

Der Weg der Erkenntnis.
Eine Analyse der menschlichen Seele als Ebenbild Gottes bei
Augustinus und Sigmund Freud.

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Vorgelegt im Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften
der Universität Kassel

Gutachter: Prof. Dr. Tom Kleffmann, Prof. Dr. Dirk Stederoth

Von: Elena Makowski

Disputation: 09.07.2019

Calden, August 2018

Lieber Nicolas,

nur mit dir und deiner Unterstützung konnte diese Arbeit begonnen und auch beendet werden. Die fertige Arbeit hat mein lieber Großvater leider nicht mehr lesen können; ob ihre Inhalte nah oder fern der Wahrheit liegen, kann er hingegen nun klar sehen. Vielen Dank, dass du auch in diesen schweren Momenten seines Weiterziehens an meiner Seite warst. Ich danke dir für deine Geduld, deine Weitsicht und vor allem deine Liebe. In ihr liegt das Glück, umfassen von ewig strahlendem Mondblau. Danke, dass du da bist!

Inhalt

1.	Einleitung	5
2.	Forschungsstand	12
3.	Die Trinitätslehre und ihre historische Entwicklung.....	23
3.1	3.1 Biblische Ansätze zur Trinitätslehre.....	23
3.2	3.2 Die Ostkirche und ihr Trinitätsverständnis.....	25
3.3	Die Trinitätslehre heute	29
4.	Augustinus.....	37
4.1	Augustinus – ein Leben im Umbruch.....	37
4.2	Kurzbiographie Augustinus‘	38
4.3	Augustinus‘ Leben in den „Confessiones“	49
4.4	Trinität bei Augustinus	55
4.4.1	Werke über die Trinität	55
4.4.2	(Neu-)Platonische Ansätze zur Trinitätslehre	58
4.4.3	Terminologie der augustinischen Trinitätslehre.....	64
4.4.4	Augustinus über die Trinität.....	68
4.4.5	Die Dreieinigkeit nach Augustinus	69
4.5	Die Seele bei Augustinus.....	94
4.5.1	Geist / Seele.....	95
4.5.2	Gedächtnis	115
4.5.3	Einsicht.....	117
4.5.4	Wille	117
4.5.5	Zusammenfassung	120
5.	Sigmund Freud	125
5.1	Kurzbiographie Sigmund Freuds	125
5.1.1	Sigmund Freud – ein Leben im Widerspruch	125
5.1.2	Die „Selbstdarstellung“ des Vaters der Psychoanalyse.....	133
5.2	Die Psychoanalyse	136
5.2.1	Freuds „Schöpfung“	137
5.2.2	Psychoanalyse heute.....	144
5.2.3	„Ich lebe, und ihr sollt auch leben“ (Joh. 14, 9) –.....	149
	Pfister und die Psychoanalyse als Akt der Nächstenliebe.....	149
5.3	Freud über die Seele	153
5.3.1	Die Seele – Instanzen und Systeme im Dienste der Erregungsruhe	154
5.3.2	Das Triebssystem – auf dem Weg zur Erregungslosigkeit	164

5.3.3 Das (Vor-/Un-) Bewusste.....	175
5.3.4 Ein Mensch – drei Instanzen	185
6. Augustinus und Sigmund Freud – das innere Wort mit neuem Klang?.....	206
6.1 Voraussetzungen des Vergleichs	206
6.1.1 „...und er sah, dass es gut war“ und böse wurde –	207
Augustinus über die Schöpfung und die Erbsünde	207
6.1.2 Die nie versiegende Schuld der Urhorde –.....	218
Sigmund Freud über Entstehung und Entwicklung des Menschen.....	218
6.2 Die Seele und ihre Eigenschaften bei Augustinus und Freud	228
6.2.1 Vater – Gedächtnis – Über-ich.....	232
6.2.2 Sohn – Einsicht – Ich	243
6.2.3 Heiliger Geist – Wille – Es	254
6.2.4. Zusammenfassung	267
6.3 Die Seele auf dem Weg ins Glück.....	270
6.3.1 Heimkehr zum Schöpfer – die Glückseligkeit bei Augustinus	270
6.3.2 Sigmund Freud und die Wege zum Glück	275
6.3.3 Zusammenfassung	281
7. Fazit.....	283
8. Quellen- und Literaturverzeichnis.....	294
8.1 Quellenverzeichnis	294
8.2 Literaturverzeichnis	295

1. Einleitung

Der Wunsch nach Erkenntnis ist so alt wie die Menschheit selbst und ebenso mannigfaltig sind die Ansätze, eine Antwort auf die drängenden Fragen nach dem Sein des Menschen zu finden. Woher kommt der Mensch? Wer ist er? Was ist seine Aufgabe und weshalb existiert er? Es sind Fragen wie diese, die bisher nicht abschließend geklärt werden konnten und wohl auch im Diesseits nicht geklärt werden können.

Vor allem das Wesen der menschlichen Seele als verborgene Entität, die auf unbestimmte Weise an den sinnlich wahrnehmbaren Körper geknüpft ist, lässt sich nur schwer beschreiben; die eigene Seele ist zwar durchaus wahrnehmbar, die Seelen anderer Menschen entziehen sich jedoch schon jeglicher Wahrnehmbarkeit. Dabei ist zu bemerken, dass der Begriff der „Seele“ kein unumstrittener ist, sondern ein Begriff, der nach Di Franco (2009) „polarisiert“.¹ Hinterhuber (2001) konstatiert in diesem Zusammenhang, dass die Seele einerseits manchen „obsolet“ erscheine, während andererseits eine Zunahme an „Seelenheils-Bewegungen“ festzustellen sei. Die Seele, die Hinterhuber als

„Prinzip der Einheit der psychischen und geistigen Vorgänge, die empirisch jedoch nur in einzelnen Aspekten erfassbar sind, sie wird als Wesenheit gedacht, die die bewussten Erfahrungen des Ichs zusammenfasst [...]“²

definiert, werde heute durch die Begriffe der „Person“, der „Persönlichkeit“, des „Ichs“, des „Selbst“ oder auch durch „Geist“ oder „Hirn“ ersetzt.

So heben diverse Autoren hervor, dass der Seelenbegriff eine Entwicklung durchgemacht habe, die seine Verwendung in manchen Wissenschaftsdisziplinen nahezu beendet habe. Holzhey (2013) zeigt beispielsweise auf, dass bereits im 17. Jahrhundert eine Entwicklung begann, in Folge derer vor allem konfessionslose Philosophen die Erforschung des Menschen ohne die Seele für „besser begreiflich“ hielten. Auch die empirische Psychologie, so Holzhey, hat diese Sicht auf den Seelenbegriff beibehalten und diesen aus ihrem Fachvokabular weitestgehend getilgt:³ „Das sich auf sich beziehende *Ich* besetzt die Stelle der Seele.“⁴ Hell (2013) sieht die Ursache für diese Entwicklung vor allem in der Tatsache begründet, dass die im Zuge der Aufklärung sich entwickelnde Psychiatrie vor allem zuvor kirchliche Aufgaben übernommen, sich aber durch die Ideen der Aufklärung in Opposition zur Kirche gesehen habe. Somit sei

¹ Di Franco, Manuela: Die Seele, S. 7.

² Hinterhuber, Hartmann: Die Seele, S. 1.

³ Holzhey, Helmut: Die Austreibung der Seele, S. 145f.

⁴ Holzhey, Helmut: Die Austreibung der Seele, S. 146.

auch der vor allem theologisch geprägte Begriff der „Seele“ in Verruf geraten und nicht mehr verwendet worden.⁵ Hagner (1997) macht vor allem die Forschung Franz Joseph Galls für das Zurücktreten des Seelenbegriffs verantwortlich. Bahnbrechende Neuerungen in der Hirn- und Schädellehre hätten dazu geführt, nicht mehr vom „Seelenorgan“, sondern vom Gehirn zu sprechen und in Bezug auf dieses auch weniger die „Einheit des Ichs“, sondern die „geistigen Eigenschaften, Qualitäten oder Funktionen“ hervorzuheben, sodass der „philosophische Status des Menschen wesentlich vom medizinischen Denken geprägt [...]“ worden sei.⁶

Bremmer (2010) hält diese, vor allem durch die Aufklärung und den aufkommenden Materialismus beginnende Entwicklung für fatal und fügt hinzu, dass die Idee einer unsterblichen Seele aber nicht völlig verschwunden sei.⁷ Dem schließt sich auch Müller-Pozzi (2013) an und sieht den Seelenbegriff vor allem in der Psychoanalyse weiterhin in Verwendung. Jene Wissenschaft könne und wolle nicht objektivierbar sein, sondern behandle individuelle Störungen, die Müller-Pozzi als „Ausdruck der Seelenarbeit des Subjekts“ beschreibt.⁸ Ähnlich berichtet Hell aus der psychiatrischen Praxis, dass es gerade der Seelenbegriff sei, der in seiner Unbestimmtheit den Patienten das Gefühl von Individualität gebe, da sich das Seelische nicht objektivieren lasse. So beschrieben die Patienten, laut Hell, ihre „seelische Not“ während den Therapiestunden, nicht aber Störungen ihres „Selbst“ oder aber ihres „Gehirns“. Die beiden letztgenannten Begriffe eröffneten, so Hell, eine Außensicht, mit der der Patient riskiere, von einem „Jemand“ in ein „Etwas“, eine durchschaubare und bis ins Detail analysierbare Maschine transformiert zu werden, was nicht passieren dürfe, sodass der Seelenbegriff unverzichtbar bleibe.⁹ Auch Holzhey (2013) hebt hervor, dass eine Fülle an sprachlichen Wendungen existiert, in denen der Begriff der Seele auftaucht; u.a. „ein Herz und eine Seele“, „die Seele baumeln lassen“, „Seelenschmerz“ oder auch „Seelenverwandtschaft“.¹⁰ Letztgenannter Begriff schaffte es sogar als Titel des 2007 berühmt gewordenen Songs „Soulmate“ in die Charts.

Zusammenfassend kann zwar nicht von einer allgemeinen Verwendung des Seelenbegriffs gesprochen werden. Seine bleibende Bedeutung für die Alltagssprache wie auch für einige Wissenschaftsdisziplinen wie die Psychoanalyse oder die Theologie kann jedoch ebensowenig geleugnet werden.

⁵ Hell, Daniel: Die Seele in der Psychiatrie, S. 255.

⁶ Hagner, Michael: Homo cerebrialis, S. 12, 20.

⁷ Bremmer, Jan N.: The Rise of the Unitary Soul and its Opposition to the Body, S. 11.

⁸ Müller-Pozzi, Heinz: Der Mensch – Krone oder Freigelassener der Schöpfung, S. 204.

⁹ Hell, Daniel: Die Seele in der Psychiatrie, S. 263, 267ff.

¹⁰ Holzhey, Helmut: Die Austreibung der Seele, S. 144.

Für den menschlichen Körper gilt das hingegen nicht vollumfänglich. Die den Körper beschreibenden Begriffe sind kaum umstritten und der Körper selbst kann auch bei anderen Menschen wahrgenommen und medizinisch untersucht werden; die Seele lässt dies nur eingeschränkt zu. Dieser Umstand hielt bisher jedoch Psychologen nicht davon ab, sich intensiv mit dem unsichtbaren Wesen im Menschen auseinanderzusetzen. Dabei stellt sich die Frage nach der Begründung für all diese Bemühungen, wenn die endgültige Wahrheit vermutlich im Verborgenen bleiben wird. Was erwartet der Mensch von der gesuchten Erkenntnis, das sein unablässiges Streben nach dieser rechtfertigen könnte? Genauso einfach wie diese Frage ist ihre Antwort – Glückseligkeit, die den Menschen nach nichts mehr verlangen lässt. Er findet dort die Ruhe, die ihm im Streben versagt bleibt. Der Begriff der „Glückseligkeit“ wird allerdings in der Alltagssprache aufgrund seiner theologischen Prägung kaum verwendet. Stattdessen verbirgt er sich meist hinter dem Begriff des „Glücks“. Bauer & Tanzer (2011) halten hier fest: „Glück ist ein Thema das jeden Menschen angeht. Denn es gehört zum Menschen, dass er versucht, glücklich zu sein.“ Dies, so die Autoren, sei der Fall, da das Streben nach Glück die „tiefste und umfassendste Antriebskraft des Menschen“ sei. Somit sei es zu begründen, dass sich zahlreiche Disziplinen auch heute mit dem Thema „Glück“ auseinandersetzen; so unter anderem die Biologie, die Psychologie, die Soziologie, die Kulturanthropologie und die Staats- und Wirtschaftstheorie.¹¹ Auch Thomä et.al. (2011) betonen „Das Glück ist in aller Munde,“ wobei unterschiedliche Aspekte und Voraussetzungen des Glücks in den Blick genommen würden.¹² Hier bleibt festzuhalten, dass einerseits das „Glück“ ein vieldiskutiertes Thema ist, aber andererseits sicherlich nicht jede Vorstellung vom „Glück“ mit „Glückseligkeit“ übersetzt werden kann. Schließlich werden auch kurze Momente des Glücks oder aber ein gelingendes Leben, das der Mensch nicht nur „erträgt“, sondern in seinem Sinne aktiv gestaltet, als „Glück“ bezeichnet.¹³ Diese Vorstellung lässt sich nicht mit „Glückseligkeit“ gleichsetzen, da der glückliche Mensch zwar sein Leben genießen, aber dennoch bleibende Wünsche haben kann. Der glückselige Mensch ist hingegen wunschlos glücklich und hat sein ganzes Streben aufgrund des Idealzustands, in dem er sich befindet, aufgeben können. Dieser Aspekt der Glückseligkeit führt somit weiter als eine einfache Glücksvorstellung und ist mit der Präsenz des ewigen Lebens im Diesseits vergleichbar. Auch das ewige Leben bricht im Diesseits an, genau wie der Mensch durch verschiedene Glücksmomente eine Idee von der echten Glückseligkeit erhält. Die Vollendung des ewigen Lebens wie auch der Glückseligkeit kann

¹¹ Bauer, Emmanuel J. / Tanzer, Ulrike: Vorwort, S. 7.

¹² Thomä, Dieter / Henning, Christoph / Mitscherlich-Schönherr, Olivia (Hrsgg.): Glück, S. 2.

¹³ Thomä, Dieter / Henning, Christoph / Mitscherlich-Schönherr, Olivia (Hrsgg.): Glück, S. 5.

jedoch erst im Jenseits, in der ewigen Gemeinschaft mit Gott erfüllt werden. Somit handelt es sich, wie vorweggenommen, um einen theologischen Begriff, der zwar nicht Teil der Alltagssprache ist, aber der sich meist hinter gängigen Vorstellungen vom „Glück“ verbirgt.

Es kann nun erwartet werden, dass sich sehr unterschiedliche Forschungsergebnisse zum Wesen der menschlichen Seele finden lassen. Jene Unterschiede lassen sich unter anderem auf die zeitlichen Umstände, die Kultur und die jeweilige Lebenserfahrung des Forschers zurückführen. Dabei werden sich auch Gemeinsamkeiten der Modelle feststellen lassen, kann doch als erwiesen gelten, dass sich die menschlichen Bedürfnisse trotz zeitlicher und kultureller Differenzen ähneln. Wenn sich allerdings Modelle finden, deren Gemeinsamkeiten über leichte Ähnlichkeiten hinausgehen, obwohl kein Kontakt zwischen den jeweiligen Psychologen bestand, kann nicht mehr glaubhaft von höchst individuellen Ideen von der menschlichen Seele gesprochen werden, die sich aus der Erfahrungswelt desjenigen ergeben, der sich wissenschaftlich mit der Seele auseinandersetzt.

Genau dieser Umstand trifft auf Augustinus und Sigmund Freud zu. Beide trennen etwa 1500 Jahre, eine Entfernung von mehreren tausend Kilometern, kulturelle Differenzen sowie ihre nahezu gegensätzliche Sicht auf die Metaphysik im Allgemeinen. Somit verwundert es auch nicht, dass keine Belege dafür zu finden sind, dass Sigmund Freud die Werke des Kirchenvaters Augustinus rezipierte und diese in seinen Ausführungen bedachte. Man könnte fast sagen, dass zwei Menschen kaum weiter auf so verschiedene Weisen voneinander entfernt waren, als es auf die beiden zutrifft. Und dennoch zeichnen ihre Forschungsergebnisse ein völlig anderes Bild. Ich werde im Folgenden die systematisch-theologische These vertreten, dass der Mensch als ein ungleiches Abbild Gottes, wie es sich aus Genesis 2 ergibt, über eine der Trinität nachgebildete Seele verfügt, die es ihm gestattet, das seit dem Sündenfall (Gen. 3) verborgene Wissen von Gott durch die Introspektion in sich selbst zu finden. So kann der Mensch bereits im Diesseits seinem Ursprung und dem Quell der Glückseligkeit näher kommen, auch wenn er diesen vollumfänglich erst im Jenseits erfahren kann. Das Reich Gottes und damit die unverbrüchliche Zusage Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen wurden im Leben und in der Auferstehung Jesu Christi offenbar. Dass diese Zusage den Menschen jedoch nicht zur Gemeinschaft zwingt, sondern sie nur anbietet, wird ebenso deutlich. Darüber hinaus hebt Augustinus immer wieder hervor, dass die Offenbarung durch den Sohn Gottes zwar eindeutig und eine für den Menschen verständliche Botschaft Gottes war, dass es sich hierbei aber offensichtlich nicht um die einzige Möglichkeit der Gotteserkenntnis handelt. Er betont, dass auch die Platoniker, die vor der Inkarnation des Sohnes lebten, nur wenige ihrer Ansichten

hätten ändern müssen, um selbst Christen zu sein.¹⁴ Ihre Erkenntnis kann daher nicht durch die Offenbarung des Sohnes gestiftet worden sein, sondern muss eine andere Ursache haben. Ein Wirken des Heiligen Geistes in den Philosophen kann hier jedoch angenommen werden und äußert sich in der bedingungslosen Liebe zur Weisheit (und zur Welt), die die Philosophen auszeichnet.

Ich werde argumentieren, dass dies all denjenigen gelingen wird, deren Leben durch die Liebe und die Wahrheit bestimmt ist. Joh. 14, 6 ist hier ganz wörtlich zu verstehen: Jesus Christus selbst lebte beides, die Liebe und die Wahrheit, die nur für den Menschen in seinem begrenzten sprachlichen Ausdruck unterschiedliche Begriffe darstellen. In Gott sind sie eins und sind das ewige Glück, nach dem der Mensch so unaufhaltsam strebt. Daher sucht der Mensch nach Erkenntnis und nach der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Diese Argumentation schließt mit ein, dass beide Begriffe universal betrachtet werden. Sie dürfen nicht allein als theologische Begriffe verstanden werden, sondern als ein Streben nach Liebe und Wahrheit, ohne dass sich daran eine christliche Gottesvorstellung knüpft. Auch selbst erklärten Atheisten lässt sich ein Interesse an Erkenntnis und der Wahrheit unterstellen. Der Mensch sucht nach Ursachen und Zusammenhängen so lange er lebt. Gleichzeitig quält ihn die Ungewissheit und somit ein Mangel an Erkenntnis so sehr, dass er Themen wie den Tod, der sich einer umfassenden Erforschung entzieht, zu meiden versucht. Zugleich beendet der Tod die zwischenmenschlichen Beziehungen in ihrer derzeitigen Form. Auch ein generelles Interesse an anderen Menschen und an der Gemeinschaft mit dem anderen lässt sich hier feststellen, auch wenn damit nicht gemeint ist, dass der Mensch anderen ausschließlich mit Liebe begegnet. Sofern er jedoch aus der Liebe lebt, wird er seiner wahren Natur wieder ähnlicher und die Sünde wirkt weniger stark in ihm. Genauso entfernt sich der Mensch von dieser wahren Natur, sofern er den anderen geringschätzt oder ihm sogar Gewalt antut. Wenn der Mensch also die Wahrheit und die Liebe sucht, so wird dadurch deutlich, dass nicht nur Gott die Gemeinschaft mit dem Menschen anbietet, sondern, dass der Mensch selbst diese Gemeinschaft sucht, indem er die Wahrheit und die Liebe, die Gott ist, sucht.

Um die Richtigkeit der These aufzuzeigen, werde ich in der vorliegenden Arbeit herausstellen, dass Augustinus und Sigmund Freud trotz der genannten Differenzen Ergebnisse hervorbrachten, die echte Analogien aufweisen, welche sich anders kaum erklären lassen. Dabei muss natürlich bedacht werden, dass sich auch Unterschiede finden lassen, die sich allerdings

¹⁴ Aug.: De ver.rel., 4, 7, 23: Ita si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis Christiane fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.

vor allem aus Freuds selbst erklärtem Atheismus ergeben, welcher ihm die Einbeziehung theologischer Erkenntnisse versperrte. So geht Freud beispielsweise, wie an späterer Stelle zu zeigen ist, nicht von einer ursprünglichen und einer später durch den Sündenfall veränderten Natur des Menschen aus, sondern hält die Psyche für eine sich kaum wandelnde Entität. Es ist nur folgerichtig, dass er unter diesen Voraussetzungen die menschliche Seele und ihre Möglichkeiten anders betrachtet als dies Augustinus möglich war. Auch ergeben sich aus den eben beschriebenen, unterschiedlichen Ausgangsvoraussetzungen von einander abweichende Begriffe. Die begrifflichen Unterschiede sind jedoch zu vernachlässigen, da die den Begriffen zugrunde liegenden Definitionen meist dennoch übereinstimmen, sodass ganz offenbar das Gleiche gemeint wurde.

Eine derartige Untersuchung wie die vorliegende lässt sich bisher nicht finden. Der folgende Forschungsstand ist daher auf Werke beschränkt, die sich zumindest mit einzelnen Aspekten der hier vorgebrachten These auseinandersetzen.

Im Anschluss an den Forschungsstand findet sich zunächst eine Schilderung der Trinitätslehre, ihrer Entwicklung und der aktuelle Stand der Forschung auf diesem Gebiet. Da die Trinität als Grundlage für die Entstehung und Beschaffenheit der menschlichen Seele zu sehen ist, erfolgt ihre Beschreibung noch vor dem Kapitel über Augustinus.

In diesem werden Augustinus' Biographie, sein Verständnis von der Trinität sowie seine Gedanken zur menschlichen Seele dargestellt. Dabei werden sowohl die Trinität als auch die menschliche Seele zuerst insgesamt in den Blick genommen, bevor eine Schilderung der drei trinitarischen Personen bzw. der seelischen Funktionen / Instanzen erfolgt. Die sprachliche Unterscheidung der jeweils drei wird zum besseren Verständnis durchgeführt, obwohl sie nicht den realen Gegebenheiten entspricht, da es kaum gelingen kann, die drei als Einheit ohne vorherige sprachliche, und somit künstliche, Trennung einordnen zu können.

Im fünften Kapitel wird Sigmund Freuds Biographie, eine Kurzfassung der wichtigsten Ergebnisse der Psychoanalyse sowie eine Beschreibung des Freudschen Seelenmodells vorgestellt. Dabei werden nicht nur die drei seelischen Instanzen, sondern auch die für das Zusammenspiel der Instanzen wichtigen Bewusstseinsformen sowie das Triebssystem in den Blick genommen. Auch hier folgt auf eine Beschreibung der Seele als gesamte Entität eine Schilderung des Triebsystems mit den beiden Haupttrieben Eros und Thanatos sowie der Bewusstseinsformen des Bewussten, Vorbewussten und Unbewussten, bevor die drei Instanzen Es, Ich und Über-Ich in den Blick genommen werden.

