt falsch, geprägt vom vorgefaßten Ziel, Freud für die Theologie annehmbar zu gestalten.

So wird behauptet, die Freudsche Psychoanalyse sei „auf keinen Fall“ „mit einer ‚rationalistischen‘, positivistischen, agnostischen, materialistischen Weltanschauung verbunden“ (S. 53), obwohl mit gutem Grund an Hand der Arbeiten Freuds schon öfter das Gegenteil konstatiert werden konnte. Als positives Element wird hingegen Freuds Interesse am Mythologischen und Mystischen (Okkulten) betont (S. 55–56), seine Abkehr von der naturwissenschaftlich-physiologischen Denkbahn (S. 80). Seine Skepsis im Hinblick auf die Erkennbarkeit ontischer Phänomene wird als „demütiges Eingeständnis“ gewertet, in dem mehr Glaube stecke, „als in mancher pompöser Gottvorstellung“ (S. 57). Besonders fruchtbar erscheint dem christlichen Theologen natürlich auch Freuds Auffassung von der Macht der Liebe und vom Kampf zwischen „Eros“ und „Todestrieb“. Die Analogie zum christlichen Prinzip der Nächstenliebe und zum Kampf zwischen Gut und Böse liegt sozusagen „auf der Hand“. Auch Freuds Auffassungen vom Wesen des Judentums werden geschätzt: einestei ls die „jüdische“ verfeinerte Fähigkeit des Nachsinnens, des künstlerischen Geschmacks und Genießens, besonders aber die Fähigkeit, nach dem Vorbild Moses' seine eigene Leidenschaft zu bezwingen, sich von der Sinnlichkeit auf das Niveau des Geistes zu erheben (S. 60–63).

Allgemein hebt Scharfenberg besonders diejenigen Elemente hervor, die in Freuds Werk im Sinn einer Zuwendung zum Subjektivismus und Idealismus gedeutet werden können: alles, was das Seelenleben als unabhängig von Physiologie und Außenwelt erscheinen zu lassen imstande ist, ob es sich nun um die Anerkennung traumatisierender Wirkungen bloßer Phantasiegebilde handelt, ob um die rein seelischen Angstquellen, rein psychischer „Wahrheiten“, oder um die Bedeutung des seelischen Einfühlens und Verstehens als bevorzugte Methode der psychologischen Forschung (S. 79–82). Der Zweck ist durchsichtig: wenn „der inneren Wirklichkeit die gleiche Dignität“ zugestanden wird, wie der äußeren (S. 82), kann diese auch dem religiösen Erlebnis nicht vorenthalten werden.

Die subjektivistisch-idealistische Deutung der Psychoanalyse erscheint besonders deutlich in den Partien, die die Sprache als Heilmittel behandeln. Scharfenberg begnügt sich nicht mit der bei den Theologen längst üblichen praktischen Parallele zwischen Psychotherapie und „Seelsorge“ mittels der Sprache. Er folgt Heidegger in seinem „Rückgriff auf Sprach- und Denkstrukturen, die vor der Logisierung der Sprache (...) liegen“ (S. 103), versucht diese mit Freuds Vorstellung einer archaischen Erbschaft im Unbewußten zu identifizieren und deutet die Möglichkeit an, auf diese Weise die theologische Hermeneutik von R. Bultmann und E. Fuchs zu untermauern, resp. zu korrigieren.

Freuds Geschichtsauffassung erscheint dem Autor nicht als das, was sie ist, nämlich als wesentlich zyklische Theorie, sondern als Theorie des Weges von der „polymorphen Sexualität“ in der Antike über die „Latenzzeit“ zur „bewußten Auseinandersetzung mit der Sexualität“ in der Gegenwart; denn so aufgefaßt kann er „eine merkwürdige Übereinstimmung mit anderen geschichtsphilosophischen Deutungen unserer Zeit“ feststellen, besonders denjenigen, „die das Stichwort der Mündigkeit auf ihre Fahnen geschrieben haben“ (S. 75) und denen offenbar auch die theologische Auffassung zugerechnet werden müßte, wenn nur „Mündigkeit“ in ihrem Sinn interpretiert wird.

Freuds Religionskritik versucht der Autor mit der nun schon üblichen Behauptung zu entschärfen, diese sei nur gegen „äußere Religionsformen“ gerichtet (S. 137). Freud finde auf diese Weise nur das, was „nicht Gott ist“ (S. 136), treffe aber nicht das Wesen der Religion. Wenn Freud die Religion als Illusion bezeichnet, sage er damit nur, sie sei ein Resultat des Wunschdenkens, treffe aber damit doch nicht

ihren „Wahrheitsgehalt“ (S. 146). Durch die Aufdeckung von Tabu-Gehorsam, frommem Wahr und infantilem Wunschdenken in verschiedenen Religionsformen stelle Freud kritische Gesichtspunkte bereit, „die für eine Läuterung der Gestaltungen des christlichen Glaubens von Wichtigkeit sein können“ (S. 154).