Schließlich werden beide Darstellungen des jeweiligen seelischen Modells miteinander verglichen. Dabei werde ich argumentieren, dass die sich ergebenden Unterschiede vor allem

mit den unterschiedlichen Vorstellungen von der Entstehung und Entwicklung des Menschen zusammenhängen. Daher findet sich zu Beginn des Vergleichs eine Beschreibung der jeweiligen Vorstellung von der menschlichen Genese. Darauf folgt ein Vergleich des seelischen Modells, bei dem nicht nur die seelischen Modelle miteinander verglichen werden, sondern auch die den seelischen Instanzen bei Augustinus am meisten entsprechenden trinitarischen Personen. Es werden hier der Vater mit dem Gedächtnis und dem Über-Ich, der Sohn mit der Einsicht und dem Ich sowie der Heilige Geist mit dem Willen bzw. der Liebe und dem Es verglichen. Ziel ist es, anhand der die Unterschiede überwiegenden Gemeinsamkeiten die Richtigkeit der eingangs genannten These zu bestätigen. Diese Gemeinsamkeiten finden sich nicht nur in Bezug auf die Seelenmodelle, sondern auch in Bezug auf die Vorstellungen von der Glückseligkeit des Menschen, jenen Zustand, in dem der Mensch nichts mehr wünscht und in vollkommener Zufriedenheit jeglicher durch die Sünde hervorgerufene Gefühle wie Angst, Gier und Selbstüberschätzung entbehrt. Es erfolgt daher eine Beschreibung dieses Zustandes sowie der Möglichkeiten zu dessen Erreichung, die von Augustinus und Sigmund Freud genannt werden.

In einem abschließenden Fazit findet sich die Zusammenfassung der Ergebnisse sowie ein kurzer Ausblick auf weitere, hier nicht näher in den Blick genommene, aber durchaus sinnvoll vergleichbare Aspekte des augustinischen Verständnisses von der Seele und der Trinität sowie der Psychoanalyse Sigmund Freuds, welche die These von einem intuitiven Wissen des Menschen von sich selbst und seinem Urgrund weiter stützen können.

2. Forschungsstand

Bisher fehlen Veröffentlichungen, in denen ein direkter Vergleich des Seelenmodells bei Augustinus und des Instanzenmodells Sigmund Freuds vorgestellt wird. Generell fehlen Publikationen, die sich explizit einem irgendwie gearteten Vergleich zwischen Augustinus und Sigmund Freud widmen. Das mag damit zusammenhängen, dass Augustinus Freud nicht gekannt haben kann und dieser wiederum wenig Verständnis für die Theologie aufbrachte und sich stattdessen als Atheist darstellte, wie im Folgenden noch gezeigt wird.

Dies führt dazu, dass sich aktuell nur indirekte Verbindungen zwischen beiden Autoren ergeben, da Augustinus und Sigmund Freud beispielsweise beide in den gleichen Überblickswerken zur Entwicklung der Anthropologie aufgeführt werden. So zum Beispiel bei Kendziora (2015) und Pleger (2013). Beide Autoren greifen Beschreibungen der menschlichen Seele auf und widmen daher auch Augustinus und Sigmund Freud Kapitel in ihren Werken. Eine direkte Verbindung zwischen den beiden wird allerdings nicht hergestellt. So beschreibt beispielsweise Pleger Augustinus' Sicht auf die Seele, die einerseits durch die machtvoll wirkende Erbsünde bedroht ist und andererseits durch die freie Gnadenwahl Gottes immer wieder die Möglichkeit zur Errettung erhält.¹⁵ Im später folgenden Kapitel widmet sich der Autor dann Freuds Theorie zur Entwicklung des Ichs und den Möglichkeiten der „Ichstärkung“ im Vergleich zu den anderen beiden Instanzen.¹⁶

Andere Autoren sind bemüht, die Synergieeffekte einer interdisziplinären Forschung aufzuzeigen und konzentrieren sich dabei vor allem in Anlehnung an Oskar Pfister auf die Nutzbarmachung der Psychoanalyse für die Praktische Theologie. Auch in diesen Werken werden Augustinus und Sigmund Freud selbst nicht verglichen, vielmehr handelt es sich um eine Beschreibung der Gemeinsamkeiten von Psychoanalyse und Seelsorge. Dies findet sich unter anderem bei Noth (2010) und Müller (2006).

Noth (2010) beschreibt in ihrem Werk „Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalysezepktion in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA“ die Bedeutung der von Sigmund Freud entwickelten Psychoanalyse für die Theologie. Dabei stellt sie, ebenso wie die beiden anderen Autoren, heraus, dass es vor allem die Praktische Theologie ist, die bemüht ist, die Erkenntnisse der psychoanalytischen Forschung für die Theologie nutzbar zu machen. Die Systematische Theologie, so Noth, habe die Psychoanalyse hingegen

¹⁵ Pleger, Wolfgang: Handbuch der Anthropologie, S. 42-48.

¹⁶ Pleger, Wolfgang: Handbuch der Anthropologie, S. 170-179.

weitestgehend ignoriert.¹⁷ Noth sieht den Anfang dieses interdisziplinären Austausches im Kontakt zwischen Sigmund Freud und dem Theologen Oskar Pfister. Beide standen etwa 30 Jahre in regem Austausch und führten einen von „einer herzlichen und freundschaftlichen Zuneigung“ geprägten Briefwechsel. Auch die Veröffentlichung von „Die Zukunft einer Illusion“ als religionskritische Schrift Freuds habe der Freundschaft der beiden keinen Abbruch getan, sodass diese bis zum Tod Freuds 1939 erhalten blieb.¹⁸ Noth zeigt Pfisters Begeisterung für die Psychoanalyse als neue Methode, die Seele psychisch erkrankter Menschen zu retten,¹⁹ ebenso auf wie Freuds Offenheit zum Dialog mit anderen Disziplinen. Dabei bezieht sie sich vor allem auf Freuds Äußerungen zur Laienanalyse, in denen dieser klarstellt, dass die Psychoanalyse ein neutrales Instrument zur Analyse und Heilung psychisch Kranker darstelle, die weder allein der Medizin zuzurechnen noch als religiös zu bezeichnen sei.²⁰ Damit war eine Basis für den weiteren Austausch geschaffen, sodass trotz zum Teil deutlicher Differenzen in Bezug auf die Theorien, aber auch die Ausübung der Psychoanalyse die freundschaftliche Beziehung zwischen Pfister und Freud bestehen blieb.²¹ Noth erläutert, dass Pfister diesen Umstand auch darin begründet sehe, dass die evangelische Kirche im Gegensatz zur katholischen Kirche nicht die gleichen Denkverbote kenne und somit einer neuen wissenschaftlichen Disziplin wie der Psychoanalyse offener gegenüber treten könne.²² Im weiteren Verlauf geht die Autorin auf die Entwicklung des Austausches zwischen der Praktischen Theologie und der Psychoanalyse ein und stellt immer wieder heraus, dass die Praktische Theologie die Ergebnisse der Psychoanalyse nicht unkritisch übernehme, sondern diese prüfe und selbstständig weiterentwickle.²³

Neben Noth (2010) erkennt auch Müller (2006) Parallelen und Anknüpfungspunkte zwischen der Philosophie²⁴ und der Theologie. Dabei sieht Müller die Rolle Freuds jedoch deutlich kritischer, als dies Noth offenbar tut. Müller konstatiert zunächst, dass die Philosophie selbst eine Bereicherung für die Theologie darstelle, da sie Fragen aufwerfe, die zu neuen Perspektiven auf das bisher Vorausgesetzte führten.²⁵ Er ergänzt, dass dies gerade für das Christentum von großer Bedeutung sei, da es sich hierbei um eine Religion handle, die sich

¹⁷ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 30.

¹⁸ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 59ff.

¹⁹ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 71.

²⁰ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 76.

²¹ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 97, 102.

²² Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 135f.

²³ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 375.

²⁴ Sigmund Freud wird nicht nur von Müller (2006), sondern auch von Hinterhuber (2001) als Philosoph bezeichnet, da ihn ein nicht nachlassendes Streben nach Erkenntnis und somit die Liebe zur Weisheit auszeichne. (Vgl.: Hinterhuber, Hartmann: Die Seele, S. 144.)

²⁵ Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken, S. 1.

zwar nicht zwangsläufig aus der Vernunft ergebe, die in ihrer Theologie den Erkenntnissen der Vernunft jedoch nicht widersprechen dürfe.²⁶ Müller sieht Augustinus als einen Theologen, der die Philosophie sehr schätzte und somit Toleranz und Offenheit gegenüber anderen Disziplinen offenbarte, was Müller vor allem anhand Augustinus' Lob für Cicero zeigt. Dabei sei Augustinus jedoch nicht zu einer Klärung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie gelangt, sodass sich Vertreter beider Disziplinen in der Folgezeit zum Teil auch mit offener Ablehnung begegneten anstatt in einen gemeinsamen Dialog einzutreten.²⁷ Augustinus selbst habe jedoch klare Verbindungen aufgezeigt, sodass beispielsweise die Sprachphilosophie in der Theologie gründe, was sich aus dem Umstand ergebe, dass Christus als Gottes Wort beschrieben wird. Er ist das lebendige Wort, das zu den Menschen spricht und Gottes Herrschaft über die Welt offenbart. Ein solches Wissen von Gott, so Müller, habe Augustinus auch im Inneren des Menschen entdeckt:

„Inneres Wort‘ meint dabei eine artikulierte Einsicht und fungiert als die Möglichkeit des entsprechenden äußeren Wortes. Der Prozess der Wortbildung wird dabei als ein Zeugen und Gebären gefasst, und das nutzt Augustinus, um diesen Prozess zusammenzuschauen mit der Zeugung des göttlichen WORTES durch den VATER.“²⁸

Müller merkt hier kritisch an, dass Augustinus' Philosophie dahingehend problematisch zu sehen sei, da die Existenz des inneren Wortes die Bedeutsamkeit des Lebens als solches in Frage stelle. Anders ausgedrückt lasse Augustinus offen, ob die im Leben gemachten Erfahrungen überhaupt relevant sein können, wenn das Wissen von Gott lediglich als inneres Wort gefunden werden kann und alles Leben somit als ein Suchen dieses von Beginn an vorhandenen Wortes darstellt.²⁹ Eine Verbindung zwischen Augustinus und Sigmund Freud stellt Müller wie auch die zuvor genannten Autoren nicht her, er entfernt sich stattdessen von einem direkten Vergleich der beiden, indem er Freuds psychoanalytische Erkenntnisse erläutert, dabei allerdings lediglich jene Aspekte näher betrachtet, in denen Freud die Religion als Zwangsneurose abtut. So ist es nicht verwunderlich, dass Müller Freud vor allem kritisiert und seine Thesen eher als Hemmnis für einen Dialog zwischen Theologie und der der Philosophie zuzuordnenden Psychoanalyse betrachtet.³⁰ Müller ist daher bemüht, Freuds Religionskritik zu entkräften, indem er beispielsweise nachzuweisen versucht, dass Freud das

²⁶ Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken, S. 3.

²⁷ Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken, S. 36f.

²⁸ Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken, S. 98.

²⁹ Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken, S. 100.

³⁰ Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken, S. 277, 280, 282.

Konzept „Religion“ als solches nicht habe verstehen können, was sich unter anderem daran zeige, dass Freud selbst zugibt, nicht zu wissen, wie er „Mutterreligionen“ einzuordnen habe.³¹ Die Psychoanalyse selbst wird von ihren Vertretern zwar immer wieder als eine dem interdisziplinären Austausch offene Wissenschaft präsentiert, allerdings führt dies in den meisten Fällen nicht zu einem ernsthaften Austausch mit der Theologie. So stellt Leuzinger-Bohleber (2014) einerseits fest, „[dass die] intensiven Beobachtungen mit einzelnen Patienten in Psychoanalysen und psychoanalytischen Theorien nach wie vor Ausgangs- und Orientierungspunkt für ihre theoretischen Überlegungen“ darstellen, aber dennoch die „Offenheit gegenüber der ‚nichtpsychoanalytischen wissenschaftlichen Fachwelt‘ nicht vernachlässigt werden dürfe.“³² Dass die Theologie hier aber nicht gemeint ist, zeigt andererseits nicht nur der Umstand, dass sie nicht erwähnt wird, sondern vor allem die gewählte Wortwahl bei Leuzinger-Bohlebers Erläuterung der von ihr geforderten offenen, forschenden Grundhaltung, „die ihn [den Forschenden] immer auch skeptisch und ‚ungläubig‘ gegenüber von Wahrnehmungen, Überzeugungen und Konzeptionalisierungen in seiner Supervisionsgruppe sowie in der psychoanalytischen Community ganz allgemein macht.“³³ Der ideale Psychoanalytiker muss demnach „ungläubig“ bleiben und muss seine Thesen immer wieder hinterfragen. Ein festes Vertrauen auf den einen Gott als bleibende Konstante fehlt dem Weltbild der Autorin offensichtlich. So ist es nicht verwunderlich, dass sie zwar eine Offenheit Freuds anderen Disziplinen gegenüber konstatiert, darunter allerdings vor allem die Naturwissenschaften und andere Geisteswissenschaften wie die Soziologie, nicht aber die Theologie, versteht.³⁴ Es fehlt hier eine klare Stellungnahme dazu, ob damit ein Dialog mit der Theologie aus Sicht Leuzinger-Bohlebers ausgeschlossen wäre oder ob es sich lediglich um ein Versäumnis handelt.

Neben Leuzinger-Bohleber (2014) hebt auch Mertens (2014) Freuds Interesse an anderen Disziplinen hervor und geht so weit, zu behaupten, dass kein menschliches Thema ohne Rückgriff auf die Psychoanalyse umfassend erforscht werden könne.³⁵ Mertens erkennt in diesem Zusammenhang an, dass die Psychoanalyse „permanent reflexionsbedürftig“ sei und mit den verschiedensten Disziplinen in engem Austausch stehe, unter anderem auch mit der Theologie.³⁶ Dabei muss allerdings bedacht werden, dass Mertens die Psychoanalyse klar als

³¹ Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken, S. 283.

³² Leuzinger-Bohleber, Marianne/ Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 21f.

³³ Leuzinger-Bohleber, Marianne/ Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 23f.

³⁴ Leuzinger-Bohleber, Marianne/ Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 27f.

³⁵ Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert, S. 13.

³⁶ Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert, S. 25, 29f.

eine der Aufklärung verpflichtete Wissenschaft versteht, um den Menschen von dem Leid der Vergangenheit zu befreien, wie es der Theologie offenbar nicht gelungen ist:

„Denn aus psychoanalytischer Sicht ist vor allem eine Befreiung von den Schatten der Vergangenheit notwendig, die in Form von Ängsten, einschüchternden Verboten, kindlichen Riesenerwartungen, überhöhten und unrealistischen Selbstbildern, zur Sucht gewordenen Gewohnheiten, nicht nur unsere Handlungsfreiheit und unser Erleben in der Gegenwart auf neurotische Weise einengen, sondern auch den Umgang mit uns selbst und mit anderen Menschen schwierig werden lassen.“³⁷

Mertens versucht hier seine Nähe zu Freud hervorzuheben, indem er auch dessen Schwierigkeiten mit der Theologie hervorhebt, die er an Freuds Gottesbild festmacht. So habe Freud selbst nie einen echten Zugang zum liebenden Gott gefunden, was der Autor auf „Mängel“ in der frühen Mutterbeziehung zurückführt.³⁸ Genau wie Freud erkennt auch Mertens beispielsweise die Trinitätslehre nicht an und hält sie für eine „Projektion“. Religion als solche ist er nur dann gewillt anzuerkennen, wenn sie dem Menschen eine spirituelle Rückbesinnung auf sich selbst ermöglicht, wie es, so der Autor, beispielsweise der Buddhismus tut.³⁹ Eine Existenz Gottes unabhängig von der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse sieht Mertens nicht, sodass sich auch hier kein Vergleich der Theorien Augustinus‘ und Sigmund Freuds findet, sondern lediglich Überschneidungspunkte zwischen Psychoanalyse und Theologie aufgezeigt werden.

Demgegenüber finden sich zahlreiche Werke, die zwar keinen Vergleich vornehmen, aber sich intensiv mit Augustinus‘ Biographie sowie seinem Trinitäts- und Seelenverständnis oder Sigmund Freuds Biographie sowie der Psychoanalyse auseinandersetzen. Im Folgenden werden einzelne Publikationen zu den genannten Aspekten kurz vorgestellt.

Eine umfangreiche Biographie Augustinus‘ findet sich vor allem bei Fuhrer (2004). Die Autorin beschreibt Augustinus‘ Leben im Kontext der Spätantike, geht auf philosophische Einflüsse ein und liefert einen zusammenfassenden Überblick über die wichtigsten Werke des Kirchenvaters. O‘ Donnell (2001) hebt in seinem Aufsatz über Augustinus vor allem dessen religiöse Entwicklung hervor und beschreibt, dass Augustinus zunächst nur durch seine Mutter unter dem Einfluss des Christentums gestanden, sich aber vorerst eher zur Philosophie hingezogen gefühlt habe.⁴⁰

³⁷ Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert, S. 36.

³⁸ Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert, S. 186ff.

³⁹ Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert, S. 194ff, 201.

⁴⁰ O‘Donnell, James: Augustine: his time and lives, S. 8.

Auch Schindler (1979) hebt Augustinus' Interesse an der Philosophie hervor und betont, es sei das Studium Ciceros gewesen, das Augustinus dazu verleitet habe, nach der „wahren Weisheit“ zu suchen, die er zunächst bei den Manichäern zu finden glaubte.⁴¹

Den Einfluss der Manichäer auf den Kirchenvater zeigt auch BeDuhn (2013) auf. Augustinus habe eine lange Übergangszeit vom manichäischen zum katholischen Christentum erlebt, so der Autor. Dies begründet er mit der Tatsache, dass Augustinus mit vielen Manichäern befreundet gewesen sei. Dies habe aber nicht verhindern können, dass sich Augustinus schlussendlich von den Manichäern abgewandt habe, weil er den Eindruck gehabt habe, der Erkenntnisgewinn der Manichäer durch eine wortgetreue Auslegung der Schriften Manis sei weniger philosophisch als er zunächst angenommen hatte. Daher habe Augustinus auch versucht, seine manichäischen Freunde vom katholischen Christentum zu überzeugen.⁴² Weitere Autoren, die den Einfluss der Manichäer auf Augustinus aufzeigen, sind unter anderem Fuhrer (2013), Gardner (2013), Hoffmann (2013) und van Oort (2013).

Neben den Manichäern beeinflussten Augustinus auch die Anhänger des Pelagius und die Donatisten.

Kessler (1999) stellt in seinem Werk den Pelagianismus dar und hebt besonders hervor, dass Pelagius es zumindest theoretisch für möglich hielt, ohne Erbsünde zu leben, wenn der Mensch nur genügend gute Werke vollbrachte.⁴³ Diese These muss zwangsläufig Augustinus widersprechen, der immer wieder verdeutlicht, wie sehr der Mensch auf die göttliche Gnade angewiesen ist, um sein Seelenheil zu erreichen.

Weit gefährlicher als den Pelagianismus, der nur eine christliche Minderheit für sich begeistern konnte, stellen die Biographen den Donatismus als Gegenströmung zur katholischen Kirche dar. Hogrefe (2009) zeigt auf, dass zu Zeiten Augustinus' vor allem ländliche Gemeinden oft nicht über einen katholischen, sondern über einen donatistischen Priester verfügten, da die katholische Kirche nicht genügend Priester entsenden konnte. Schon allein aus diesem Grund, so der Autor, sei es zu Gesprächen mit den Donatisten gekommen, an denen auch Augustinus beteiligt gewesen sein soll. Zu Einigungen habe man es jedoch nicht bringen können, da die Donatisten das Scheitern der Gespräche provoziert hätten, indem sie echte Verhandlungen mit den „Unreinen“ – so bezeichneten sie die Priester der katholischen Kirche, die nicht als Märtyrer gefoltert worden waren und sich damit aus Sicht der Donatisten auch nicht als wahre Diener Christi erwiesen hatten – verweigerten.⁴⁴

⁴¹ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 646ff.

⁴² BeDuhn, Jason David: „Not to Depart from Christ“, S. 1f, 5, 18.

⁴³ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 20.

⁴⁴ Hogrefe, Arne: Umstrittene Vergangenheit, S. 28ff.

Tholen (2010) hebt in ihrem Werk die Schwierigkeiten hervor, die Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten begleiteten. Sie vertritt die These, dass es vor allem die Heilsunsicherheit gewesen sei, die viele Menschen der damaligen Zeit Vertrauen in die Donatisten setzen ließ, da diese durch den erlittenen Schmerz die Existenz des von ihnen verkündeten Gottes wahrscheinlicher erscheinen ließen.⁴⁵ Augustinus habe daher vor allem an den Donatisten kritisiert, sie hätten sich als die wahren Heilsmittler aufgespielt, obwohl ihnen diese Rolle nicht zustehe, da nur Jesus Christus diesen Titel tragen könne, während alle anderen Menschen durch die Belastung der Erbsünde nicht als Heilsmittler verstanden werden könnten.⁴⁶

Neben der Biographie wird auch das Trinitätsverständnis Augustinus' von zahlreichen Autoren in den Blick genommen. So beispielsweise von Schindler (1965), der herausstellt, Augustinus sei der Meinung gewesen, die christliche Glaubenslehre bereits in heidnischen Büchern der Philosophen gefunden zu haben.⁴⁷ Augustinus hatte die Ansicht vertreten, dass nur die Weisheit selbst glücklich machen könne und dass man diese ausschließlich in Gott finde.⁴⁸ Der Autor erläutert die verschiedenen Quellen, in denen Augustinus seine Trinitätslehre entfaltet und hebt in Bezug auf diese vor allem die Rolle des Sohnes als Wort Gottes und somit als direkten Heilsmittler hervor.⁴⁹

Thom (2012) beschreibt das sich entwickelnde Verständnis der Trinitätslehre. Er geht dabei unter anderem auch auf die Problematik ein, die Einheit Gottes zu wahren, aber die trinitarischen Personen als tatsächlich unterschiedlich (trotz gleicher Substanz) wahrzunehmen.⁵⁰

Schmaus (1927) stellt Augustinus als einen innerlich zwischen der Philosophie und der Theologie immer wieder hin- und hergerissenen Charakter dar. Dabei, so Schmaus, siege jedoch immer wieder „der der Heilsgeschichte antwortende Glaube des Theologen“.⁵¹ In Bezug auf die Trinität betone Augustinus die Einheit deutlich stärker als die Kappadozier, so Schmaus und nutze den Begriff der Relation, um dennoch die Unterschiede der trinitarischen Personen aufzuzeigen.⁵²

⁴⁵ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 395f.

⁴⁶ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 398.

⁴⁷ Schindler, Alfred: Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, S. 13.

⁴⁸ Schindler, Alfred: Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, S. 15.

⁴⁹ Schindler, Alfred: Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, S. 86ff.

⁵⁰ Thom, Paul: The Logic of The Trinity, S. 24f.

⁵¹ Schmaus, Michael: Die Psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, S. VIII.

⁵² Schmaus, Michael: Die Psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, S. 113, 137ff.

Kany (2007) skizziert ebenfalls die Trinitätslehre Augustinus' und schildert deren Entwicklung. Dabei äußert er die Vermutung, Augustinus habe die Trinitätslehre vielleicht bereits von den Manichäern gelernt und sei in diesem Kontext das erste Mal mit ihr in Berührung gekommen.⁵³ Über Augustinus' Verständnis von der Seele berichten unter anderem Morgan (1932), Horn (2000), Brachtendorf (2000) und Watson (1906).

Morgan (1932) berichtet, dass der oft behauptete Einfluss der Philosophen Platon und Plotin auf Augustinus überschätzt werde; Augustinus habe vielmehr nach einer allgemeingültigen Wahrheit gesucht und Aspekte derselben in den Theorien verschiedener Philosophen und Theologen gefunden, um sie in seinen eigenen Werken zusammenzuführen.⁵⁴ Die Seele, so Morgan, stellt nach Augustinus das vernünftige Element im Menschen dar.⁵⁵ Dabei seien nicht alle Seelen auf dem gleichen Stand, da sie einen Heilungsprozess durchliefen und erst im Glauben das Element fänden, in dem sie dauerhaft „wohnen“ könnten.⁵⁶ Für Morgan ist Augustinus der erste moderne Psychologe, der die Seele als eine hilfsbedürftige Entität darstelle, die nur durch den „göttlichen Arzt“ geheilt werden könne, das heißt nur in Gott selbst kann die Seele ihr Glück finden und jenen findet sie, wenn sie sich ihrer eigenen Innerlichkeit zuwendet (Introspektion), um dort das ungleiche Abbild Gottes zu finden.⁵⁷ Morgan stellt ausführlich dar, wie Augustinus den Weg zur Gottes- sowie zur Selbsterkenntnis beschreibt und hebt hervor, dass Augustinus die Erkenntnisse der modernen Psychologie erahnt habe.⁵⁸ Moderne Psychologie führt Morgan nicht weiter aus, aber es ist vor allem durch die zeitliche Nähe zur Forschung Sigmund Freuds wahrscheinlich, dass damit auch bzw. vor allem die Arbeiten des Psychoanalytikers gemeint sein könnten. Morgan geht hier leider nicht weiter ins Detail, sodass nicht gesagt werden kann, welche konkreten Aspekte er als „Vorgriffe“ Augustinus' betrachtet und wo er dementsprechend einen Vergleich mit der Psychoanalyse (die er als solche nicht beim Namen nennt!) für fruchtbar hält.

Horn (2000) beschreibt in seinem Aufsatz die „Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus“ inwiefern beispielsweise der Begriff des Selbstbewusstseins bereits von Plotin und Augustinus tangiert, wenn auch nicht verwendet, wurde und wie die beiden Autoren die Selbstwahrnehmung des Menschen beurteilen. Dabei stellt Horn voran, dass sich zwar von Selbstbezüglichkeit, nicht aber von Selbstbewusstsein sprechen ließe, da die Subjektivität noch

⁵³ Kany, Roland: Augustins Trinitätsdenken, S. 409.

⁵⁴ Morgan, James: The Psychological Teaching of St. Augustine, S. 11.

⁵⁵ Morgan, James: The Psychological Teaching of St. Augustine, S. 17.

⁵⁶ Morgan, James: The Psychological Teaching of St. Augustine, S. 40.

⁵⁷ Morgan, James: The Psychological Teaching of St. Augustine, S. 76.

⁵⁸ Morgan, James: The Psychological Teaching of St. Augustine, S. 141f.

nicht als „Basis des menschlichen Weltverständnisses aufgefasst“ worden sei.⁵⁹ Horn sieht die Darstellung der menschlichen Seele als eine Triade jedoch problematisch, da für ihn unklar bleibt, warum es sich zwangsläufig um eine Dreier- und nicht auch um beispielsweise eine Fünferkette handeln muss. Zudem hebt er hervor, dass die seelischen Fähigkeiten und Akte, die Augustinus beschreibt, selbst zwar zu Personen gehören, selbst aber nicht als Person beschrieben werden können, wie es für die trinitarischen Personen gilt. Unklar bleibt daher für Horn, inwiefern die menschliche Seele der Trinität vor diesem Hintergrund nachgebildet sein kann.⁶⁰

Brachtendorf (2000) stellt dar, inwiefern Augustinus die Theorien der (Neu-)Platoniker für seine Beschreibung der menschlichen Seele nutzte. Brachtendorf kommt zu dem Ergebnis, dass sich auch in „De trinitate“ noch Hinweise auf den Einfluss der (Neu-)Platoniker fänden.⁶¹

Ähnlich äußert sich Watson (1906), der ebenfalls die Trinitätslehre, ebenso wie die Beschreibung der Seele durch Augustinus als von den (Neu-)Platonikern beeinflusst sieht. Er geht im Detail auf das bei Augustinus immer wieder auftauchende „innere Wort“ als angeborenes Wissen des Menschen von Gott ein.⁶²

Biographien Sigmund Freuds finden sich ebenfalls sehr zahlreich. Im Folgenden werden die von Bernfeld (1981), Clark (1981), Lohmann (2006) und Speziale-Bagliacca (2000) verfassten Biographien in den Blick genommen.

Bernfeld (1981) schildert Freuds Jugend sowie sein Aufwachsen unter den Bedingungen des zunehmenden Antisemitismus und der wirtschaftlich prekären Lage der Familie, die ihn und seine Geschwister aber durch ihre Liebe und Zuneigung entschädigt habe.⁶³ Dabei hebt Bernfeld immer wieder hervor, dass Freud schon früh daran dachte, die späteren Biographen zugänglichen Quellen sorgsam auszuwählen, vor allem um zu verhindern, dass man der Psychoanalyse die Wissenschaftlichkeit absprechen könnte.⁶⁴ Bernfeld hebt vor allem auch Aspekte hervor, die vermutlich für die Entwicklung seiner Persönlichkeit als intellektueller, an der Archäologie und dem Wissen über den Menschen interessierten Atheisten von Bedeutung gewesen sind.

Clark (1981) liefert eine sehr umfangreiche, chronologische Biographie Freuds, in der er bemüht ist, alle relevanten Aspekte von Freuds Kindheit bis zur Entwicklung der Psychoanalyse, deren Resonanz in den verschiedenen Bereichen der Welt sowie schließlich

⁵⁹ Horn, Christoph: Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus, S. 84.

⁶⁰ Horn, Christoph: Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus, S. 98.

⁶¹ Brachtendorf, Johannes: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 315.

⁶² Watson, Gerald: St. Augustine and the inner word, S. 83, 91.

⁶³ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 80-89.

⁶⁴ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 9.

Freuds schwere Krebserkrankung und seinen Umzug nach England, wo er 1939 an den Folgen seiner Erkrankung verstarb, aufzuführen.

Speziale-Bagliacca (2000) beschreibt Freuds Biographie vor allem als eine mit der Geschichte der Psychoanalyse verbundene. Vorläufer der Psychologie wie der Magnetismus und der Hypnotismus werden beispielsweise ebenso in den Blick genommen wie die Forschungsergebnisse Charcots und dessen Einfluss auf Freuds Entwicklung der Psychoanalyse.⁶⁵

Die Psychoanalyse, wie sie von Freud entwickelt wurde, ist ebenfalls das Thema zahlreicher Werke. Vor allem die Werke von Leuzinger-Bohleber (2014), List (2014), Mertens (2014) und Noth (2010) können hier als bedeutsam hervorgehoben werden.

Leuzinger-Bohleber (2014) liefert, wie bereits zuvor erläutert, eine umfassende Darstellung der heute noch gültigen Richtlinien und Forschungskriterien für aktuell praktizierende Psychoanalytiker. Sie beschreibt die Psychoanalyse vor allem als eine Wissenschaft, die einerseits die individuelle Lebensgeschichte ihrer Patienten berücksichtigt, aber dabei nicht allgemeingültige Kriterien der Analyse vernachlässigen möchte. So oszilliert die Forschung stets zwischen kollektiver Thesenüberprüfung und individueller Hinterfragung und Neuentwicklung.⁶⁶

List (2014) liefert eine sehr umfangreiche Schilderung der Geschichte der Psychoanalyse, ebenso wie ihrer damaligen und heutigen Forschungsergebnisse und stellt dabei die aktuelle psychoanalytische Arbeit vor.

Mertens (2014) stellt die Interdisziplinarität der Psychoanalyse in den Vordergrund und zeigt auf, wo sich Überschneidungen und daraus resultierende Synergieeffekte für die Behandlung psychisch Kranker ergeben.

Noth (2010) zeigt, wie bereits gezeigt, die Anknüpfungspunkte zwischen der Psychoanalyse und der Praktischen Theologie auf (s.o.). Psychoanalytische Kenntnisse setzt dieses Werk bereits voraus.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass keine Werke gefunden werden konnten, die einen direkten Vergleich zwischen Augustinus und Sigmund Freud, bzw. dem Seelenmodell des Kirchenvaters und dem Instanzenmodell des Vaters der Psychoanalyse vornehmen. Lediglich die interdisziplinäre Zusammenarbeit der Psychoanalyse und der Theologie wird in einigen Werken thematisiert und beurteilt. Davon abgesehen lassen sich, wie gezeigt wurde,

⁶⁵ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 23, 31.

⁶⁶ Leuzinger-Bohleber, Marianne/ Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 19ff.

zahlreiche Publikationen zu den Biographien der beiden sowie Einzelaspekten ihrer Forschung finden.

3. Die Trinitätslehre und ihre historische Entwicklung

3.1 3.1 Biblische Ansätze zur Trinitätslehre

Zunächst einmal stellt sich in Bezug auf die Trinität das Problem, dass die Trinitätslehre sich nicht ohne Weiteres aus der Bibel ergibt. Ritter (2002) beschreibt zunächst, dass es in der Bibel noch keine festgeschriebene „Lehre von der göttlichen ‚Dreifaltigkeit‘“ gibt, diese sich aber aus dem Lesen neutestamentlicher Texte als deren Interpretation schrittweise ergab.⁶⁷ Einige triadische Formeln, die zwar den Vater, den Herrn und den Heiligen Geist nennen, aber deren Verhältnis zu einander nicht konkret bestimmen, finden sich unter anderem in 1. Kor. 12, 3-6; 2. Kor. 13, 13; Mt. 28, 19, während Joh. 16, 26 bereits eine „Verhältnisbestimmung“ vornimmt, indem dort vom „Geist der Wahrheit“ geredet wird, der, vom Vater ausgehend und durch den Sohn gesandt, diesen bezeugt. Es fehlt jedoch eine umfangreichere Textgrundlage, um die Trinitätslehre biblisch eindeutig zu belegen,⁶⁸ was die zahlreichen Streitigkeiten, die zum Teil die dramatischen Folgen wie die Kirchenspaltung in die Kirche Roms und die Ostkirche in Byzanz / Konstantinopel mitverursachten, begründet. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass bisher eine klare Datierung des Schismas sowie ein eindeutig zu identifizierender Ursachenzusammenhang fehlen. Bayer (2005) nennt als mögliche Datierungen 1054, den ersten Kreuzzug (1096-1099) oder aber auch die Plünderung Konstantinopels (1204) durch lateinische Christen. Er identifiziert dabei vor allem rituelle und kulturelle Unterschiede, die zu einer Entfremdung beigetragen haben sollen, wie beispielsweise die Priesterehe oder das Filioque.⁶⁹ Auch Gemeinhardt (2005) stellt die Bedeutung des Filioque-Streits heraus, zeigt aber auf, dass dieser durch machtpolitische Rivalitäten verschärft worden sei.⁷⁰ Auch Avvakumov (2005) erachtet vor allem die Unterschiede des jeweiligen Ritus für die eskalierenden Streitigkeiten verantwortlich und konstatiert, auch der Azymenstreit habe die Differenzen manifestiert und sich auf die Verschärfung des Filioque-Streits ausgewirkt.⁷¹

Problematisch erwiesen sich in diesem Zusammenhang auch die Aussagen über die Gottessohnschaft Christi sowie die „Übertragung des Kyriosnamens nicht nur auf Christus (wie meist), sondern auch auf den Geist (2. Kor. 3, 17)“. Besonders die Stellen aus dem Johannesevangelium, die die Einheit Christi mit dem Vater betonen, können als

⁶⁷ Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 91f.

⁶⁸ Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 92.

⁶⁹ Bayer, Axel: Das sogenannte Schisma von 1054, S. 27f, 33.

⁷⁰ Gemeinhardt, Peter: Der Filioque-Streit zwischen Ost und West, S. 107.

⁷¹ Avvakumov, Georgij: Der Azymenstreit – Konflikte und Polemiken um eine Frage des Ritus, S. 9, 11, 15f, 18.

interpretationsbedürftig beschrieben werden (Joh. 1, 1.14; Joh. 3, 35; Joh. 5, 26; Joh. 10, 30.38; Joh. 14, 9-11.20; Joh. 17, 11), da der jeweils individuelle „Charakter“ von Vater und Sohn als zusammengehörige, aber dennoch unterscheidbare „Personen“ der Trinität hier nicht immer klar wird.⁷² Ritter identifiziert dabei auch noch ein hinzutretendes „pneumatologisches Problem“: Eine klare Definition des Geistes erscheint besonders schwierig, da Gott selbst als „Geist“ bezeichnet wird (Joh. 4, 24), zudem ist es der Geist, der „lebendig“ macht (2. Kor. 3, 6) und der über ein unklares Verhältnis zum Sohn verfügt; zum Teil wird gesagt, dass Christus den Geist empfängt (Joh. 1, 32), dann aber ist er es auch, der den Geist selbst spendet (Joh. 15, 26; Lk. 24, 49) oder es ist der Vater, der „den Geist sendet“ (Joh. 14, 16.26).⁷³

Es kann daher nicht verwundern, dass zahlreiche unterschiedliche Entwürfe einer Trinitätslehre entstanden und teilweise auch schnell wieder zugunsten anderer verworfen wurden. Einigkeit herrschte vor allem in dem Punkt vor, dass es sich bei dem christlichen Glauben um einen Monotheismus handelt, während allerdings zu konstatieren ist, dass gnostische Glaubensrichtungen diesen Monotheismus nicht immer konsequent umsetzten und stattdessen ein „vielstufiges Entwicklungs- und Vermittlungssystem zwischen Gott und Materie, vergleichbar den Zwischenwesen des Mittelplatonismus“ entwickelten.⁷⁴

Aufgrund der sich aus der Gottessohnschaft Jesu Christi ergebenden Schwierigkeiten waren die Theologen der Alten Kirche im Westen sehr bemüht, die Einheit des göttlichen Wesens, das eben nicht in eine beliebige Triade zerfallen sollte, sicherzustellen. So ist es zu erklären, dass einige die „göttliche ‚Monarchie‘“ überbetonten und so zum Beispiel behaupteten, „als ein und derselbe existiere, was Vater und Sohn genannt werde ... je nach dem Wechsel der Zeiten.“ Diese Theorie geht unter anderem auf Sabellius zurück, sodass diese und artverwandte Lehren als „Sabellianismus“ oder auch als „Modalismus“ bezeichnet werden.

Mit der Kanonisierung des Neuen Testaments setzte sich vor allem dessen Sprache in Bezug auf die Trinität durch, sodass Bibelstellen wie Mt. 28, 19 ab diesem Zeitpunkt als normativ gelten konnten. Als bedeutende „Kanons- und Schrifttheologen“ sind hier Irenäus von Lyon, Tertullian und Origenes zu nennen. Besonders Origenes entwickelt erstmals die Beschreibung Gottes als Wesen mit bzw. in drei Hypostasen und verweist auf den Umstand, dass Gott aufgrund seiner Unwandelbarkeit nicht nur heilsgeschichtlich (ökonomisch) als Trinität aufzufassen sei, sondern auch in sich selbst (immanent). Auf diese Weise führte er die Theologie des Irenäus weiter aus, der die Dreifaltigkeit Gottes vor allem in der Heilsgeschichte

⁷² Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 92f.

⁷³ Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 93.

⁷⁴ Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 93.

erkannte, wie es auch der aktuellen Theologie entspricht.⁷⁵ Wanke (2000) führt dazu aus, dass sich Irenäus vor allem mit der Schwierigkeit konfrontiert sah, die gute Schöpfung Gottes gegen die Theologie der Gnostiker zu verteidigen; die ungelöste Theodizee-Frage habe Irenäus vor das Problem gestellt, die Güte und Allmacht Gottes in Anbetracht des Leides zu begründen.⁷⁶ Dies sei Irenäus gelungen, indem er aufzeigte, dass Gott vollkommen sei und die Welt durch die gute Schöpfung Gottes die Chance zur Vervollkommnung erhalten habe. Dadurch sei sie zwar endlich, aber dennoch in sich harmonisch, sofern der Mensch nicht aus freiem Willen das Böse in die Welt bringt.⁷⁷ Gott selbst habe die Welt aus Liebe erschaffen, was der „tiefste theologische Grund, der den Zusammenhang von Kosmologie und Soteriologie gewährleistet.“ Somit verfügt die Schöpfung selbst über eine Offenbarungsfunktion, allerdings ist diese Funktion begrenzt, da die tatsächliche, für den Menschen verständliche Offenbarung durch den Sohn und den Geist erfolge.⁷⁸

Weitere Unstimmigkeiten innerhalb der Gemeinde der christlichen Theologen ergaben sich vor allem aus dem Verhältnis vom Vater zum Sohn. Wie bereits beschrieben, waren es die Arianer, die die Wesenseinheit der beiden leugneten, ein Umstand, der zur Einberufung der Bischofssynode in Nicäa im Jahr 325 durch Konstantin I. führte. Dieses Konzil legte durch die Feststellung der Wesensgleichheit von Vater und Sohn den Grundstein für die weitere Entwicklung der Trinitätslehre.⁷⁹ Das Verhältnis des Geistes zu den anderen beiden Personen der Trinität wurde vor allem auf dem folgenden Konzil in Konstantinopel im Jahr 381 geklärt, auf dem die Wesenseinheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn festgestellt wurde.⁸⁰ Fraglich ist für Ritter (2002), inwieweit Augustinus sowohl das „Dogma von Konstantinopel“ als auch das „Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis“ bekannt waren, bevor er seine, die abendländische Welt prägende Trinitätslehre entwickelte.⁸¹

3.2 Die Ostkirche und ihr Trinitätsverständnis

Konstantinopel gewann unter Konstantin I. „eine führende Rolle als Kirchenzentrum“ und wurde von den damaligen Bewohnern daher sogar als „Neu-Rom“ bezeichnet. Da auf dem Konzil von Nicäa im Jahr 325 auch der Grundsatz gebilligt wurde, dass „die kirchliche

⁷⁵ Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 94.

⁷⁶ Wanke, Daniel: Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon, S. 153f.

⁷⁷ Wanke, Daniel: Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon, S. 155f.

⁷⁸ Wanke, Daniel: Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon, S. 146ff.

⁷⁹ Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 95.

⁸⁰ Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 96.

⁸¹ Ritter, Adolf Martin: Trinität I, S. 97.

Organisation der Verwaltungsstruktur des Reiches folgen“ sollte, wurde nach der Etablierung des Christentums als Staatskirche unter Theodosius I. auf dem Konzil von Konstantinopel 381 beschlossen, dass dem Bischof von Konstantinopel der „Ehrevorrang nach dem Bischof von Rom“ zukommt. Begründet wurde dies damit, dass es sich bei Konstantinopel um „ein neues Rom“ handelt. Dies wurde 451 in Chalkedon bestätigt, sodass unter Justinian fünf Patriarchate anerkannt waren: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Konstantinopel entwickelte sich sehr bald zum „reichsten und mächtigsten Zentrum der christlichen Welt“.⁸² Dass es sich dabei immer mehr zum Konkurrenten Roms entwickeln musste, war relativ schnell absehbar.⁸³ Zu Spaltungen kam es aber vor allem im fünften und sechsten Jahrhundert innerhalb der Ostkirche selbst durch christologische Streitigkeiten. Ein Beispiel stellten hierbei die Nestorianer dar, die das Konzil von Ephesus im Jahr 431 mit der Begründung ablehnten, Maria könne keine Gottesgebärerin sein.⁸⁴ Auch die Doppelnatur Christi wurde durch die Kirche von Ägypten, Armenien und große Teile Syriens abgelehnt, da diese sich als Monophysiten verstanden. Folge dieser Abspaltungen war eine Schwächung des Reiches, aus der sich der Verlust von Provinzen ergab, sodass die Ostkirche eine noch stärkere griechische Prägung erhielt.

Streitigkeiten mit Rom ergaben sich vor allem aus dem Selbstverständnis der katholischen Kirche Roms, aufgrund ihrer „Apostolizität“ den Vorrang gegenüber allen anderen Kirchen zu erhalten, während die Byzantiner diesen Umstand vor allem mit den politischen Realitäten begründeten und somit den scheinbar unveränderbaren Vorrang Roms in Zweifel zogen.⁸⁵

Theologische Unterschiede zeigten sich in einem „Mangel an Systematisierung“ innerhalb der Ostkirche und in deren „sehr hoher Meinung von der Bedeutung der Sprache und von ihrer grundsätzlichen Eignung zur Erfassung der Wahrheit des Evangeliums“, die im Westen weniger stark betont wurde. Meyendorff (1981) fasst dieses Verständnis der Ostkirche wie folgt zusammen:

„Theologie ist demnach die Betrachtung der Wahrheit Gottes, wie sie dem durch Gottes Gnade erleuchteten Menscheng Geist zugänglich wird. Sie besteht sodann im Gebrauch solcher Worte und Begriffe, die diese Wahrheit in einer bestimmten Situation ausdrücken und zugleich mit dem einmaligen Zeugnis der Apostel Christi und den je von der Kirche Christi vertretenen Aussagen, also mit Schrift und Tradition, zusammenstimmen.“⁸⁶

⁸² Meyendorff, John: Byzanz, S. 500.

⁸³ Meyendorff, John: Byzanz, S. 501.

⁸⁴ Meyendorff, John: Byzanz, S. 505f.

⁸⁵ Meyendorff, John: Byzanz, S. 506.

⁸⁶ Meyendorff, John: Byzanz, S. 509.

Dadurch wird die Möglichkeit, die Wahrheit Gottes zumindest eingeschränkt (in einer bestimmten Situation) ausdrücken zu können, besonders hervorgehoben und ein sehr positives Bild von Sprache erzeugt. Dies ist keineswegs selbstverständlich, Augustinus leugnet sogar, wie später gezeigt wird, dass sich Gott in der Sprache darstellen lässt.