Scharfenberg weißt gut Freuds Schwäche zu nützen, die wichtigsten, *gesellschaftlichen* Wurzeln der Religion außer acht gelassen und keine wirklich realistische und anziehende Alternative für den religiösen Glauben angeboten zu haben. Nach Scharfenbergs Vorstellung hätte Freud eine andere „Lösung“ finden können: „eine Form des Glaubens (...), die von der Unfreiheit des Tabu-Gehorsams zur Freiheit einer Verantwortung durch Einsicht fortgeschritten wäre, ein Glaube, der die Wirklichkeit nicht wahnhaft entstellt, und der vor allem keiner ungeschichtlichen Metaphysik der Seele verhaftet bliebe, der sich auch kein Recht zur dogmatischen Erstarrung herausnimmt, sondern mit Freud bereit wäre, den Weinberg immer wieder umzuackern“ (S. 180).

Wie dies alles im Rahmen des Glaubens an einen übernatürlichen Gott, seinen „Sohn Jesus“ und des ihnen schuldigen Gehorsams zu bewerkstelligen wäre, ohne den Wörtern *Freiheit, Verantwortung, Einsicht, Wirklichkeit* und *dogmatische Erstarrung* ihren Sinn zu nehmen? Nun, man muß eben die Auslegung dieser Begriffe anstatt von der wissenschaftlichen Philosophie vorbehaltlos und gläubig von der modernisierten Theologie übernehmen.

*Helena Havlasová*

**Karl Marx, Friedrich Engels: Über Sprache, Stil und Übersetzung** (red. H. Rutschinski, B. Retzlaff-Kresse). Berlin, Dietz Verlag, 1974, 726 s.

Každý, kdo studuje byť i dlší část rozsáhlého díla Marxe a Engelse, postřehne trvalý a dá se říci všudypřítomný zájem obou zakladatelů marxismu o otázky jazyka a jazykovědy. V různých jejich pracích je ovšem rovina jejich jazykového zájmu různá. Kromě meritorních problémů, které jsou způsobem řešení neoddelitelně spjaty s rozvojem marxistické teorie vůbec, vystupují z jednotlivých studií, poznámek i dopisů také problémy specificky lingvistické (např. terminologické, etymologické, dialektologické).

Pokus o účelné seřazení neobyčejně bohaté soustavy názorů klasiků marxismu-leninismu na jazyk je proto záležitostí velmi komplikovanou. Jeho koncepce může být dána hlediskem buď primárně filozofickým, nebo filologickým, případně v ideální alternaci může jít o pohled ze stanoviska svým způsobem pomezí vědy – filozofie jazyka. To či ono rozhodnutí otvírá ovšem řadu otázek vážících se k dalšímu postupu. Vyjměme pro ilustraci některé z nich:

Bylo by vhodné sestavit antologii Marxových a Engelsových výroků o jazyku podle jejich chronologie? Patrně ne. Závažnost jednotlivých soudů by se nepochybně neshodovala s lineárním sestavením prací, v nichž je o jazyku řeč; kritériem by nebyla ani obsáhlost pasáží týkajících se jazyka v jednotlivých textech.

Bylo by správné omezit se vzhledem k rozsáhlosti díla obou klasiků na výsek minimálního kontextu z práce, v níž se mluví o jazykových otázkách, a zásadně se vyhnout opakování, když se téma objevuje v různých částech díla? I to je osídlné, a to zejména proto, že určitý Marxův nebo Engelsův soud vyvěrá, jak už je to nejen charakteristickým zvykem obou klasiků, ale zásadou dialektické metody vůbec, z určité historickospolečenské situace a je zpravidla postupem doby rozvíjen, zpřesňován a doplňován.

Bylo by účelné zaměřit se (při převažující lingvistické orientaci výběru) pouze na práce, v nichž se klasické věnují přímo jen filologickým otázkám? Rozhodně ne. Pro současnou obecnou jazykovědu jsou často (zvláště metodologicky) závažnější práce nezabývající se čistě filologickým tématem (např. *Německá ideologie*). Znát východisko řešení určitého jazykového faktu je totiž mnohdy náročnější než vypracovat na jeho základě postup řešení, protože ten je do jisté míry ulehčován strukturou jazykového materiálu.

Před komplexem otázek tohoto druhu stáli vydavatelé nejnovějšího výboru Marxových a Engelsových myšlenek o jazyce, stylu a překladu z Institutu marxismu-leninismu při ÚV SED v NDR. Rozhodli se vydat antologii rozsahem převyšující všechny dosud známé výbory určené jazykovědcům, filozofům jazyka i širší veřej-