Als anerkannte „Zeugen der Wahrheit“ galten den Byzantinern die Bibel, die Synoden, das patristische Schrifttum sowie die Heiligen, denen man „ein prophetisches Amt der Einsicht und Urteilskraft“ zuschrieb, ohne sie in Konkurrenz zu „Konzilen oder Bischöfen“ zu sehen. Es fehlte jedoch ein „formal bestimmbares Wahrheitskriterium“ in der Ostkirche, wie es in Rom durch die Person des Papstes vorlag.⁸⁷

In Bezug auf die Trinität ergaben sich Streitigkeiten zunächst aus der arianischen Lehre, die die Göttlichkeit des Sohnes anzweifelte und der Lehre des Eunomius, nach der eine „Erkenntnis Gottes in seinem Wesen“ möglich sei. Dem widersprachen vor allem Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa mit der These, dass es dem Menschen nur möglich ist, festzustellen, was Gott nicht sei, nicht aber, was er sei. Auch sind Qualitäten wie Unsterblichkeit oder Ewigkeit keine solchen, die von den Menschen verstanden werden können, wie sie in Gott sind, da das Wesen Gottes sich durch völlige Transzendenz auszeichnet. Nur durch die Gnade, bzw. die sogenannte „Energie“ ist eine Gemeinschaft von Gott und Mensch möglich.⁸⁸

Bedeutend für die Ostkirche ist auch ihre starke Betonung der Dreiheit Gottes im Unterschied zur Kirche Roms. So wurde in Byzanz vor allem der Begriff der Hypostase zur Bezeichnung der drei göttlichen Personen gewählt, was den Nachteil mit sich brachte, dass dieser Begriff auch als „Bezeichnung für konkretes Sein“ genutzt wurde und zum Beispiel vom Begriff der „Physis“ (Natur) nicht zu unterscheiden war. Es ergaben sich daher terminologische Erläuterungen des Begriffes, wie die des Basilius: „Hypostasis ist das Wort zur Bezeichnung von Petrus, Johannes oder Jakobus, während Ousia (oder auch Physis) auf den Gattungsbegriff des ‚Menschen‘ zielt.“⁸⁹ Der trinitarische Modalismus wurde damit zwar klar abgelehnt, dafür ließ sich der Vorwurf des Tritheismus auf diese Weise kaum umgehen. Für Byzanz war eine Erfahrbarkeit der Einheit Gottes nicht gegeben, da dies bedeutet hätte, die „Monarchie“ des Vaters erfassen zu können, was dem Menschen nicht möglich ist. Erstmals wurde dann unter dem Patriarchen Photios das „filioque“ mit der Begründung zurückgewiesen, dass jenes eine zeitliche Sendung der Geistesgaben nahe lege, während es sich in Wirklichkeit um einen

⁸⁷ Meyendorff, John: Byzanz, S. 510.

⁸⁸ Meyendorff, John: Byzanz, S. 511.

⁸⁹ Meyendorff, John: Byzanz, S. 512.

„ewigen Ausgang [des Geistes], der allein vom Vater herkomme“, handle.⁹⁰ Der Streit ließ sich jedoch trotz verschiedener Annäherungsversuche nie lösen.

Auch ergaben sich, wie erwähnt, Unstimmigkeiten in Bezug auf die Christologie. Die Nestorianer wurden in Ephesus im Jahr 431 verurteilt, da sie die Existenz zweier „gesonderter Subjekte“ in Christus annahmen und auch „gegen die Monophysiten definierte das große Konzil von Chalkedon 451 Christus als Gott und Mensch, zwei Naturen in einer Hypostasis (oder einem Prosopon) geeint, wobei jede Natur ihre spezifischen Merkmale behält.“⁹¹ Problematisch ist die Definition des Logos jedoch, da dieser als göttliche Hypostase bezeichnet wird, die „das Agens menschlichen Handelns und Erfahrens ist“ und somit eine echte menschliche Natur Christi fraglich bleibt. Dagegen wurde argumentiert, dass die Tatsächliche „Menschlichkeit“ nur in Christi wirklich existiert, nicht aber in der gefallenen Schöpfung – es ist die Sünde, die allein der menschlichen Natur Christi fehlt, da er als Sohn Gottes sich nicht in freier Entscheidung von Gott abwendet, was seine Natur von allen anderen unterscheidet. Auch wurde als Annäherungsversuch an die Monophysiten kurzzeitig das Vorhandensein eines einzigen Willens im Sohn angenommen (Monotheletismus),⁹² jedoch 680 durch den Theologen Maximus Confessor verdammt. Die christologischen Unsicherheiten blieben damit bestehen und lösten sich auch in der Folgezeit nicht völlig.⁹³ Dies zeigte sich auch im umstrittenen Bilderverbot. Begründet wurde das Verbot mit der These, ein Bild Gottes, das als wesensgleich zu bezeichnen wäre, strebe ein eigenes Gott-Sein an und sei deshalb ein Götzenbild. Dagegen äußerte Johannes von Damaskus, dass es gerade die Inkarnation des Sohnes gewesen sei, die Gott in der Person Jesu Christi beschreibbar gemacht hätte.⁹⁴ Schließlich „wurde die malerische Gestaltungskraft als eine Form der Kommunikation des Menschen mit Gott anerkannt und als ein Mittel, die spezifisch christliche Botschaft von der Inkarnation zu verkünden.“⁹⁵

Insgesamt unterscheidet sich die Ostkirche also vorrangig durch ihre Überbetonung der Dreiheit Gottes im Vergleich zur Westkirche, die der Betonung der Einheit des göttlichen Wesens den Vorrang gewährte, sodass die Ostkirche mit dem Vorwurf des Tritheismus zu kämpfen hatte, während die Kirche Roms eine Reduktion der Wesenseinheit auf den Modalismus zu verhindern suchte, ohne dabei die Einheit zu gefährden.

⁹⁰ Meyendorff, John: Byzanz, S. 512.

⁹¹ Meyendorff, John: Byzanz, S. 513.

⁹² Meyendorff, John: Byzanz, S. 514.

⁹³ Meyendorff, John: Byzanz, S. 515.

⁹⁴ Meyendorff, John: Byzanz, S. 516.

⁹⁵ Meyendorff, John: Byzanz, S. 517.

3.3 Die Trinitätslehre heute

Im Folgenden wird ein Einblick in aktuelle Forschungen zur Trinitätslehre gegeben. Dabei werden nur Werke der ehemals als „lateinische“ Christen bezeichneten Theologen, Vertreter der evangelischen sowie der römisch-katholischen Kirche, in den Blick genommen, da auch Augustinus zu dieser Gruppe gezählt werden würde. Eine aktuelle Beschreibung der Trinitätslehre in den orthodoxen Kirchen erfolgt hier nicht.

Als zentrales Glaubensmysterium, wie Rahner (2009) sie beschreibt, ist die Trinität als solche schwer fassbar und lediglich in Annäherungen einer hinreichenden Beschreibung fähig.⁹⁶ Rahner ist dabei bemüht, die Verschiedenheit der drei bei gleichzeitiger „Selbigkeit“ darzustellen; eine dem menschlichen Geist kaum vorstellbare Einheit in Vielheit:

„Diese drei, die voneinander verschieden sind, in und trotz der Selbigkeit ihres göttlichen Wesens, werden Personen genannt, so dass gesagt wird, in dem einen und selben einzigen Gott sind drei Personen zu unterscheiden; dabei ist der ewige Logos, die zweite Person, Gott, insofern und weil sie das eine, volle göttliche Wesen vom Vater empfängt, und der Geist ist Gott, insofern er dasselbe göttliche Wesen vom Vater und vom Sohn in Einheit zusammen mitgeteilt erhält.“⁹⁷

Vater, Sohn und Heiliger Geist sind ein Gott und existieren in Wesenseinheit. Deshalb gesteht Rahner zu, dass der Personenbegriff irreführend sein kann, – ein Problem dessen sich auch Augustinus bewusst ist – da er suggeriert, es handele sich um von einander getrennt agierende Akteure, was jedoch in Bezug auf die Trinität nicht zutreffend ist. Genutzt wird der Personenbegriff jedoch nicht nur von Augustinus, sondern auch von Rahner aufgrund des Fehlens einer passenderen Begrifflichkeit.⁹⁸ Er definiert Personsein als „Selbstbesitz eines Subjekts als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze“.⁹⁹ Dieses Bezogensein ist hier ein natürliches, ewiges, die einzelne Person immer bestimmendes. Jede Person ist nur in der Trinität existent, sie führt kein eigenes, unabhängig losgelöstes Dasein von den beiden anderen, sondern ist ewig auf diese bezogen.

Deutlich zeigt sich hier die Leistung der frühen Theologen, in der Trinität Gottes Oszillieren zwischen Nähe und Ferne, zwischen Offenbarung und Geheimnis sowie Gottes Wesen, das die Liebe ist, die in der Einsamkeit eines abgeschieden existierenden Gottes kaum vorstellbar ist, konzeptionell zu fassen. Rahner spricht in diesem Zusammenhang von der dreifachen

⁹⁶ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 305.

⁹⁷ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 307.

⁹⁸ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 307.

⁹⁹ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 439f.

Zuwendung Gottes zum Menschen durch die Trinität: Während der Vater immer das unbegreifliche, dem (lebenden) Menschen entzogene Geheimnis bleibt, wendet er sich seiner Schöpfung im ewigen Wort, dem Sohn, zu, sodass der Mensch „des göttlichen Lebens zuinnerst teilhaftig wird.“¹⁰⁰ Denn durch den Sohn ist Gott dem Menschen nah:

„Er hat sich in die innerste Mitte unserer Existenz hineingegeben als die Kraft der Erkenntnis und der Liebe, die nur Gottes selber ist und sein kann und die doch uns gegeben ist, damit wir Gott so nahe sein können, dass der unendliche Abstand zwischen Gott und der endlichen Kreatur überbrückt ist und Gott selbst [...] unser ewiger Anteil sein kann.“¹⁰¹

Weiter erläutert Rahner:

„Der Vater gibt sich uns selbst in absoluter Selbstmitteilung durch den Sohn im Heiligen Geist, die Aussagen sind streng zu hören und zu sagen als Aussagen über Gott so, wie er an sich selber ist.“¹⁰²

Gottes Trinität ist demnach Voraussetzung für seine unendliche Liebe zum Menschen, dem Gott trotz dessen Endlichkeit nah sein will, sodass er sich ihm sprachlich offenbart und doch das unnahebare Geheimnis bleibt. Er balanciert damit den scheinbaren Widerspruch zwischen „unendlicher Ferne“ und „absoluter Nähe“¹⁰³ vollkommen aus, löst den Widerspruch in seiner alles umfassenden Einheit auf. Gott bleibt dabei immer die gleiche liebende Einheit, die Liebe selbst, die sich sowohl auf ihn selbst als auch auf den Menschen bezieht. Eine solche Beziehung ist ohne die Annahme zweier in Liebe verbundener Liebender nicht möglich.

Gegenüber dem Menschen leistet Gott ebenso den unbedingten Liebesbeweis, indem er sich selbst auf Zeit in die Zeit begibt, um ganz Mensch zu sein, sich diesem mitzuteilen und sogar für den Menschen am Kreuz zu sterben. Gott verhält sich also trinitätsimmanent als die gleiche bedingungslose Liebe, die er auch seiner Schöpfung zukommen lässt, sodass die ökonomische die immanente Trinität erfahren lässt, wie Rahner es beschreibt.¹⁰⁴ Darum ist es sinnvoll mit Beuttler (2010) die immanente, das heißt innere und die ökonomische, das heißt auf die Welt bezogene Trinität als ineinander verschränkt zu betrachten.¹⁰⁵ Gott als ewiges Wesen ist immer die Liebe und kann sich nicht anders als liebevoll verhalten, wenn diese Liebe sein Wesen nicht nur ausmacht, sondern sein Wesen *ist*. Allerdings muss festgehalten werden, dass in Bezug auf andere Aspekte keine völlige Übereinstimmung von immanenter und ökonomischer Trinität

¹⁰⁰ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 309.

¹⁰¹ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 309.

¹⁰² Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 461.

¹⁰³ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 461.

¹⁰⁴ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 461.

¹⁰⁵ Beuttler, Ulrich: Gott und Raum, S. 135.

angenommen werden kann. So schafft Gott die Welt und den Menschen unter Beteiligung aller drei Personen, sodass es fatal wäre, anzunehmen, der Vater habe auch den Sohn und den Heiligen Geist auf dieselbe Weise geschaffen, was eine Hierarchie innerhalb der göttlichen Personen hervorbringen würde und die Wesenseinheit kaum vorstellbar werden ließe. Diese Wesenseinheit, die Existenz als ein Sein, aus dem alles entspringt, ist grundlegend für die Trinität. Die Beziehung zum Menschen existiert ewig, jedoch nur in Gottes Zusage, während der Mensch selbst diese Beziehung ausschlagen, sie also verändern und sich von Gott abwenden kann. Denn Gott schenkt ihm die Freiheit der Wahl, zu Gott Nein sagen zu können, wie Rahner es ausdrückt.¹⁰⁶ Da dies fatale Folgen für den Menschen, dessen ganzes Sein nach Rahner „auf das heilige Geheimnis“ bzw. auf Gott als den „Grund des Begreifens“ ausgerichtet ist, hätte und Gott „sich liebend verschenken will“, bleibt Gottes Liebe auch für den sich abwendenden Menschen bestehen.¹⁰⁷ Der seine Freiheit absolut setzende Mensch trägt jedoch die Verantwortung für sein Handeln allein und kann so nicht von Gott gerettet werden, ohne Gottes Vergebung, bzw. ohne seine freie Gnade anzunehmen.¹⁰⁸

Auch Dalferth (2010) spricht von „mannigfachen Konkretionen von Gottes Gottsein, z.B. als Vater, Sohn, Erlöser, Geist, Schöpfer, [...]“.¹⁰⁹ Dabei bleibt Gott immer er selbst, ohne sich zu verändern, sodass die Trinität für den Menschen nur im Prozess der Gotteserfahrung deutlich wird, also durch das Schließen von der ökonomischen auf die immanente Trinität, wie es auch Rahner beschreibt: Gott ist „das Ereignis, in dem Gott anhand bestimmter Phänomene durch Gott [...] als Gott für jemanden verständlich wird“.¹¹⁰ Gott tritt somit immer wieder auf unterschiedliche Weise in die Kommunikation mit dem Menschen ein. Dazu nutzt er die Schöpfung, um sich dem Menschen als Gott verständlich zu machen. Auf diese Weise überbrückt er die Ferne der Ewigkeit zum geschaffenen, endlichen Menschen und ist diesem absolut nah, näher als sich der Mensch selbst sein kann.

Dies geschieht nach Jüngel (1980) vor allem, da Gott „als Liebe lebt“.¹¹¹ Die Trinität als „Heilsmysterium“ sieht Jüngel vor allem christologisch begründet: Gott, so Jüngel, definiert sich selbst in Tod und Auferstehung.¹¹² Gott zeigt also vor allem in der Person Jesu Christi, wer er ist, sodass diese eindeutige Offenbarung als Grundlage aller trinitarischen Überlegungen bedacht werden muss: Gott ist die Liebe,

¹⁰⁶ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 452.

¹⁰⁷ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 446f.

¹⁰⁸ Rahner, Karl: Sämtliche Werke, S. 360, 364.

¹⁰⁹ Dalferth, Ingolf: Radikale Theologie, S. 264.

¹¹⁰ Dalferth, Ingolf: Radikale Theologie, S. 271.

¹¹¹ Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, S. 265.

¹¹² Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, S. 267.

„eine inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größere Selbstlosigkeit, bzw. als ein in Freiheit über sich selbst hinausgehendes, sich verströmendes und verschenkendes Selbstverhältnis.“

Diese Liebe ist der „innere Grund“ für die Erschaffung der Welt und des Menschen ex nihilo.¹¹³ Es ist die Liebe, die danach strebt, sich gleich einer Quelle auszubreiten und in ewiger Einheit zu fließen, aber nicht zu zerfließen. Objekt dieser Liebe sind nicht nur die Personen untereinander, sondern auch der Mensch als ungleiches Gegenüber Gottes. Jüngel sieht daher auch eine Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität, gibt jedoch zu bedenken, dass dies nur gelten kann, wenn dadurch nicht die „Freiheit und ungeschuldete Gnade der Selbstmitteilung Gottes“ undenkbar wird.¹¹⁴ Die Liebe Gottes zum Menschen, die sich in seiner Selbstoffenbarung zeigt, geschieht nicht aus einem inneren Zwang, dem Gott unterliegt, sondern aufgrund seiner Gnade, die er dem Menschen als geliebten und gewollten Geschöpf erweist. Dass Gott in Person Jesu Christi dazu in der Lage ist, muss bereits von Anbeginn an als Möglichkeit angelegt sein, so Jüngel:

„Denn das, was ‚ökonomisch‘ in der Menschwerdung geschieht, muss dann ‚immanent‘ bereits ontologisch intendiert oder zumindest doch in der Weise der Ermöglichung des Geschehens wirklich sein, wenn die Hypostase des Sohnes ontologisch so beschaffen ist, dass sie und nur sie Gott in einem Menschen zu offenbaren vermag.“¹¹⁵

Somit geht auch Jüngel, wie bereits beschrieben, mit der genannten Einschränkung von einem Ineinanderfließen von immanenter und ökonomischer Trinität aus. Anders lässt sich auch kaum von einer immanenten Trinität sprechen, ist diese doch keinem Menschen zugänglich ohne ihre ökonomische Vermittlung. Dieses Wesen der immanenten Trinität sieht Jüngel durch die Person (Jüngel nutzt hier statt des Personenbegriffs den griechischen Hypostasenbegriff analog zur Person) bzw. das Wirken des Heiligen Geistes bestimmt: Der Heilige Geist

„dessen Hypostase darin besteht, dass Vater und Sohn sich in Liebe bejahen und als die liebend gegenseitig Angenommenen bei sich selbst ankommen, so dass jeder, indem er den anderen erfährt, jeweils sich selber erfährt.“¹¹⁶

Damit ist der Heilige Geist als eine Art den Vater mit dem Sohn verbindendes Band der Liebe zu verstehen, das die Gemeinschaft der beiden sichert, in der beide zu sich selbst finden in ewiger Übereinstimmung. Trotz ihrer Verschiedenheit sind damit alle drei gleichrangige

¹¹³ Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, S. 270.

¹¹⁴ Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, S. 275.

¹¹⁵ Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, S. 271f.

¹¹⁶ Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, S. 273.

Personen der gleichen Einheit, sodass Gott im absoluten Sinne einfach zu denken ist und polytheistische Vergleiche die Trinität im höchsten Maße verkennen.

Pannenberg (1988) sieht Vorläufer der christlichen Trinität bereits in der jüdischen Tradition, welche die Präexistenz der Weisheit (Prov. 8, 22), des Messias (4. Esra 12, 33) und des Menschensohnes (Hen. 46, 1ff) kennt.¹¹⁷ Vor allem die Weisheit lässt sich nach Pannenberg mit dem Logos vergleichen, obwohl eine Inkarnation des lebendigen Logos Jesus Christus eine spezifisch christliche Auslegung darstellt.¹¹⁸ Damit ist auch der Sohn ewige Person der Trinität, die schon vor ihrer Inkarnation in den Geschöpfen wirksam war,¹¹⁹ und nicht ein in der Zeit geschaffenes und in der Zeit vergehendes Geschöpf des Vaters, sondern durch diesen ewig gezeugt.¹²⁰

Nach Pannenberg findet sich der erste eindeutige Hinweis auf die Trinität Gottes in der Taufformel (Mt. 18, 19),¹²¹ die explizit alle drei Personen nennt und doch so verstanden werden will, dass nicht drei unterschiedliche Götter, sondern nur ein Gott den zu Taufenden in seine Gemeinschaft aufnimmt.

Probleme, die sich daraus ergaben und später zur Kirchenspaltung führten, sieht Pannenberg einerseits in der Person des Heiligen Geistes und andererseits in der abweichenden Betonung der Einheit in ihrem Verhältnis zur Differenz der Personen. Die Ostkirche habe den Heiligen Geist nicht als eigene „hypostatische Größe“, sondern lediglich als die „den Sohn erfüllende Kraft des Vaters verstanden“, ohne dabei zwischen beiden zu differenzieren. Dies ist nicht korrekt, da Sohn und Geist als Einheit aufzufassen sind, die jedoch in sich differenziert betrachtet werden müssen:

„Der Kyrios ist der auferstandene und erhöhte Jesus, dessen Wiederkunft die Gemeinde erwartet. Der Geist ist die Formel und Kraft seiner Gegenwart und der Verbindung der Glaubenden mit ihm.“¹²²

Denn auch Johannes differenziert klar zwischen Sohn und Heiligem Geist,¹²³ sodass beide zwar gemeinsam an der Errettung des Menschen wirken, dies aber auf ihre eigene Weise tun. Trotz der Einheit darf dabei das Personsein des Heiligen Geistes nicht hinweggedacht werden, bzw. hinter der Person des Sohnes verschwinden.

¹¹⁷ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 289.

¹¹⁸ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 300f.

¹¹⁹ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 355.

¹²⁰ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 302.

¹²¹ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 292.

¹²² Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 293.

¹²³ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 294.

Die zweite Problematik ergibt sich nun aus der ersten: Um die Einheit der drei Personen vor allem gegen denkbare Unterschiede in Bezug auf ihre innertrinitarische Hierarchie zu verteidigen, betonten die Theologen der Ostkirche um Augustinus die Einheit so sehr, indem sie beispielsweise immer wieder unterstrichen, dass alle Handlungen Gottes unter Beteiligung aller Personen erfolgten, dass Unterschiede hinter dieser Einheit immer weiter zurücktraten.¹²⁴ Schilderungen der Trinität befinden sich damit immer im Spannungsfeld weder die Einheit noch die Verschiedenheit der trinitarischen Personen konzeptionell zu überformen.

Pannenberg charakterisiert die trinitarischen Personen unter Berücksichtigung ihrer Einheit in Abhängigkeit voneinander. Als Ausgangspunkt dafür nennt er die bereits erwähnte Taufformel des Matthäusevangeliums. Es ist der Sohn, welcher der Welt den Vater in seiner Person zeigt, denn ihm ist alles übertragen worden (Lk. 10,22 und Mt. 11,27).¹²⁵ Der Sohn ist damit nicht nur Repräsentant des Vaters, sondern ist mit der konkreten Ausgestaltung des Gottesreiches auf Erden betraut:

„Er ist der Sohn Gottes, indem er in seiner eigenen Person zugleich für alle anderen den Anspruch des ersten Gebotes im Kommen Gottes zu seiner Herrschaft ehrt, wie es seine Verkündigung fordert; denn so verherrlicht er den Vater, und das ist der Gegenstand seiner Sendung in die Welt.“¹²⁶

Der Vater ist demnach nicht ein im Vergleich zum Sohne mächtigerer, sondern er ist auf die Verherrlichung durch den Sohn angewiesen, sodass eine Über- bzw. Unterordnung in Bezug auf den Sohn unter den Vater nicht vorliegt;¹²⁷ der Sohn unterwirft sich dem Vater freiwillig, aber nicht aufgrund ontologisch zwingender Gegebenheiten.¹²⁸ Unterschiede finden sich jedoch, und zeigen im Kreuzesgeschehen des Sohnes die „äußerste Konsequenz seiner Selbstunterscheidung vom Vater.“¹²⁹ Vater, Sohn und Heiliger Geist sind zugleich anwesend und doch nehmen sie auf unterschiedliche Weise am Kreuzesgeschehen teil. Vater und Heiliger Geist nehmen Anteil am Leid des Sohnes, der Vater ist jedoch ohne den Sohn durch die Gläubigen nicht erfahrbar, während der Heilige Geist innerlich den Glauben der Anwesenden stärkt und den Toten nach drei Tagen erweckt (Röm 1,4). Dabei ist dies, ebenso wie die anderen Handlungen der Personen, keine unabhängige Handlung des Heiligen Geistes, sondern es ist der Vater, der durch ihn handelt. Ähnlich verbindet der Heilige Geist Vater und Sohn als Liebe

¹²⁴ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 295.

¹²⁵ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 335; 339.

¹²⁶ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 337.

¹²⁷ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 340.

¹²⁸ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 352.

¹²⁹ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 341.

(caritas) in der Taufe, sodass Jesus hier als „Empfänger des Geistes“ zu sehen ist.¹³⁰ Pannenberg stimmt damit in Bezug auf den Heiligen Geist nicht mit Augustinus überein, da er eine Sendung des Geistes durch den Sohn ablehnt: Der Geist gehe nur vom Vater aus und werde vom Sohn empfangen.¹³¹ Er schreibt dem Geist vor allem eine „doxologische Aktivität“ zu,¹³² die sich auch in der die Personen verbindenden Kraft äußere:¹³³ „Denn der Geist Gottes ist die Weise seiner Gegenwart in Jesus wie zuvor schon in den Propheten [...]“ allerdings handelt es sich bei Jesus um eine bleibende „Geistbegabung“, was ihn von den Propheten unterscheidet.¹³⁴ Auch die Gläubigen selbst verbindet der Geist mit Vater und Sohn,¹³⁵ sodass er in diesem Sinne die Voraussetzung für jegliche Gemeinschaft darstellt, sowohl bezogen auf das immanente als auch auf das ökonomische Wirken der Trinität. Damit bilden immanente und ökonomische Trinität auch für Pannenberg eine Einheit,¹³⁶ auch wenn damit nicht gemeint ist, dass sie in völliger Übereinstimmung existieren, sondern, dass lediglich die Offenbarung Wissen über die Trinität verraten kann und somit konkrete Unterscheidungen dem Menschen nicht ersichtlich sein können.¹³⁷ Diese können allerdings schon aufgrund des Umstandes, dass der ewige Gott, anders als der endliche Mensch, Geist und nicht Geist und Leib ist, erschlossen werden. Die Trinität ist damit eine unauflösbare Gemeinschaft, ohne eigene Selbstständigkeit der Personen und die Möglichkeit des Rückzuges, in gegenseitiger, überhörender Liebe, derer sich die einzelnen Personen jedoch nicht bemächtigen. Eine Liebe, welche die anderen Personen in ihrer Andersheit liebt.¹³⁸ Dies ist dem Menschen in seiner Geschöpflichkeit nicht gegeben.¹³⁹ Daraus folgt auch, dass der Mensch sich nie völlig auf andere Personen beziehen kann und somit Unterschiede zwischen der menschlichen Seele und der Trinität bestehen.¹⁴⁰ Dies bemerkte auch Augustinus, jedoch geht es auch nicht um eine Gleichsetzung von Trinität und Seele, sondern lediglich um das Auffinden von Ähnlichkeiten, die die These Augustinus‘ unterstützen, dass der Mensch durch die Gestaltung seiner Seele in Anlehnung an die göttliche Trinität in jener ein (präexistentes) Wissen von Gott in Form des *Inneren Wortes* finden kann, während sowohl die Definition dieses Inneren Wortes, die Bedingungen unter denen jenes gefunden werden kann, als auch der Umfang des auffindbaren Wissens an späterer Stelle einer

¹³⁰ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 342f.

¹³¹ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 344f.

¹³² Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 358.

¹³³ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 415.

¹³⁴ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 291.

¹³⁵ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 290.

¹³⁶ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 482.

¹³⁷ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 355.

¹³⁸ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 460f.

¹³⁹ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 415.

¹⁴⁰ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 465.

detaillierteren Beschreibung bedürfen. Pannenberg legt mit seinen Aussagen nahe, dass dieses Innere Wort tatsächlich universal existieren könnte, wenn er sagt, dass überall dort, wo Gott als Du angesprochen wird, bereits der Logos wirksam ist und eine Verbindung zu Gott besteht.¹⁴¹ Augustinus beschreibt diesen Umstand, indem er sagt, dass man Gott kennen muss, bevor man ihn lieben kann.¹⁴² Ohne die Liebe, würde man ihn vermutlich nicht vertrauensvoll ansprechen, sodass hier davon ausgegangen werden kann, dass es sich um ein intuitives, allen Menschen potentiell zugängliches Wissen von Gott handelt.

Nach Pannenberg kommt deshalb die Welt zu ihrer Vollendung und die Gotteslehre „zu ihrem Abschluss“, wenn Gottes Liebe am Ziel ist.¹⁴³

Bis dahin, und darin besteht eine allgemeine Übereinkunft, folgt die Gotteslehre dem Prinzip eines Oszillierens zwischen offenbartem Wissen und unendlichem Geheimnis, dem sich der Einzelne nur in der Liebe nähern kann.

Im Folgenden wird nun zunächst eine Kurzbiographie Augustinus‘ erfolgen, um im Anschluss daran auf seine Schilderung der Trinität sowie der menschlichen Seele einzugehen.

¹⁴¹ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 463.

¹⁴² Aug.; De. Trin. 8, 4, 6: Sciri enim aliquid et non diligi potest; diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit quia si non potest, nemo diligit deum antequam sciat.

¹⁴³ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, S. 482.

4. Augustinus

Der historische Hintergrund und die Biographie Augustinus' werden an dieser Stelle nur insoweit erwähnt werden, wie ihre Kenntnis zum Verständnis zeittypischer Interpretationen und Auslegungen, bzw. der Sprache sinnvoll erscheinen. Auch Augustinus' Auseinandersetzungen mit verschiedenen Glaubensrichtungen, Häresien und Philosophien werden nur insofern sie für den späteren Vergleich mit Sigmund Freuds Modell der menschlichen Psyche sinnvoll erscheinen, geschildert.

4.1 Augustinus – ein Leben im Umbruch

Das Leben Augustinus' und die historischen Gegebenheiten seiner Zeit lassen sich vor allem aus der römischen Geschichtsschreibung, aber auch aus den augustinischen Briefen, der von Possidius verfassten „Vita Augustini“ sowie teilweise den „Confessiones“ rekonstruieren. Letztere müssen allerdings als ahistorische, stilisierte Schilderung gelten, die den „Weg eines Menschen zu Gott darstellt“, was zum Teil auch auf die von seinem Schüler und Bischof von Calma, Possidius, verfasste Vita zutrifft. O'Donnell (2001) verweist in diesem Zusammenhang auf den Umstand, dass Kritik an Augustinus vor allem von ihm selbst vorgebracht wird, sodass davon ausgegangen werden muss, dass Augustinus das der Nachwelt erhaltene Bild seiner selbst entschieden mitgeprägt und die Weitergabe nicht genehmer Texte verhindert hat.¹⁴⁴ Damit ist die Quellenlage zwar als umfangreich zu bezeichnen, wenn auch die von Augustinus selbst, bzw. von ihm nahe stehenden Personen, verfassten Texte nur zum Teil zur historischen Rekonstruktion des Autors genutzt werden können.¹⁴⁵

Im Folgenden wird daher zunächst eine chronologische Schilderung der Biographie Augustinus' erfolgen, die sich aus der Sekundärliteratur ergibt und sich in den „Confessiones“ in dieser Form nicht findet. Zusätzlich wird kurz auf die unterschiedlichen christlichen Strömungen, mit denen Augustinus sich auseinandersetzte und die zum Teil als Häresien verurteilt wurden, eingegangen.

Im Anschluss daran werden Augustinus' „Confessiones“ genauer in den Blick genommen, um vor allem seine persönliche Sicht auf die ihm nahe stehenden Personen und seine religiöse Entwicklung bis hin zur Bekehrung zum katholischen Glauben nachvollziehen zu können.

¹⁴⁴ O' Donnell, James: Augustine: his time and lives, S. 10f.

¹⁴⁵ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 14; 16.

4.2 Kurzbiographie Augustinus‘

Augustinus lebte und wirkte in der „Endphase“ der antiken Welt und erlebte nicht nur die Reorganisation des Römischen Reiches unter Diokletian, sondern auch die voranschreitende Christianisierung eben jenes Reiches, dessen politische Führung zuvor noch Christen systematisch verfolgt und umgebracht hatte.¹⁴⁶ Der Prozess der Christianisierung war zu Augustinus‘ Lebzeiten noch nicht abgeschlossen und damit der Sieg eben jener Weltreligion noch nicht völlig gesichert. Erst 381 wurde unter Theodosius I. die christliche Kirche zur Staatskirche ernannt und 391 wurden heidnische Kulte staatlich verboten.¹⁴⁷ Der katholische Glaube war daher zwar zu Augustinus‘ Lebzeiten bereits verbreitet, jedoch konkurrierte er mit zahlreichen Parallelströmungen, vor allem mit dem zahlenmäßig nahezu ebenbürtigen Donatismus, um die Gunst der Gläubigen, wie an späterer Stelle noch gezeigt wird.

Augustinus wurde am 13. November 354 in Thagaste geboren. Seine Eltern waren nicht wohlhabend und konnten die Ausbildung ihres begabten Sohnes nicht selbst finanzieren. Da der Vater, Patricius, aber vermutlich nicht aus einer punischen oder berberischen Familie stammte, war er sehr an einer an römischen Idealen orientierten Erziehung und Karriere seines Sohnes interessiert.¹⁴⁸ Zudem verfügte er über Verbindungen zu einflussreichen Familien und ermöglichte es seinem Sohn auf diese Weise, eine umfangreiche Ausbildung zu erhalten. Diese Ausbildung umfasste zunächst vor allem das Lesen paganer, philosophischer Texte, die Augustinus zum Teil langfristig prägten. Vor allem Ciceros‘ Hortensius wurde für Augustinus richtungsweisend: Hier betont Cicero, dass es die Vernunft (ratio) ist, die sämtliche Leidenschaften des Körpers kontrollieren muss, um auf diese Weise die Glückseligkeit zu erreichen.¹⁴⁹ Diesen Gedanken verarbeitet Augustinus immer wieder auch in den „Confessiones“, wenn er betont, dass ein Leben nach den Leidenschaften einem Leben in Finsternis gleichkommt.¹⁵⁰ Diesen Gedanken kann Augustinus auch später noch mit seinem christlichen Menschenbild in Einklang bringen: Die Leidenschaften führen zur Sünde und müssen daher so gut wie möglich der Kontrolle der vernunftbegabten Seele unterworfen werden. Die damit verbundenen Schwierigkeiten lassen sich aus christlicher Perspektive vor allem mit der Existenz der weitergegebenen Erbsünde erklären. Jene kommt einer Abwendung des Menschen von Gott („dem Guten“) gleich, sodass der Mensch als solcher nicht mehr Gott

¹⁴⁶ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 5f.

¹⁴⁷ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 19.

¹⁴⁸ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 646.

¹⁴⁹ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 24f.

¹⁵⁰ Aug.: Conf. 1,18,28: in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo.

gehört und sein Körper der übergeordneten, vernunftbegabten Geistseele ebenfalls nicht mehr gehorcht, sodass er immer wieder neu unterworfen werden muss.¹⁵¹

Nach seiner 370 beendeten schulischen Ausbildung in Thagaste, die Augustinus aufgrund der „(üblichen) Prügelpädagogik“ oft als Qual empfand,¹⁵² begann er ab 371 Rhetorikstudium in Karthago. Vier Jahre später kehrte er für kurze Zeit nach Thagaste zurück, um dort Grammatik und Rhetorik zu unterrichten. Er verließ Thagaste jedoch relativ bald wieder, da er Karthago für die bessere Wirkungsstätte hielt. Hier gewann er „die Protektion des begüterten Romanianus¹⁵³ und lernte seine, von ihm nie beim Namen genannte Geliebte kennen, die ihm ein Jahr später den gemeinsamen Sohn, Adeodatus, gebar. Etwa 15 Jahre lebten die beiden in einer eheähnlichen Gemeinschaft, die vermutlich durch Augustinus‘ Mutter, Monnica, zugunsten einer Verlobung mit einem vermögenden jungen Mädchen beendet wurde.¹⁵⁴

Monnicas Einfluss auf Augustinus wird von ihm selbst immer wieder als ein nicht zu unterschätzender beschrieben und er scheint davon auszugehen, dass sie es ist, der er alles verdankt, was er ist.¹⁵⁵ Sie ist es, die ihren Sohn unbedingt vom katholischen Christentum überzeugen will, während der Vater, Patricius, sich nie zum Christentum bekannte. Die ersten Einblicke in die christliche Theologie gewann Augustinus daher durch seine Mutter.¹⁵⁶

Anfangs jedoch konnte sich Augustinus nicht für die einfache Sprache der Bibel begeistern und suchte die Wahrheit stattdessen in der Gemeinde der Manichäer, deren „Weisheitssuche“ er mit Ciceros Hortensius in Einklang bringen konnte, woraus sich vermutlich seine Begeisterung für diese Gemeinde erklären lässt.¹⁵⁷

Laut BeDuhn (2013) befand sich Augustinus lange Zeit zwischen dem manichäischen und dem katholischen Christentum. Zurückzuführen ist dieser Umstand auf die Tatsache, dass Augustinus viele befreundete Manichäer kannte und sich daher diesem Kreis zuordnen ließ.¹⁵⁸

Auch als Manichäer sei Augustinus jedoch bereits dem Christentum eindeutig zuzurechnen, denn erst durch den Glauben der Manichäer habe Augustinus seine ersten Kontakte mit dem christlichen Glauben gehabt. Zuvor sei vor allem seine intellektuell-forschende Grundhaltung

¹⁵¹ Aug.: De trin. 3, 4, 9: Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum deum, ac sic universa creatura per creatorem suum ex quo et per quem et in quo etiam condita atque instituta est [...].

¹⁵² Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 647.

¹⁵³ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 647.

¹⁵⁴ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 26f.

¹⁵⁵ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 646.

¹⁵⁶ O’ Donnell, James: Augustine: his time and lives, S. 17.

¹⁵⁷ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 20; Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 647.

¹⁵⁸ BeDuhn, Jason David: „Not to Depart from Christ“: Augustine between „Manichaean“ and „Catholic“ Christianity, S. 1.

prägend für ihn gewesen, die ihm den Heiden näher gestellt hätte als den Christen.¹⁵⁹ Dies zeige auch der Umstand, dass er sich zunächst für eine säkulare Karriere interessiert habe und dies auch durch seinen Lebensstil gezeigt habe: Augustinus' Ziel sei es gewesen, mit der Unterwerfung des Körpers und seiner Bedürfnisse höhere spirituelle Ebenen zu erreichen und so die Wahrheit der Welt zu erfahren.¹⁶⁰ Er selbst habe eine durch die Manichäer beeinflusste Sicht auf den christlichen Glauben gehabt, was sich auch an seiner Perspektive auf Jesus Christus zeige, den er vor allem als den Verkünder der Wahrheit wahrgenommen habe. Diese Wahrheit habe Christus noch adäquater als die Philosophen verkünden können, sodass dies der Grund sei, warum Augustinus sich für den christlichen Glauben entschieden habe.¹⁶¹

Das religiöse Konzept der Manichäer lässt sich folgendermaßen umschreiben: Die Manichäer definieren sich selbst als eine ausgewählte Gruppe der Wenigen, die ein herausgehobenes Wissen über die christliche Religion bzw. die Wahrheit als solches besitzen. Dieses Wissen ist ein von ihrem Heilsbringer Mani bereit gestelltes, das dieser von Christus selbst verliehen bekommen haben soll und das daher in der Lage ist, die Lücken des NT zu schließen.¹⁶² Nur durch dieses Wissen sei es den Manichäern möglich, das ewige Leben zu erhalten, sodass sie sich in diesem Punkt von den übrigen Christen unterscheiden. Ihre Wirkung auf vor allem junge Männer entfaltete die Gemeinde auch dadurch, dass sie ihren Fokus weniger auf den Glauben als auf den Intellekt verlagerte.¹⁶³ Zudem gelang es auch dieser Gemeinde, ihren Gläubigen eine Art „Exklusivrecht“ zuzusprechen: Laut den Manichäern gelingt es nur wenigen Menschen, die Welt des Teufels zu verlassen und auf dem schmalen Pfad zu Gott zu gelangen. Das im NT skizzierte Verhalten der Massen gegenüber Christus zeige diesen Umstand überdeutlich. Im Unterschied zur katholischen Kirche glaubten die Manichäer als eine gnostische Glaubensgemeinschaft nicht an eine menschliche Natur Jesu Christi; Jesus sei somit auch nie physisch geboren worden.¹⁶⁴ Augustinus, so beschreibt es Hoffmann (2013) habe hier die Ideale Ciceros als gelebte Tradition vorgefunden und sich deshalb bereitwillig angeschlossen. Später aber habe er seine Sicht auf das Erlangen der Wahrheit noch einmal

¹⁵⁹ BeDuhn, Jason David: „Not to Depart from Christ“: Augustine between „Manichaeism“ and „Catholic“ Christianity, S. 2f.

¹⁶⁰ BeDuhn, Jason David: „Not to Depart from Christ“: Augustine between „Manichaeism“ and „Catholic“ Christianity, S. 4.

¹⁶¹ BeDuhn, Jason David: „Not to Depart from Christ“: Augustine between „Manichaeism“ and „Catholic“ Christianity, S. 10.

¹⁶² Hoffmann, Andreas: The Few and the Many: A Motif of Augustine's Controversy with the Manichaeans, S. 92.

¹⁶³ Hoffmann, Andreas: The Few and the Many: A Motif of Augustine's Controversy with the Manichaeans, S. 93f.

¹⁶⁴ Hoffmann, Andreas: The Few and the Many: A Motif of Augustine's Controversy with the Manichaeans, S. 95f.

revidiert. Augustinus identifizierte nun zwei Wege, die zur Wahrheit führen könnten: über das Verstehen (intellegere) und über den Glauben (credere). Zwar hält er die erste Form für die bessere, aber auch die zweite hält er für zielführend, wenn ein guter Lehrer die einfachen Gläubigen lehrt. Diese Erfahrung hatte ihn die katholische Kirche gelehrt, denn auch dort finden sich die wenigen Weisen mit dem einfachen Volk zusammen.¹⁶⁵ Damit gelingt es der katholischen Kirche, nach Augustinus, was den Manichäern nicht gelang: Sie kann die Massen zur Wahrheit führen, sodass Augustinus die Manichäer in späteren Schriften zunehmend als negative Elite charakterisiert, da es ihnen offenbar nicht gelang, ihre hohen moralischen Standards selbst einzuhalten.¹⁶⁶

Betrachtet man die Lehre der Manichäer, so wird noch einmal ihre Nähe zum Paganismus deutlich: Die Manichäer beten mehrmals täglich zur Sonne und zum Mond und wenden sich in ihren Gebeten an Gott, den Vater des Lichts, Christus, die Engel und die Gemeinschaft der Gerechten, um von allen jenen Hilfe gegen das Leid und die Wiedergeburt zu erbitten.¹⁶⁷ Die Welt ist nach den Manichäern ein Ort, der gleichermaßen aus dem Guten und dem Bösen besteht, da der Vater des Lichts die Erde aus den bösen Kräften, die zuvor den ersten Menschen und seine fünf Söhne (die göttliche, lebende Seele) attackiert hatten, schafft.¹⁶⁸ Die Eschatologie der Manichäer lehrt deshalb, dass ein großer Endkampf ausgetragen wird, in dem das Böse im Feuer vernichtet wird, während die guten Seelen befreit werden und fortan den Vater sehen können, der den Menschen zuvor gänzlich verborgen blieb. Nach diesem Kampf werden Männer und Frauen getrennt, damit sie sich nicht weiter vermehren können und so das Leid der Welt endet.¹⁶⁹

Hier zeigt sich die typisch gnostische, vor allem negative Sicht auf das Leben, das ein „Eingesperrtsein“ der Seele impliziert, welche erst mit dem erfolgreichen Endkampf ihre Freiheit zurück erlangt, sodass sie sogar den Vater schauen darf. Die von Augustinus verwendete Bildersprache und Metaphorik erinnern dennoch auch in späteren Werken des Kirchenvaters immer wieder an seine Zeit in der manichäischen Gemeinde, so stellt van Oort (2013) klar: Vor allem Augustinus‘ Schilderung, dass er den „Weg zum Licht“ gefunden habe, erinnere an Mani, der sich selbst als „Apostel des Lichts“ beschrieb.¹⁷⁰ Diese Lichtmetaphorik

¹⁶⁵ Hoffmann, Andreas: *The Few and the Many: A Motif of Augustine’s Controversy with the Manichaeans*, S. 100f.

¹⁶⁶ Hoffmann, Andreas: *The Few and the Many: A Motif of Augustine’s Controversy with the Manichaeans*, S. 103ff.

¹⁶⁷ Gardner, Iain: *Mani, Augustine and the vision of God*, S. 74.

¹⁶⁸ Gardner, Iain: *Mani, Augustine and the vision of God*, S. 79f.

¹⁶⁹ Gardner, Iain: *Mani, Augustine and the vision of God*, S. 80.

¹⁷⁰ Van Oort, Johannes: *God, Memory and Beauty: A ‚Manichaean‘ Analysis of Augustine’s *Confessiones**, Book 10, 1-38, S. 162; S. 170f.

ist auch in Bezug auf seine Schilderung der Trinität von Bedeutung. Hier beschreibt Augustinus die Dreieinigkeit selbst „als ein so glänzendes Licht“, dem sich der menschliche Geist mit seiner „schwachen Sehkraft“ nur im Glauben zuwenden kann.¹⁷¹ Die Motive der Manichäer bleiben also zum Teil auch in für die vorliegende Arbeit bedeutsamen Werken wie „De trinitate“ erhalten und werden an späterer Stelle noch einmal thematisiert werden.

Nach einem Zusammentreffen mit dem Bischof Faustus von Mileve 383 verlor Augustinus jedoch seine Begeisterung für die Lehren der Manichäer, wie er selbst auch in den „Confessiones“ erläutert. Faustus entsprach nicht den Vorstellungen Augustinus‘ und konnte ihm offenbar nicht die Antworten bieten, die sich Augustinus erhofft hatte.¹⁷²

Augustinus verließ Karthago im gleichen Jahr, um in Rom ebenfalls als Rhetoriklehrer tätig zu werden. Es waren dort befreundete Manichäer, die ihm bei seiner weiteren Karriere behilflich waren, sodass es ihm gelang, den praefectus urbi, Symmachus, von seinen Qualitäten zu überzeugen. Dieser wiederum vermittelte Augustinus daraufhin „die Stelle eines magister rethoricae der Stadt Mailand“. Mit ihm zog sein Freund Alypius nach Mailand und auch Nebridius folgte ihm aus Karthago nach.¹⁷³ Von einem radikalen Schnitt in Bezug auf den Kontakt zur Gemeinde der Manichäer kann hier nicht die Rede sein, da es Augustinus‘ alte Kontakte waren, die ihm zu der Rhetorikstelle in Mailand verhalfen.¹⁷⁴

In Mailand lernte Augustinus jedoch dann den dort residierenden Bischof Ambrosius kennen, der ihn sehr wohlwollend empfing¹⁷⁵ und fand durch diesen langsam zur katholischen christlichen Lehre, die er bereits seit seiner Kindheit durch die Mutter vermittelt bekommen hatte, zurück. Durch Ambrosius lernte Augustinus eine durch platonische und neuplatonische Schriften beeinflusste Bibelauslegung kennen, welche sich ebenfalls in Augustinus‘ „De trinitate“ wiederfindet.¹⁷⁶ Vor allem Plotin, Porphyrius und Marius Victorinus sind in diesem Zusammenhang als für Augustinus bedeutsame Quellen in Bezug auf seine Ontologie zu nennen. Er erfährt beispielsweise die Bekehrungsgeschichte des Marius Victorinus von Simplicianus, dem „geistlichen Vater des Ambrosius“, die ihn sehr beeindruckt. Einen noch größeren Eindruck macht jedoch die Erzählung „über den Eremiten Antonius“ auf ihn, die ihm Ponticianus, „ein afrikanischer Landsmann“, wiedergibt.¹⁷⁷

¹⁷¹ Aug.: De trin., 1, 2, 4: ut non quasi nostris excusationibus inludantur sed reipsa experiantur et esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita vegetetur.

¹⁷² Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 22.

¹⁷³ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 648.

¹⁷⁴ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 26.

¹⁷⁵ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 648.

¹⁷⁶ Brachtendorf, Johannes: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 315.

¹⁷⁷ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 649.

Daher kann in Bezug auf die Entwicklung von Augustinus' Theologie in Auseinandersetzung mit Ambrosius nicht von einer reinen Übertragung (neu)platonischen Gedankengutes die Rede sein, sondern lediglich von einer Orientierung an jenem. Dieser Orientierung wird jedoch vor der Schilderung der Trinitätslehre noch einmal nachgegangen werden, indem die relevanten Aspekte der Philosophie Plotins, Porphyrius' und Aristoteles' skizziert werden.

Augustinus fand demnach vor allem durch Ambrosius zurück zum katholischen Glauben, bzw. erlebte diesen erstmalig als die von ihm gesuchte Wahrheit. Nicht verwunderlich ist darum Augustinus' Schilderung seines Bekehrungserlebnisses im selben Jahr, woraufhin er sich aus dem öffentlichen Leben zurückzog und beschloss, mit einigen Gleichgesinnten sein Leben in der Abgeschiedenheit eines Landgutes in Cassiciacum zu verbringen. Dort verfasste er zahlreiche Schriften.¹⁷⁸ In der Osternacht 24. / 25.4.387 wurden schließlich Augustinus, sein Sohn Adeodatus und Alypius von Ambrosius getauft.¹⁷⁹ Im selben Jahr machte er sich mit seinen Freunden auf den Weg zurück in die Heimat Thagaste, die er ein Jahr später erreichte. Während der Reise verstarb seine Mutter, Monnica, sodass sich Augustinus einer wichtigen Vertrauten, aber auch einer ihn bestimmenden Mutterfigur beraubt sah.¹⁸⁰ Zuvor war Augustinus einige Zeit in Karthago, wo er „den späteren Freund und Bischof von Karthago Aurelius kennenlernte“.¹⁸¹

Alypius wurde bald nach ihrer Ankunft in Thagaste Bischof und auch Augustinus wurde dazu überredet, seine Pläne, ein Leben als Mönch in der Abgeschiedenheit auf dem zum Kloster umfunktionierten familiären Anwesen zu führen, fallen zu lassen und ließ sich 391 von Valerius, dem damaligen Bischof von Hippo, zum Priester weihen.¹⁸² Vor allem die Gefährlichkeit des Bischofsamtes mag dazu beigetragen haben, dass Augustinus sich nie selbst um die Priesterweihe oder auch das Amt des Bischofs beworben hatte.¹⁸³ Schließlich sah er sich tatsächlich mit zahlreichen theologischen Gegnern konfrontiert, besonders mit den Donatisten, den Pelagianern, den Arianern und den schon bereits erwähnten Manichäern.

Vor allem die Donatisten stellten zumindest zeitweilig die Mehrheit der christlichen Bischöfe, besonders in ländlichen Regionen, und mussten daher als ernstzunehmende Gegner angesehen werden.¹⁸⁴ Dabei ist zu beachten, dass eine übereinstimmende Position der Donatisten fehlt. Es lassen sich jedoch einige Grundzüge ihrer Theologie ausmachen, die mit Nachdruck vertreten

¹⁷⁸ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 29.

¹⁷⁹ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 30.

¹⁸⁰ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 32f.

¹⁸¹ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 651.

¹⁸² Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 34.

¹⁸³ Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, S. 651.

¹⁸⁴ Fuhrer, Therese: Augustinus, S. 38.

wurden.¹⁸⁵ Der Märtyrerkult war für die donatistische Gemeinde von zentraler Bedeutung, was zahlreiche, belegte Fälle von bewusst in Kauf genommenem Leiden für den Glauben (zum Teil bis zum Tod) und eine zu vermutende, erheblich höhere Dunkelziffer bestätigen. Dies mag durch die langjährige Erfahrung der Verfolgung von Christen durch die römische Obrigkeit begünstigt worden sein.¹⁸⁶ Märtyrer nehmen daher bei den Donatisten eine bedeutendere Rolle als Priester oder Bischöfe ein, da ihr Leben als Vorbild und Beispiel für die Glaubensbrüder gesehen werden kann, denen das Anhängen am christlichen Glauben auf diese Weise leichter fallen soll.¹⁸⁷ So ist es zu erklären, dass auch die Eschatologie von den Donatisten neu gedeutet wird: Märtyrer gelangen nach ihrem Tod nicht nur direkt zu Gott ins Paradies und nehmen somit eine einzigartige Stellung per definitionem ein, sondern sie werden es auch sein, die eines Tages ihre Verfolger richten und als erste auferstehen.¹⁸⁸ Letzteres entnahm Quintus Septimius Florens Tertullianus, dessen Todesdatum um 225 liegt und auf den zahlreiche definitorische Schriften zurückgehen, dem Traum der Perpetua, die sich selbst und die anderen getöteten Märtyrer im Paradies vorangehen sah; damit ist das alltägliche Leben der Christen kaum mehr von Bedeutung, da sie die Stellung derjenigen, die für ihren Glauben starben, nicht erreichen können.¹⁸⁹ Perpetua selbst wurde für ihren Glauben, den sie zu leugnen verweigerte, in der Arena getötet und ließ ein kleines Kind zurück.¹⁹⁰ Zum Teil wirken die donatistischen Schriften daher so, als sei der Märtyrertod sogar als Voraussetzung für die Auferstehung zu begreifen.¹⁹¹ Thascius Caecilius Cyprianus, der Bischof von Karthago nach Tertullian, führte diesen Gedanken weiter aus und erläuterte: Christus bzw. Gott selbst sei im Menschen anwesend, verlange nach dem Märtyrertod und leide im Sterbenden mit. Damit stellt jeder Tod eine Art Wiederholung des Leidens Jesu Christi dar.¹⁹² So ist es zu erklären, dass Cyprianus noch lebende Märtyrer aufgrund ihrer erlittenen Leiden, aber unabhängig von ihrer theologischen Qualifikation, mit hohen kirchlichen Ämtern versah.¹⁹³ Mit dieser Lehre, einer durch Leiden erreichten, besonderen Gottesnähe der Donatisten sah sich Augustinus konfrontiert. Als problematisch stellte sich dabei heraus, dass eine große Anzahl an Menschen dieser Lehre Glauben schenkten, da sich nach Tholen (2010) eine große Heilsunsicherheit innerhalb vieler afrikanischer Gemeinden feststellen ließ. Dies schloss eine Angst vor der Übertragbarkeit von

¹⁸⁵ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 395.

¹⁸⁶ Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?, S. 4f.

¹⁸⁷ Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?, S. 6f.

¹⁸⁸ Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?, S. 12ff.

¹⁸⁹ Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?, S. 9, 14.

¹⁹⁰ Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?, S. 12.

¹⁹¹ Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?, S. 16.

¹⁹² Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?, S. 17ff.

¹⁹³ Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?, S. 19f.

Sünden durch die Anwesenheit nicht tugendhafter Gemeindemitglieder bei den Sakramenten mit ein.¹⁹⁴ Augustinus war deshalb bemüht, diese Bedenken zu zerstreuen und kritisierte die Donatisten scharf; sie würden sich als Heilmittler aufspielen und vorgeben, sie allein seien sündenfrei in einer von der Sünde belasteten Welt. Dies treffe jedoch nur auf Christus zu, der allein ohne Schuld ist.¹⁹⁵ Augustinus beurteilt die behauptete Sündlosigkeit der donatistischen Priester als maßlose Unverschämtheit, die nicht im Einklang mit der christlichen Lehre stehe. So habe auch Paulus aus den Gebeten seiner Gemeindemitglieder Kraft schöpfen können und ausdrücklich darum gebeten, dass jedes Mitglied gleichermaßen in die große Aufgabe, das eigene Leben möglichst gottgerecht zu führen, eingebunden wird. Daher kann es nicht von Augustinus akzeptiert werden, dass donatistische Priester sich darüber erhaben fühlen und Christen ohne eine Geschichte des persönlichen Leidens für den christlichen Glauben nicht als vollwertige Mitglieder der Gemeinde annehmen.¹⁹⁶ Laut Augustinus fehlt den Donatisten die wahre Demut der christlichen Nachfolge und sie halten die Heiligkeit des Priesteramtes für eine Heiligkeit, die sich aus der Sündlosigkeit ihrer eigenen Person ergibt, was Augustinus als unglaubliche Anmaßung verurteilt.¹⁹⁷ Davon abgesehen unterschieden sich die Donatisten „in den äußeren Formen und Riten, den biblischen Grundlagen, Liturgie, Gottesdienst usw. kaum“, sodass die ihnen entgegen gebrachte Ablehnung auf den ersten Blick für Unverständnis sorgen könnte. Ihre Theologie, die ein Vergeben der Sünden durch donatistische Priester mit einschließt, verurteilte Augustinus schlimmer als die Tatsache, dass die Juden Christus nicht als den Gottessohn erkannt haben.¹⁹⁸ Seine um ihr Heil besorgte Gemeinde tröstete er mit der Erläuterung, dass das mit den Sakramenten gespendete Heil durch das Wort Gottes gilt und nicht einmal durch einen unwürdigen Priester verloren gehen kann.¹⁹⁹ Zudem ging die katholische Kirche auch politisch gegen ihre Widersacher vor, nachdem zahlreiche Versuche, donatistischen Priestern die Rückkehr in die katholische Kirche zu ermöglichen und damit den Streit beizulegen, gescheitert waren.²⁰⁰ Im Codex Theodosianus von 405 wurde daher auf Anraten der katholischen Bischöfe die Einheit der katholischen Kirche als solche festgelegt und somit die Lehre der Donatisten sowie der Manichäer verurteilt.²⁰¹ Dabei wurde vor allem die Wiedertaufe, welche die Donatisten durchführten, um zuvor katholische getaufte Mitglieder in ihre Gemeinde aufzunehmen, und die dadurch deutlich werdende Ablehnung der katholischen

¹⁹⁴ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 395f.

¹⁹⁵ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 397f.

¹⁹⁶ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 399.

¹⁹⁷ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 400.

¹⁹⁸ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 402, 405.

¹⁹⁹ Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins, S. 407.

²⁰⁰ Hogrefe, Arne: Umstrittene Vergangenheit, S. 28ff.

²⁰¹ Hogrefe, Arne: Umstrittene Vergangenheit, S. 37.

Kirche als Kriterien einer Häresie gegen die Donatisten verwendet.²⁰² Zusätzlich wurde die von donatistischen Bauern, sogenannten Circumcellionen, genutzte Gewalt gegenüber der katholischen Gemeinde schwer verurteilt.²⁰³ Dennoch blieb die Gemeinde der Donatisten trotz aller Beschränkungen bestehen, sodass noch 411 286 katholische 285 donatistischen Bischöfen gegenüber standen.²⁰⁴ Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich immer wieder Anspielungen auf bzw. gegen die donatistische Lehre finden.

Eine weitere christliche, von der katholischen Kirche abgespaltete Gruppe stellten die Pelagianer dar. Der Begriff geht auf Pelagius, einen christlichen Theologen, der vermutlich aus Britannien stammte, zurück. Kennzeichen der Häresie ist, dass sie das „sittliche Vermögen des Menschen sowie seine freie Selbstbestimmung vor Gott“ hervorhebt und somit die Bedeutung einer „heilenden und heiligenden Gnade“ leugnet.²⁰⁵ Pelagianismus ist daher als ein Sammelbegriff für all jene anthropologisch orientierten Theologien zu verstehen, die die oben genannten Kriterien erfüllen. Historisch gesehen erstreckt sich die Bedeutung des Pelagianismus vermutlich auf die Jahre zwischen 385 und 418. Ab 410 ist Pelagius in Rom bereits bekannt, sodass er die Stadt deutlich früher erreicht haben muss, um dort als Lehrer und Asket zu leben. 418 verschwindet er aus Rom und über seinen Verbleib kann nur spekuliert werden.²⁰⁶ Sein Ziel war es, eine „asketische Elite“ innerhalb der Nobilität herauszubilden, sodass er nicht den Kontakt zu Kloostergemeinschaften sucht, sondern sich um den Einlass in die Privathäuser der römischen Oberschicht bemühte, um aus dieser Oberschicht die „servi dei“ herauszubilden.²⁰⁷ Er predigte die Absage an den Reichtum und die in Rom vorgegebene Ämterlaufbahn im Sinne der Askese. Eine angestrebte Reform der gesamten Kirche geht aus seinen Schriften nicht hervor.²⁰⁸ Ziel war es daher für ihn nicht, Heiden zu missionieren, sondern „allzu lasch lebende Christen“ zu einer asketischeren Lebensweise zu erziehen. Er grenzte sich damit klar gegen die negative Sicht auf die Schöpfung (Manichäismus) sowie all jene Christen ab, die sich allzu sehr auf die Wirkung der Taufe bzw. der Gnade Gottes verlassen wollten, statt ihr Heil in guten Werken zu sehen.²⁰⁹ Pelagius nimmt dabei die potentiell mögliche Sündlosigkeit des Menschen an, die dann Realität wird, wenn jener genügend gute Werke vollbringt, dass er als sündlos gelten kann. Dabei handelt es sich jedoch eher um ein Theoretikum, da es auch Pelagius bewusst war, dass der Mensch aufgrund seiner Schwäche

²⁰² Hogrefe, Arne: Umstrittene Vergangenheit, S. 38f.

²⁰³ Hogrefe, Arne: Umstrittene Vergangenheit, S. 331.

²⁰⁴ Hogrefe, Arne: Umstrittene Vergangenheit, S. 44.

²⁰⁵ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 4.

²⁰⁶ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 4.

²⁰⁷ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 9, 12.

²⁰⁸ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 13.

²⁰⁹ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 14.

einen Zustand der Sündlosigkeit kaum erreichen konnte.²¹⁰ Nach Pelagius hat der Mensch die Fähigkeit zur Sündlosigkeit (*posse*), sodass es für ihn keine generelle Erbsünde gibt, aber das Wollen (*velle*) des Menschen sieht er als ein freies an, sodass sich der Mensch auch für das Böse entscheiden kann. Damit ist das reine Sein (*esse*) des Menschen nicht immer, bzw. fast nie verwirklicht.²¹¹ Der Pelagianismus wurde durch den besonderen Hang zur Askese im 4./5. Jahrhundert begünstigt und diente der Differenzierung innerhalb des Christentums: wer sich nach Pelagius Christ nannte, sollte Christus durch Askese nacheifern und hatte immer die Möglichkeit, dadurch sündenfrei zu werden (*posse sine peccato esse*).²¹² Diese Unterbewertung der Gnade und die Annahme der potentiellen Sündlosigkeit führten dazu, dass auch der Pelagianismus von der katholischen Kirche nicht anerkannt werden konnte und als Häresie verurteilt wurde.²¹³

Eine weitere Gruppe verurteilter Häretiker stellten die Arianer dar. Laut Slusser (1993) handelt es sich bei dem Begriff des Arianismus, ebenso wie beim Pelagianismus, um einen Sammelbegriff, der verschiedene, arianische Sichtweisen mit einschließt. Die originale Sichtweise sagt demnach aus, dass der Vater der einzige Gott sei und der Sohn nur durch Adoption Anteil am göttlichen Wesen habe. Der Heilige Geist sei zusätzlich vom Sohn so weit entfernt, wie der Sohn vom Vater.²¹⁴ Die Trinität ist damit nach dem Arianismus als eine Hierarchie der drei Personen zu verstehen, die keine Substanzeinheit aufweisen. Dieses Leugnen der Substanzeinheit war der Hauptkritikpunkt, den Augustinus gegen die Arianer vorbrachte. Er selbst bezog sein Wissen über die christliche Strömung aus dem direkten Kontakt mit verschiedenen Anhängern. In seinem Hauptwerk „De trinitate“ finden sich allerdings kaum Anknüpfungspunkte, sodass die Bedeutung der Arianer für Augustinus nicht überschätzt werden sollte.²¹⁵ Wiles (1993) stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass der Arianismus vor allem von Athanasius von Alexandria verwendet wurde, um seine politischen Gegner zu brandmarken.²¹⁶ Dies betont auch Ferguson (2005), der den Arianismusstreit als eine Auseinandersetzung zwischen Athanasius und Arius zu Beginn des vierten Jahrhunderts beschreibt.²¹⁷ Arius bezweifelte die Göttlichkeit Jesu, weshalb 325 das Konzil von Nicäa die Substanzeinheit der drei göttlichen Personen explizit betonte und somit den orthodoxen Glauben in Abgrenzung zu den widersprechenden Arianern festlegte. Daraus folgte, dass der

²¹⁰ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 15.

²¹¹ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 20.

²¹² Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 22.

²¹³ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 4f.

²¹⁴ Slusser, Michael: Traditional views of late Arianism, S. 4.

²¹⁵ Slusser, Michael: Traditional views of late Arianism, S. 5.

²¹⁶ Wiles, Maurice: Attitudes zu Arius in the Arian Controversy, S. 32f., 42f.

²¹⁷ Ferguson, Thomas: The Past is Prologue, S. 2.

Arianismus in Afrika erheblich an Bedeutung verlor und sich nach dem Konzil von Konstantinopel 381 fast nur noch bei den „barbarischen“ Goten fand.²¹⁸

Augustinus führte somit zahlreiche Kämpfe gegen fehlgeleitete Theologen und deren Anhänger. Zusätzlich wurde er 395 zum Hilfsbischof des Valerius und ein Jahr später zum Bischof von Hippo geweiht.²¹⁹

Nach 398 erhöhte sich der Druck auf die donatistische Gemeinde durch die Niederlage Gildos, der als romanisierter Feldherr die Donatisten in Nordafrika unterstützt und sich dann aber gegen den Weströmischen Kaiser Honorius aufgelehnt hatte, was seine Niederlage nach sich zog, sodass Augustinus während der „öffentlichen Disputation des Jahres 411 in Karthago unter dem kaiserlichen Beauftragten Marcellinus“ eine führende Rolle als einer der sieben Sprecher der katholischen Kirche zukam. Auch danach setzte sich Augustinus immer wieder gegen die Donatisten ein, allerdings ließ der Einfluss der Donatisten, wie bereits erwähnt, ab etwa 411 deutlich nach und auch der Kampf gegen die Manichäer kam langsam zum Erliegen.²²⁰ Da Rom allerdings 410 in die Hände der Westgoten fiel, gelangten zahlreiche Flüchtlinge nach Afrika, unter denen sich auch die bereits beschriebenen Pelagianer befanden. Gegen diese verfasste Augustinus unter anderem „De peccatorum meritis et remissione“ (411/2) und trug mit seiner Polemik zur Verurteilung des Pelagianismus 418 durch das afrikanische Generalkonzil bei.²²¹ Er verfasste weiterhin zahlreiche Schriften bis zur Belagerung Hippos durch die Vandalen, während derer Augustinus im Jahre 430 starb.²²² Kennzeichnend in Bezug auf sein Vermächtnis ist seine Sorge um die Aufnahme seiner Schriften auch nach seinem Tod, sodass er sich in den meisten Werken um eine einfache, schlichte Sprache bemühte, um Missverständnissen vorzubeugen und den christlichen Glauben möglichst vielen Menschen verständlich erklären zu können. Er deutete somit die drei Stilebenen neu, indem er erklärte, alle drei seien im christlichen Kontext bedeutsam und die Darstellung religiöser Inhalte verliere durch den geringeren Grad an Komplexität nicht an Bedeutung, da selbst die niedrigste Stilebene die Wahrheit aussagen könne und als „Demutssprache“ aufzufassen sei.²²³

²¹⁸ Ferguson, Thomas: *The Past is Prologue*, S. 3

²¹⁹ Fuhrer, Therese: *Augustinus*, S. 40f.

²²⁰ Schindler, Alfred: *Augustin / Augustinismus I*, S. 653.

²²¹ Schindler, Alfred: *Augustin / Augustinismus I*, S. 654.

²²² Fuhrer, Therese: *Augustinus*, S. 52.

²²³ Fuhrer, Therese: *Augustinus*, S. 64f.

4.3 Augustinus‘ Leben in den „Confessiones“

Die Confessiones befassen sich hauptsächlich mit Augustinus‘ Bekehrung. Augustinus begann mit der Abfassung derselben 396, also etwa zehn Jahre nach seinem Bekehrungserlebnis, sodass seine Bekenntnisse aus der Retrospektive verfasst wurden und damit sicherlich auch (un)beabsichtigten Veränderungen unterlagen.

Augustinus selbst begründet die Entwicklung seiner religiösen Sozialisation nicht, wie es oft in der Literatur als Begründung angegeben wird, mit der finanziellen Lage der Familie, die eine Annäherung an Eliten mit einer abweichenden Religiosität erforderte, sondern berichtet, er habe zunächst Aristoteles im Alter von 20 Jahren gelesen, was ihn dazu verleitet habe, Gott fälschlicherweise im Körperlichen zu suchen, wo er ihn natürlich nicht finden können.²²⁴ Immer wieder stellt Augustinus dann klar, dass er Gott immer gesucht, ihn aber nicht gefunden habe, obwohl Gott direkt bei ihm gewesen sei.²²⁵ Damit deutet Augustinus hier bereits die Bedeutung des menschlichen Willens an, der den Weg der Erkenntnis vorgibt: Es ist nicht Gott, der sich vor dem Menschen verbirgt oder diesen gar aus der Gemeinschaft mit sich selbst ausschließt, sondern es ist Aufgabe des Menschen, Gott aktiv wahrnehmen zu wollen und so dessen Angebot zur ewigen Gemeinschaft anzunehmen.

Die Bekenntnisse des Kirchenvaters enthalten daher zahlreiche Selbstanklagen, die betonen, dass er selbst Gott viel zu lange aus seinem Leben ausgeschlossen und ein Leben in Sünde geführt habe. So beschreibt Augustinus, dass er im Alter von 19 bis 28 Jahren ein „Leben in wechselnden Leidenschaften“ geführt habe.²²⁶ Dazu zählt er auch die Zeit mit seiner Geliebten, mit der er einen Sohn zeugte. Dabei habe es sich nicht um eine rechtmäßige Ehe gehandelt, sondern seine „unbesonnene Glut der Ausschweifung“ habe diese Frau aufgespürt.²²⁷ Ganz offensichtlich verurteilt Augustinus sein Handeln, gehorchte seine Seele doch nach seinen eigenen Aussagen nicht ihm in dieser Zeit, was sich dadurch deutlich zeige, dass er sich selbst

²²⁴ Aug., conf., 4, 16, 28f.: Quid hoc mihi proferat, quando et oberat, cum etiam te, deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectum esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto, sicut in corpore: cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum [...].

²²⁵ Aug., conf., 5, 2, 2: Et ubi ego eram, quando te quaerebam? Et tu eras ante, ego autem et a me discesseram nec me inveniebam: quanto minus te!

²²⁶ Aug., conf., 4, 1, 1: Per idem tempus annorem novem, ab undevicensimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus et palam per doctrinas [...].

²²⁷ Aug., conf., 4, 1, 2: In illis annis unam habebam, non eo quod legitimum vocatur coniugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor inops prudentiae, sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem; in qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter coniugalis placiti modum, quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligi.

nicht kannte und sein Glaube sich nicht auf den wahren Gott bezog. Daher kann er seiner Seele nachsichtig vergeben, wenn diese sich weigerte, auf das Hirngespinnst zu hoffen, das er Gott nannte, bevor er wusste, dass es nicht der wahre Gott war, den er dafür hielt.²²⁸

Augustinus zeigt damit eindeutig sein Beherrschtsein von der Grundsünde auf, da es ihm nicht gelang, Gott zu finden, was auf ein Kreisen um sich selbst zurückgeführt werden kann (*hominis incurvatio se ipsum*). Gleichzeitig ist Gott (s.o.) anwesend, zum Greifen nah, aber dennoch für den bisher nicht aktiv Glaubenden unerreichbar.

Augustinus gesteht sogar ein, dass er über das Sakrament der Taufe gespottet habe. Sein Freund Nebridius wurde während einer schweren Krankheit getauft, ohne diese Taufe selbst bewusst miterleben. Dies habe Augustinus dazu veranlasst, den Freund zum Spott über die Taufe zu animieren, nachdem dieser das Bewusstsein zurückerlangt hatte. Nebridius sei jedoch entsetzt zurückgewichen, was Augustinus verwirrt habe.²²⁹ Er zeigt auf diese Weise erneut, dass es niemals Gott zuzurechnen sei, dass er nicht früher den Weg zu Gott selbst gefunden habe; immerhin kann das Verhalten des Nebridius, dessen Freund er war und über dessen Tod Augustinus so betrübt war, dass er Thagaste habe verlassen und nach Karthago gehen müssen, da ihn alles an den verstorbenen Freund erinnert habe, als Zeichen Gottes verstanden werden. Gott tritt Augustinus in der Beziehung zu seinem schwer kranken Freund, der für die Taufe Partei ergreift, gegenüber und das so sehr, dass Augustinus verwirrt ist. Trotz des scheinbaren Unverständnisses für Nebridius trauert Augustinus sehr um ihn und ist untröstlich: Er habe sich gefühlt, als habe er nur noch eine halbe Seele, da die andere Hälfte mit seinem Freund verstorben wäre.²³⁰ Wenn dieser Freund aber bereits als glaubender Christ gestorben war, da er die Taufe als bedeutsam verteidigte, dann muss darauf geschlossen werden, dass Augustinus auch für sich zumindest eine bereits unbewusst glaubende Seele annahm, da die Eigenschaften der Seele in Bezug auf die Seele als Ganzes gelten müssen und Augustinus ja, nach eigenen Angaben, die Seele des Freundes (sprichwörtlich) teilte. Augustinus zeigt damit immer wieder, auf welche Weise er dem Glauben zwar immer nah und durch die Beziehungen zu bereits

²²⁸ Aug., conf., 4, 4, 9: Et si dicebam: spera in deum, iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur.

²²⁹ Aug., conf., 4, 4, 8: At ille ita me exhorruit ut inimicum, admonuitque mirabili et repentina libertate, ut, si amicus esse vellem, talia sibi dicere desinerem. Ego autem stupefactus atque turbatus, distuli omnes motus meos, ut convalesceret prius, essetque idoneus viribus valetudinis, cum quo agere possem quod vellem.

²³⁰ Aug., conf., 4, 6, 11f.: Mirabar enim ceteros mortales vivere, quia ille, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat; et me magis, quia ille alter eram, vivere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae suae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrore erat vita, quia nolebam dimidium vivere; et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram. [...] Et tamen fugi de patria. Minus enim eum quaerebant oculi mei, ubi videre non solebant: atque a Thagastensi oppido veni Carthaginem.

gläubigen Christen dem Einfluss Gottes nicht entzogen war und doch den letzten Schritt zum lebensverändernden Glauben noch nicht gehen konnte.

Neben Nebridius stellt vor allem Augustinus' Mutter eine wichtige Person in Bezug auf seine (religiöse) Entwicklung dar. Sie ist es, die von ihm immer wieder als ideale Frau und „Magd Gottes“ gelobt wird. Während er seinem Vater nur verhältnismäßig wenige Zeilen widmet und ihm vor allem zugesteht, dass er sich für den Sohn aufgeopfert, sich aber nicht um dessen Glauben gekümmert, sondern sich stattdessen vor allem Enkel von ihm gewünscht habe, sei es die Mutter gewesen, die für ihn etwas Höheres als die Ehe angestrebt habe.²³¹ Sie bemühte sich daher sehr, den zunächst wenig an der Bibel interessierten Augustinus vom Glauben zu überzeugen, indem sie beispielsweise ihr bekannte Kleriker bat, ihren Sohn auf den christlichen Weg zu bringen. Der ausgewählte Bischof lehnte dies jedoch mit der Begründung, Augustinus sei noch zu ungelehrt, ab.²³²

Auch an späterer Stelle war es immer wieder die Mutter, die regulierend in Augustinus' Leben eingriff und nach seinen eigenen Schilderungen viel mehr Nähe zu ihrem Sohn beanspruchte, als andere Mütter dies getan hätten. Beispielsweise versuchte sie ihn zu überzeugen, nicht nach Rom zu ziehen, doch Augustinus „entkam“ ihr.²³³ Er zeigt hier offenbar einen Versuch, sich zumindest ansatzweise von der ihn beherrschenden Mutter zu lösen, die auch dafür verantwortlich sein dürfte, dass Augustinus die von ihm nach eigenen Angaben innig geliebte Frau und Mutter seines Sohnes verließ; Augustinus spricht hier von einer gewaltsamen Trennung von der Gefährtin, die ihm das Herz zerriss; eine Formulierung, die nahe legt, dass sie ihm mehr bedeutete als die Befriedigung seiner als sündhaft beschriebenen sexuellen Lust.

²³¹ Aug., conf., 2, 3, 5-8: Multorum enim civium longe opulentiorum nullum tale negotium pro liberis erat, cum interea non satageret idem pater, qualis crescerem tibi aut quam castus essem, dummodo essem disertus vel desertus potius a cultura tua, deus, qui es unus verus et bonus dominus agri tui, cordis mei.[...] quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit[...]non curavit hoc, quia metus erat, ne inpediretur spes mea conpede uxoria, non spes illa, quam in te futuri saeculi habebat mater, sed spes litterarum, quas ut nossem nimis volebat parens uterque, ille, quia de te prope nihil cogitabat, de me autem inania, illa autem, quia non solum nullo detrimento, sed etiam nonnullo adiumento ad te adipiscendum futura existimabat usitata illa studia doctrinae.

²³² Aug., conf., 3, 12, 21: Quem cum illa femina rogasset, ut dignaretur mecum conloqui, et refellere errores meos, et dedocere me mala ac docere bona -- faciebat enim hoc, quos forte idoneos invenisset -- noluit ille prudenter sane, quantum sensi postea.

²³³ Aug., conf., 5, 8, 15: Sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, deus, nec indicabas mihi nec matri, quae me profectum atrociter planxit, et usque ad mare secuta est. sed fefelli eam violenter me tenentem, ut aut revocaret aut mecum pergeret, et finxi me amicum nolle deserere, donec vento facto navigaret. et mentitus sum matri, et illi matri, et evasi; quia et hoc tu dimisisti mihi misericorditer servans me ab aquis maris plenum exsecrandis sordibus usque ad aquam gratiae tuae; qua me abluto siccarentur flumina maternorum oculorum, quibus pro me cotidie tibi rigabat terram sub vultu suo. Et tamen recusanti sine me redire vix persuasi, ut in loco, qui proximus nostrae navi erat, memoria beati Cypriani, maneret ea nocte.

Der gemeinsame Sohn verblieb bei Augustinus, während seine nie beim Namen genannte Gefährtin fortan in einem Kloster in Afrika lebte und dort das Gelübde ablegte.²³⁴

Trotz dieser Umstände berichtet Augustinus stets liebevoll von seiner Mutter und lobt ihr herausragendes Wesen: sehr gläubig, klug und großzügig soll sie gewesen sein.²³⁵ Im Gegensatz zu anderen Frauen sei sie geduldig gewesen und habe immer friedentiftend gewirkt, sodass sie schlussendlich sogar ihren gutwilligen, aber jähzornigen Ehemann zum Christentum habe bekehren können. Auch zuvor habe sie ihm Affären nachgesehen und sei durch ihr umsichtiges Verhalten nie, wie andere Frauen, geschlagen worden.²³⁶ Für Augustinus ist sie damit mehr als nur ein wichtiges Vorbild, sie beeinflusste sein Leben ganz offensichtlich in nicht geringem Maße und es war daher ihre Lehre, ihr Glaube, der Augustinus schließlich nach langer Zeit und vielen vergeblichen Versuchen, die Wahrheit Gottes zu erkennen, überzeugte.

Augustinus berichtet aufgrund der großen Bedeutung derselben auch sehr ausführlich von seiner Bekehrung, die zu einer Zeit stattgefunden habe, in der er sich verzweifelt in einen Garten geflüchtet habe, um am dortigen Feigenbaum Gott weinend um Vergebung zu bitten. Während er dort Zwiesprache mit Gott hielt, hörte er plötzlich eine Kinderstimme, die immer wieder „nimm und lies“ rief. Da Augustinus kein Kinderspiel, wie er sagt, bekannt war, das die Wiederholung dieser Zeile beinhalten könnte, erkannte er in dieser gehörten Zeile ein Zeichen Gottes und lief zu seinem Freund Alypius, um dort in den Paulusbriefen zu lesen. Augustinus schlug das Buch auf und las die nun zufällig bzw. durch Gottes Hand erschienene Stelle (Röm.

²³⁴ Aug., conf., 6, 15, 25: Interea mea peccata multiplicabantur, et avulsa a latere meo, tamquam impedimento coniugii, cum qua cubare solitus eram, cor, ubi adhaerebat, concisum et vulneratum mihi erat et trahebat sanguinem, et illa in Africam redierat, vovens tibi alium se virum nescitum, relicto apud me naturali ex illa filio meo.

²³⁵ Aug., conf., 5, 9, 17: An vero tu, deus misericordiarum, sperneres cor contritum et humiliatum viduae castae ac sobriae, frequentantis elemosynas, obsequentis atque servientis sanctis tuis, nullum diem praetermittentis oblationem ad altare tuum, bis die, mane et vespere, ad ecclesiam tuam sine ulla intermissione venientis, non ad vanas fabulas et aniles loquacitates, sed ut te audiret in tuis sermonibus.

²³⁶ Aug., conf., 9, 9, 19, 21, 22: Educata itaque pudice ac sobrie, potiusque a te subdita parentibus quam a parentibus tibi, ubi plenis annis nubilus facta est, tradita viro servivit veluti domino, et satagit eum lucrari tibi, loquens te illi moribus suis, quibus eam pulchram faciebas et reverenter amabilem atque mirabilem viro. ita autem toleravit cubilis iniurias, ut nullam de hac re cum marito haberet umquam similitatem. expectabat enim misericordiam tuam super eum, ut in te credens castificaretur. erat vero illo praeterea sicut benevolentia praecipuus, ita ira fervidus. sed noverat haec non resistere irato viro, non tantum facto, sed ne verbo quidem. iam vero refractum et quietum cum opportunum viderat, rationem facti sui reddebat, si forte ille inconsideratius commotus fuerat. denique cum matronae multae, quarum viri mansuetiores erant, plagarum vestigia etiam dehonesta facie gererent, inter amica conloquia illae arguebant maritorum vitam, haec earum linguam, veluti per iocum graviter admonens, ex quo illas tabulas, quae matrimoniales vocantur, recitari audissent, tamquam instrumenta, quibus ancillae factae essent, deputare debuisse; proinde memores conditionis superbire adversus dominos non oportere. cumque mirarentur illae, scientes quam ferocem coniugem sustineret, numquam fuisse auditum aut aliquo indicio claruisse, quod Patricius ceciderit uxorem, aut quod a se invicem vel unum diem domestica lite dissenserint, et causam familiariter quaerent, docebat illa institutum suum, quod supra memoravi. [...]Denique etiam virum suum iam in extrema vita temporali eius lucrata est tibi; nec in eo iam fideli planxit, quod in nondum fideli toleraverat.

13, 13-14), die ihm, so sagt er, den Weg zu Gott wies.²³⁷ Nachdem Augustinus also zahlreiche Menschen kennen gelernt hatte, die als Vorbilder in Bezug auf den christlichen Glauben gelten konnten (z.B. seine Mutter, Simplician, Pontician, seine sich Gott weihende „Gefährtin“, Nebridius usw.), fand er schließlich doch erst durch ein direktes, verbales und damit für ihn deutbares Zeichen Gottes zum Glauben. Gott ist Augustinus damit zuerst durch das Wort begegnet, denn es war die Kinderstimme, die ihn anwies zu lesen; und diesmal war Augustinus sich sicher, dass dies nur ein Verweis auf die Paulusbriefe darstellen konnte, weshalb er diese an sich nahm und, gewiss, dass er mit Gottes Hilfe die richtige Stelle wählen würde, zu lesen begann. Das gesprochene Wort weckte also, folgt man Augustinus, bereits den Glauben in ihm, denn sobald er es vernahm, verließ ihn der Zweifel und er wusste, wie er seinen Weg finden konnte. Diesen Weg wies ihm nun das geschriebene Wort des Apostels Paulus, indem Augustinus die von ihm aufgeschlagene Stelle des Römerbriefes auf sein eigenes Leben bezog. Von diesem Zeitpunkt an habe er Gott und damit sein(en) Leben(ssinn) und sich selbst gefunden.

Zuvor habe er den wahren Gott immer nur gesucht, habe ihn aber nie gefunden, sodass er sich, unwissend, den falschen Weg zu wählen, den Manichäern angeschlossen hatte. Gespannt hatte er deshalb auf den bekannten Vertreter der Sekte, Faustus, gewartet und ist nach eigenen Angaben sehr enttäuscht gewesen, als jener Faustus seine Fragen nicht angemessen hatte beantworten und stattdessen nur angenehm hatte plaudern können.²³⁸ Seinen Eifer für die Manichäer beschreibt Augustinus daher für gebrochen, er verweist jedoch darauf, dass er aus Mangel an Alternativen weiterhin an der Lehre festgehalten habe.²³⁹

Diese Alternative fand sich nach langen Jahren erst durch Gottes Zeichen. So beschreibt es Augustinus selbst. Es kann daher nicht verwundern, dass er immer wieder zwischen Selbstanklage und Gotteslob hin- und hergerissen zu sein scheint. Auch muss in diesem

²³⁷ Aug., conf., 8, 12, 29: Dicebam haec, et flebam, amarissima contritione cordis mei. et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis, et crebro repentis, quasi pueri an puellae, nescio: tolle lege, tolle lege. Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurebat omnino audisse me uspiam: repressoque impetu lacrimarum surrexi, nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me: et tali oraculo confestim ad te esse conversum. itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius: ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: non in comissionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et in pudicitias, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.

²³⁸ Aug., conf., 5, 6, 10: Iam rebus talibus satiatae erant aures meae; nec ideo mihi meliora videbantur, quia melius dicebantur; nec ideo vera, quia diserta; nec ideo sapiens anima, quia vultus congruus et decorum eloquium.

²³⁹ Aug., conf., 5, 7, 13: Ceterum conatus omnis meus, qui proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit; non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quicquam non inveniens eo, quo iam quoquo modo inrueram, contentus interim esse decreveram, nisi aliquid forte, quod magis eligendum esset, eluceret.

Zusammenhang bedacht werden, dass es sich um veröffentlichte „Bekenntnisse“ handelt, die die Autorität Augustinus‘ nicht in Frage stellen durften. Dies war Augustinus selbst sicher bewusst, immerhin gesteht er ein, dass er Rom vor allem aufgrund der disziplinierteren Studenten als neuen Wirkungsort gewählt habe, da jene in Karthago ein schlichtweg unverschämtes Verhalten gezeigt hätten, das ihm ganz offensichtlich sehr missfallen hatte.²⁴⁰ So lassen sich die geschilderte, immer schon gegebene Nähe zu Gott, die sich in zahlreichen Zeichen desselben erkennen lässt sowie eine marienähnliche Muttergestalt als Voraussetzungen dafür betrachten, Augustinus‘ die ihm gebührende, allgemeine Autorität und Anerkennung zu sichern.

Im Folgenden wird nun zunächst auf die Ursprünge von Augustinus‘ Trinitätsverständnis verwiesen, bevor Augustinus‘ eigene Schilderungen der Trinität, vor allem in „De trinitate“ in den Blick genommen werden.

²⁴⁰ Aug., conf., 5, 8, 14: Non ideo Romam pergere volui, quod maiores quaestus maiorque mihi dignitas ab amicis, qui hoc suadebant, promittebatur -- quamquam et ista ducebant animum tunc meum -- sed illa erat causa maxima et paene sola, quod audiebam quietius ibi studere adulescentes et ordinatio disciplinae coercitione sedari, ne in eius scholam, quo magistro non utuntur, passim et proterve inruant, nec eos admitti omnino, nisi ille permiserit. Contra apud Carthaginem foeda est et intemperans licentia scholasticorum [...].

4.4 Trinität bei Augustinus

4.4.1 Werke über die Trinität

Augustinus widmete der Trinität nicht nur „De trinitate“, sondern geht auch in zahlreichen weiteren Schriften auf jene ein, von denen solche mit einer zeitlichen und thematischen Nähe zu „De trinitate“ ebenfalls für eine Schilderung der Trinität nach Augustinus herangezogen werden. Neben „De trinitate“ (391-419) wird daher auch auf Augustinus‘ Schilderungen in Bezug auf die Trinität in den Werken „De vera religione“ (389-391), „De fide et symbolo“ (393), „Confessiones“ (397-401), „De civitate dei“ (412-426), „De gratia Christi et peccato originali“ (418) und „De doctrina christiana“ (396/397 und 426-427) eingegangen werden. Jene Werke sollen an dieser Stelle zunächst kurz vorgestellt werden.

Bei „De vera religione“ handelt es sich um ein Werk, das kurz nach Augustinus‘ Taufe 387 geschrieben wurde. Zu dieser Zeit hatte er bereits seine Stelle als Rhetoriker in Mailand aufgegeben und war nach Thagaste zurückgereist, um dort, wie beschrieben, in einer klosterähnlichen Gemeinschaft mit Gleichgesinnten zu leben. In dieser Zeit war Augustinus bereits als Verfechter der katholischen Kirche bekannt, ohne aber ein offizieller Vertreter derselben zu sein. Sein Werk geht damit zwar auf den religiösen Pluralismus in Afrika ein, er widmet seine Schrift allerdings Romanianus, einem Großgrundbesitzer aus Thagaste, der Augustinus schon früh unterstützt hatte. Romanianus und dessen jüngeren Verwandten Alypius hatte Augustinus zunächst überredet, sich den Manichäern anzuschließen. Nachdem Augustinus sich von jenen allerdings getrennt hatte, war er bestrebt, auch Romanianus nun von der katholischen Kirche zu überzeugen, indem er die Gründe für seine Bekehrung offen legte.²⁴¹ Während der Abfassung von „De fide et symbolo“ ist Augustinus bereits seit zwei Jahren Priester in Hippo. Es handelt sich bei dieser disputatio um eine Rede Augustinus‘ vor den afrikanischen Bischöfen, in der er die Trinitätslehre vertritt, wie sie auf dem Konzil in Nicäa festgelegt wurde. Das Werk ist daher in enger Beziehung zu „De trinitate“ zu sehen,²⁴² auf das später noch einmal eingegangen wird.

Kurz nach der Abfassung von „De fide et symbolo“ wurde Augustinus im Jahre 394 zum Auxiliarbischof von Valerius und zwei Jahre später alleiniger Bischof von Hippo. Ein Jahr später begann er mit seinem autobiographischen Werk, den „Confessiones“. Augustinus schildert hier nicht nur seinen Lebensweg als einen Weg zu Gott, sondern wendet sich auch

²⁴¹ Flasch, Kurt: Nachwort zu „De vera religione“, S. 215f.

²⁴² Studer, Basil: Augustins De trinitate, S. 88.

immer wieder direkt an Gott, dem gegenüber Augustinus nicht nur Fehler eingesteht, sondern auch seine Dankbarkeit und Demut offenbart.

„De civitate dei“ ist die letzte Schrift Augustinus‘, die ein breites Spektrum christlicher Systematik behandelt. Nach dieser Schrift, die zu den umfangreichsten zählt, wendete er sich vor allem der Gnadenlehre zu. Dreizehn Jahre arbeitete Augustinus an diesem Werk, dessen Anlass die Eroberung und Brandschatzung Roms durch die Goten war. Damals war die Ansicht verbreitet, die Christianisierung und damit die Abkehr von den Göttern hätte zu dieser Katastrophe geführt. Augustinus verneint dies vehement und ist bemüht zu zeigen, dass die tatsächlichen Ursachen sich aus der Geschichte Roms ergeben.²⁴³

„De gratia Christi et peccato originali“ verfasste Augustinus gegen Pelagius, mit dessen Lehren er unter anderem um 409 durch eine Familie aus Italien in Berührung kam. Albina war mit ihrer Tochter Melania der Jüngeren und deren Ehemann Pinianus aufgrund der Invasion Alarichs von Italien nach Nordafrika geflohen. Es ist anzunehmen, dass sich Pelagius in ihrem Gefolge befand und die drei dessen Lehren gut kannten. Später trafen sie in Afrika auf Augustinus, der den drei Geflohenen sein Werk „De gratia Christi et peccato originali“ widmete. Darin nimmt er Bezug auf die Pelagius zugeschriebene Lehre vom freien Willen, der eine freie und ungeschuldete Gnade Gottes den Menschen gegenüber unnötig mache. Die Schwierigkeit bei der Bewertung des Einflusses von Pelagius und seinen Lehren besteht vor allem darin, dass der Glaube der Pelagianer vor allem aus den Schriften ihrer Gegner rekonstruiert werden muss.²⁴⁴ Zusätzlich ergeben sich eindeutige Unterschiede zwischen Pelagius und seinen Anhängern in Bezug auf die vertretenen Glaubensinhalte. So lautete die Anklage gegen die Pelagianer 411 in Karthago, dass sie folgende Thesen vertreten hätten: Adam wäre auch ohne die Sünde sterblich gewesen, die Sünde selbst habe nur ihm geschadet, Neugeborene wären von der Sünde nicht betroffen, generell wären nicht alle Menschen von der Sünde betroffen und nicht alle würden auferstehen, das Gesetz führe ebenso wie das Evangelium in den Himmel und auch vor der Ankunft Jesu Christi habe es sündenfreie Menschen gegeben. Von diesen Thesen distanzierte sich Pelagius jedoch, da jene vor allem von seinem Schüler Caelestius vertreten wurden.²⁴⁵ Pelagius betonte hingegen den freien Willen des Menschen sehr stark, ohne dabei die Gnade Gottes in Bezug auf die Errettung des Menschen durch Gott zu leugnen.²⁴⁶ Nach Pelagius ist „der Mensch [...] weder zum Guten noch zur Sünde determiniert, sondern verpflichtet, das ihm mögliche Gute auch zu tun.“ Er werde aber nicht durch „Werke oder ureigene [...] Verdienste

²⁴³ Stammkötter, Franz-Bernhard: Augustins Bruch mit der Philosophie: De civitate dei, S. 43f.

²⁴⁴ Hausammann, Susanne: Alte Kirche, S. 416.

²⁴⁵ Hausammann, Susanne: Alte Kirche, S. 423f.

²⁴⁶ Hausammann, Susanne: Alte Kirche, S. 425.

gerettet.“²⁴⁷ Vorwerfen konnte man Pelagius somit lediglich, dass seine Stilisierung Jesu Christi zum Vorbild, dem auch in Bezug auf das vollkommene Erfüllen der Gebote gefolgt werden kann, andere Gläubige aufgrund der Schwierigkeit der Aufgabe „mutlos“ machen könnte.²⁴⁸

„De doctrina christiana“ begann Augustinus zunächst 396/397, brach die Arbeiten jedoch ab und stieß erst dreißig Jahre später wieder auf das unvollständige Werk, das er 426/427 fertigstellte. Aufgrund der fließenden Übergänge ergibt sich dieser Umstand allerdings lediglich aus den „Retractationes“.²⁴⁹ Damit beginnt Augustinus das Werk zu einer Zeit, in der der Konflikt mit den Donatisten die Kirche Nordafrikas noch bewegte und sich die katholische Kirche um eine Verständigung bemühte. Dies könnte ein Grund sein, warum Augustinus die Fertigstellung des Werkes hinauszögerte und erst nach einem großen zeitlichen Abstand wieder mit dessen Abfassung begann, als der Streit mit den Donatisten bereits durch die Verurteilung derselben gelöst war; wenn auch vor allem ländliche Gemeinden bestehen blieben, die donatistisch geprägt waren.

„De Trinitate“ als Hauptwerk Augustinus‘ in Bezug auf die Trinitätslehre ergab sich laut Clark (2001) vor allem aus einer Nachfrage des Nebridius, eines Studienfreundes Augustinus‘. Im Anschluss an das Konzil von Nicäa, so Clark, kam es zu zahlreichen Schriften, welche die genaue Ausgestaltung der Trinitätslehre thematisierten. Dennoch ergaben sich immer wieder Unsicherheiten, vor allem in Bezug auf das Verhältnis der drei trinitarischen Personen zu einander. So fragte auch Nebridius 389, wie es zu verstehen sei, dass von der Trinität ausgesagt wird, dass alle drei Personen als eine Trinität, bzw. eine Einheit gemeinsam handeln, während eine Inkarnation doch nur von dem Sohn, nicht aber vom Vater und vom Heiligen Geist ausgesagt wird. Augustinus beantwortete diese Frage bereits in einem seiner Briefe an Nebridius kurz und begann etwa 399 mit der Abfassung von „De Trinitate“. Das Werk richtet sich vorrangig an einen kleinen Personenkreis interessierter Schüler Augustinus‘ bzw. ihm nahe stehender Personen.²⁵⁰

Bevor nun eine Schilderung der Trinitätslehre nach Augustinus erfolgt, werden zunächst die für Augustinus wichtigen Gotteslehren der (Neu-)Platoniker in den Blick genommen. Zudem werden die für das Verständnis wichtigen Begriffe der Substanz bzw. des Akzidenz, der Person sowie der Relation so definiert, wie sie bei Augustinus Verwendung finden.

²⁴⁷ Hilberath, Bernd Jochen: Gnadenlehre, S. 13.

²⁴⁸ Hausammann, Susanne: Alte Kirche, S. 425.

²⁴⁹ Pollmann, Karla: Nachwort zu Augustinus „Die christliche Bildung“, S. 261.

²⁵⁰ Clark, Mary T.: De trinitate, S. 91f.

4.4.2 (Neu-)Platonische Ansätze zur Trinitätslehre

An dieser Stelle sind vor allem Plotin und sein Schüler Porphyrius sowie Aristoteles zu nennen. Plotin, geboren 204/5 n. Chr., gilt als der Begründer des Neuplatonismus, der für Augustinus vor allem deshalb relevant wurde, da er mit Ambrosius in Kontakt kam und dieser die Bibel unter Berücksichtigung neuplatonischer Philosophie auslegte, was Augustinus begeisterte. Plotin als einer der wichtigsten Vertreter dieser Philosophie, die das „Versprechen einer ewigen Wahrheit“ mit sich bringt, da Plotin seine Aufgabe als Philosoph mit dem „Befreien der Seele zur Wahrheit“ beschrieb, fand diese Wahrheit in dem Einen, dem Unveränderlichen, das sich durch die Gleichzeitigkeit von Bestimmtheit und Entzug auszeichnet, sodass der Mensch es immer sucht und dabei doch nicht zu einer Definition gelangen kann.²⁵¹ Die Suche nach dem Einen nimmt für Plotin seinen Ausgang im sinnlichen Wahrnehmen der Welt. Dadurch erfährt der Mensch die Materie, die sich allerdings nicht als das „einheitsstiftende Prinzip“ erweist, sondern vielmehr für ihn nur das „Trügerische, das Nicht-Seiende“ darstellt. Durch die Vergänglichkeit der stofflichen Materie kommt ihr kein bleibendes Sein zu, sodass darin die Begründung für Plotins Abwertung der Materie zu finden ist.²⁵²

Plotin teilte also die Welt in eine rein geistige und eine materielle Ebene, während die erstere der letzteren übergeordnet ist und sich wiederum in drei Bereiche aufteilt. Hierbei handelt es sich um das bereits erwähnte Eine, den Nous (eine Art überindividuellen Geist) und die (Welt) Seele. Plotin identifiziert zunächst das „Eine“ oder „Erste“. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es ein einfaches und „vor allen Dingen liegendes“ ist.²⁵³ Zudem ist es das vorrangige Prinzip von allem Guten, verändert sich allerdings nicht und kann daher nicht über Akzidentien verfügen, wie es die Geschöpfe tun:²⁵⁴ „Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keines von ihnen.“²⁵⁵ Dem Einen ähnlich, aber doch von ihm zu unterscheiden, ist nach Plotin der Geist. Die Beziehung des Einen zum Geist beschreibt Plotin wie folgt:

„Während also Jenes als das Gedachte verharret, wird das Entstehende zum Denken; und da es Denken ist und nun das denkt, aus dem es geworden [...], so wird es Geist, gleichsam ein zweites Gedachtes, ein zweites Es, Nachahmung und Abbild von ihm.“²⁵⁶

²⁵¹ Siegmann, Georg: Plotin, S. 712.

²⁵² Siegmann, Georg: Plotin, S. 713.

²⁵³ Enn., 7, 10.

²⁵⁴ Enn., 9, 3; 23.

²⁵⁵ Enn., 9, 22.

²⁵⁶ Enn., 7, 12.

Die Schilderung des Geistes²⁵⁷ als Abbild des Ersten zeigt eindeutige Parallelen zur Beziehung von Vater und Sohn. Allerdings werden hier auch klare Unterschiede deutlich; Plotin versteht die Beziehung der beiden zueinander, wie auch seinerseits die Beziehung des Geistes zu der ihm nachgeordneten Weltseele sowie zur Seele des Menschen hierarchisch.²⁵⁸ Auf jeder nachfolgenden Stufe nach dem Einen geht etwas von dessen Göttlichkeit verloren, sodass, würde man das Eine als Vater, den Geist als Sohn und die Weltseele als den Heiligen Geist verstehen, Sohn und Heiliger Geist dem Vater untergeordnet wären, was dem Trinitätsverständnis Augustinus‘ widerspricht, da hier keine Substanz Einheit und keine Gleichrangigkeit der Personen vorliegt, wie Plotin zeigt: „Überhaupt ist das Eine ein Erstes, der Geist dagegen und die Ideen und das Seiende sind kein Erstes.“²⁵⁹ Dennoch findet sich hier eine Dreiheit, die, abgesehen von der vorliegenden Substanzverschiedenheit und Nachordnung der jeweiligen Personen, der Trinität ähnelt. Für Plotin ist Gott dabei nicht die Gesamtheit der drei, sondern nur „Jenes“ (das Eine), das „immer da, aber doch fern“ ist,²⁶⁰ als „Quell des Vollkommensten, die Kraft, welche das Seiende erzeugt.“²⁶¹ Alle dem „Einen“ nachgeordneten Wesenheiten spüren den Mangel, der durch die Verschiedenheit von dem „Einen“ entsteht und wollen ihm ähnlich werden.²⁶² Auch der Mensch spürt in seiner Seele das Verlangen, das Plotin „Eros“ nennt, diesem Guten und Vollkommenen teilhaftig zu werden.²⁶³ Ähnlich wie Augustinus nennt Plotin als Voraussetzung für das Gelingen dieses Teilhaftigwerdens, dass sich in der Seele ein „Gleichnis von Jenem“ bzw. „ein Abbild zum Urbild“ befinde.²⁶⁴ Zusätzlich müsse man,

„sich völlig in das Innere wenden, man darf keinem Äußeren mehr geneigt sein, sondern muß das Wissen von all dem auslöschend in die Schau Jenes eintreten; und ist man so mit Jenem vereint und hat genug gleichsam Umgang mit ihm gepflogen, so möge man wiederkehren und wenn mans vermag auch andern von der Vereinigung mit Jenem Kunde geben [...].“²⁶⁵

Auch Augustinus nennt das „Abbild“ Gottes in der Seele als entscheidende Voraussetzung, um zu Gott zu finden²⁶⁶ und betont, dass der Geist sich von allem Weltlichen lösen muss (vor allem

²⁵⁷ Halfwassen, Jens: Plotin und der Neuplatonismus, S. 59f.

²⁵⁸ Enn., 5, 11f.

²⁵⁹ Enn., 9, 12.

²⁶⁰ Enn., 9, 27f.

²⁶¹ Enn., 9, 36.

²⁶² Siegmann, Georg: Plotin, S. 714.

²⁶³ Enn., 9, 64.

²⁶⁴ Enn., 9, 79.

²⁶⁵ Enn., 9, 51f.

²⁶⁶ Aug., De trin. 14, 4, 6: Sed ea est invenienda in anima hominis, id est rationali.

von Erinnerungen an lieb gewonnene Dinge und Personen, die er als Bilder seiner Seele hinzufügte), um durch seinen eigenen Geist zu Gott zu finden.²⁶⁷ Dies wird an späterer Stelle noch genauer erläutert. Vorerst lassen sich bereits deutliche Einflüsse der plotinischen Philosophie festhalten.

Porphyrius, Neuplatoniker und Lieblingsschüler Plotins, wurde 233 in Phönizien geboren und kam um 250 nach Caesarea in Palästina, wo er auf Origenes traf. Es ergab sich ein zunächst guter Kontakt zur dortigen christlichen Gemeinde, jedoch führten wohl Kränkungen einzelner Gemeindeglieder, die sich gegen die Person des Porphyrius wandten und somit privater Natur waren, dazu, dass sich Porphyrius von dieser Gemeinde abwandte. Er verbrachte danach eine Weile in Athen, bevor er nach Rom kam, wo er von 263 bis 268 lebte und der Lieblingsschüler Plotins wurde.²⁶⁸

Wie auch Plotin vor ihm, sah Porphyrius seine vordringlichste Aufgabe darin, „einen universalen Weg für die Befreiung der Seele aus den Banden des Körpers aufzudecken“. Dazu ist es nach Porphyrius notwendig, dass die rationale Seele gereinigt wird, indem der Mensch seine körperlichen Neigungen kontrolliert, sich vegetarisch ernährt und „ein inneres, wortloses Beten“ praktiziert, was in seiner Perfektion nur dem Philosophen gelingt. Auf diese Weise wird die Seele befreit und kann nun zum Vater zurückkehren, worin ihre Freiheit begründet liegt. Dieser Vater ist die höchste Instanz, das „Eine“ Plotins, jedoch lässt sich an der unterschiedlichen Begriffswahl Porphyrius' Nähe zum Christentum erkennen. Diese Ähnlichkeit zur christlichen Systematik führt so weit, dass sich

„eine triadische Metaphysik des Vaters, des väterlichen Intellekts und der intermediären Dynamis sowie die Lehre von der ewigen Entstehung der Materie“²⁶⁹

bei Porphyrius findet. Dennoch lässt sich Porphyrius nicht der christlichen Gemeinde zurechnen, wandte er sich doch, wie erwähnt, aufgrund von persönlichen Differenzen von jener nicht nur ab, sondern polemisierte fortan gegen die Christen und ihre „barbarische“ Lehre. Diese Polemik fand sich hauptsächlich in einem aus fünfzehn Bänden bestehenden Werk

sive intellectuali, imago creatoris quae immortaliter immortalitati eius est insita.

²⁶⁷ Aug., De trin., 10, 8, 11 Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa cum in haec quasi vestigia multarum intentionum exerit amoris affectum. Quae vestigia tamquam imprimuntur memoriae quando haec quae foris sunt corporalia sentiuntur ut etiam cum absunt ista, praesto sint tamen imagines eorum cogitantibus. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuat in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit, sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo, atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt.

²⁶⁸ Beatrice, Pierre Franco: Porphyrius, S. 54.

²⁶⁹ Beatrice, Pierre Franco: Porphyrius, S. 54f.

wieder, das nach 270 auf Sizilien entstanden ist,²⁷⁰ aber im Zuge der Christianisierung des römischen Reiches der Vernichtung zum Opfer fiel, sodass es nicht rekonstruiert werden konnte. Aus den Schriften gegen Porphyrius, die zu einem großen Teil auch verloren gegangen sind, lässt sich jedoch ermitteln, dass er unter anderem die Exegese als Methode der Bibelauslegung kritisierte und bemüht war nachzuweisen, dass einige Bücher, wie beispielsweise das Buch Daniel, nicht zur Zeit des babylonischen Exils entstanden sind, sondern erst deutlich später, in der Makkabäerzeit. Dass das Werk des Porphyrius damit von der christlichen Kirche als ernst zu nehmende Bedrohung wahrgenommen wurde, zeigt sich nicht nur an der Menge der gegen ihn gerichteten Schriften, sondern auch an der bereits erwähnten Vernichtung seines Werkes durch Kaiser Konstantin. Dessen Ablehnung gegenüber Porphyrius zeigt sich in einem konstantinischen Edikt aus dem Jahre 333, das die Arianer abwertend „Porphyrianer“ nennt.²⁷¹

Porphyrius' Metaphysik und Psychologie waren allerdings durch eine Übersetzung des Marius Victorinus über Simplician auch Ambrosius zugänglich, sodass auch Augustinus durch sie beeinflusst wurde.²⁷²

Auch die Schriften des Aristoteles (384-322 v. Chr.), vor allem die „Metaphysik“, waren Augustinus bekannt. Jener war ein Schüler Platons. Während dieser aus einer reichen, angesehenen Familie Athens stammte und den Niedergang Athens als junger Mann miterleben musste, kam Aristoteles zwar auch aus einer reichen Familie, die jedoch in der kleinen Stadt Stageira lebte, sodass Aristoteles in Athen zeitlebens den Status eines „Ausländers“ behielt. In diesen beiden Punkten, der Erfahrung der Zerstörung und Vergänglichkeit bzw. des fehlenden Bürgerstatus unterscheiden sich die beiden Philosophen, trotz ihres einst engen Verhältnisses, sodass es nicht verwundern kann, dass sich ihre unterschiedlichen Biographien auch auf ihre philosophische Tätigkeit auswirkten.²⁷³ Nach Aristoteles „streben [Menschen] von Natur nach Wissen.“²⁷⁴ Dies muss so sein, da der Mensch die Erkenntnisfähigkeit besitzt, über die er andernfalls umsonst verfügen würde und das würde dann der These des Aristoteles, dass „Gott und die Natur ‚nichts umsonst tun‘“, widersprechen. Die Sinneswahrnehmungen allein liefern laut Aristoteles jedoch keine Weisheit, da sie die Frage nach dem Warum unbeantwortet lassen.²⁷⁵ Daher soll die Philosophie „dasjenige, was die Menschen seit jeher unbestimmt

²⁷⁰ Beatrice, Pierre Franco: Porphyrius, S. 55.

²⁷¹ Beatrice, Pierre Franco: Porphyrius, S. 56.

²⁷² Beatrice, Pierre Franco: Porphyrius, S. 57.

²⁷³ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 726.

²⁷⁴ Met., 980a.

²⁷⁵ Met., 981b.

geahnt haben, zu klarer Einsicht“ weiterentwickeln,²⁷⁶ da die Weisheit „um ihrer selbst Willen gesucht“ werde.²⁷⁷ Das unbestimmt Geahnte als ein Wissen, das dem Menschen grundsätzlich vorliegt, aber ihm nicht zu jeder Zeit als tatsächliches bzw. sicheres Wissen, sondern eben nur als eine Art durch Ahnung begründete Vermutung vorschwebt, thematisiert auch Augustinus immer wieder in Bezug auf die Trinität und den menschlichen Geist, was an späterer Stelle genauer gezeigt werden wird. Aristoteles betont hier jedoch, dass das absolute Wissen nur Gott zukomme, während die Einsicht der Menschen nicht gleichmäßig verteilt wäre. Seiner Ansicht nach gelingt es nur sehr wenigen Menschen, „zu einer klaren Einheit zu kommen“, da dies auch von den meisten gar nicht angestrebt werde. Damit ist der menschliche Geist dem göttlichen zwar ähnlich, allerdings verneint Aristoteles entschieden, dass es einem Menschen gelingen könnte, „Gott an Glückseligkeit und damit auch an Wissen völlig ebenbürtig“ zu sein.²⁷⁸ Gott erkennen vermag der Mensch auch nur aus dem Grunde, da Gott Geist, Nous, ist und ein Teil des Menschen selbst Geist ist.²⁷⁹ Um nicht nur den Menschen, sondern jedes Einzelwesen genauer bestimmen zu können, entwickelte Aristoteles seine Lehre von den Kategorien. Er identifizierte zehn Kategorien, denen das Wesen (Ousia) als erste Kategorie vorsteht. Es folgen Qualität, Quantität, Relation, Zeit, Ort, Bewirken, Leiden, Lage und Besitz.²⁸⁰ Letztere sind als Akzidenzien aufzufassen, die dem Wesen in unterschiedlichem Maße zukommen.²⁸¹ Auf den hier bereits angedeuteten Unterschied zwischen dem Wesen bzw. der Substanz eines Einzeldinges und den ihm zukommenden Akzidenzien wird im nächsten Kapitel noch einmal eingegangen, um den für Augustinus wichtigen Begriff der Substanz genauer zu fassen. An dieser Stelle muss allerdings bereits festgehalten werden, dass die Kategorien Augustinus zwar in seinen Überlegungen zur Trinität des christlichen Gottes sowie der menschlichen Seele beeinflussten, er die Kategorienlehre jedoch zum Teil entscheidend veränderte: Die Relation hebt Augustinus aus dem Kreis der Akzidenzien heraus und ordnet sie der Wesenhaftigkeit zu, um zu zeigen, dass die trinitarischen Relationen nicht als Eigenschaften Gottes zu verstehen sind, die auch verloren gehen könnten. Die Kosmologie des Aristoteles ähnelt hingegen wieder der Lehre der Platoniker: Auch er identifiziert einen „Unbewegten Beweger“, der selbst, wie der Name bereits vermuten lässt, nicht bewegt ist, aber doch alles außer ihm in Bewegung versetzt. Alles, was durch ihn in Bewegung versetzt wurde, strebt danach, ihm ähnlich zu werden, wozu es die Bewegung nutzt. Damit muss es auch das höchste Ziel des Menschen sein,

²⁷⁶ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 737.

²⁷⁷ Met., 982a.

²⁷⁸ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 738.

²⁷⁹ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 740.

²⁸⁰ Met., 1016a.

²⁸¹ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 741.

den Unbewegten Beweger zu erkennen und ihm dadurch ähnlich zu werden.²⁸² Der Unbewegte Beweger selbst schuf also die Welt nicht und ist auch nicht als ihr Lenker zu verstehen. Vielmehr ist seine Tätigkeit auf ihn selbst bezogen, sodass er, wenn ihm als Geist das Denken als Tätigkeit zukommt, „das sich selbst denkende Denken“ sein muss, auch wenn dabei unklar bleibt, wie ein Denkprozess aussehen könnte, indem Subjekt und Objekt zusammenfallen.²⁸³ Neben diesem Unbewegten Beweger nimmt Aristoteles die Existenz von sogenannten „Gestirngöttern“ an, deren Anzahl er von der Astronomie bestimmen ließ.²⁸⁴ 55 konnten dabei identifiziert werden; „alle bestehend aus einem bewegenden Geiste und einem kreisbewegten Körper“. Bei ihnen handelt es sich um Götter mit persönlichen Attributen sowie um kosmologische Prinzipien, die in der Welt aktiv sind.²⁸⁵ Diese Aufteilung erinnert in Ansätzen an die Kosmologie der Manichäer, mit der Augustinus, wie bereits beschrieben, durch eine langjährige Mitgliedschaft in ihrer Gemeinde, vertraut war.

Die Seele definiert Aristoteles allgemein und damit nicht nur auf den Menschen beschränkt. Sie ist „das Prinzip des Lebens bei allem Belebten“, was sich auf den verschiedenen Stufen der Existenz unterschiedlich äußert. In Bezug auf eine Pflanze ist darunter zu verstehen, dass sie durch die Ernährung wächst, sodass ihr eine „vegetative Seele“ zukommt. Dies vergleicht Aristoteles mit der Seele des heranwachsenden Kindes im Mutterleib. Als zweite Stufe identifiziert er die tierische Seele, der zusätzlich die „Ortsbewegung“ und „die Fähigkeit, Erstrebenswertes und zu Meidendes zu unterscheiden“ zukommt. Diese zweite Stufe kommt nach Aristoteles auch dem heranwachsenden Kind zu, das noch nicht mit der Vernunft eines Erwachsenen ausgestattet ist. Erst die „Vernunftseele“ des Erwachsenen verfügt schließlich über die Möglichkeit, das Gute und die Wahrheit zu erkennen.²⁸⁶ Dass die Seele von unterschiedlicher „Qualität“ in Bezug auf ihre Reinheit und die damit verbundene Gotteserkenntnis sein kann, beschreibt auch Augustinus, der der Seele, die sich Gott zu- und damit von fleischlichen Begierden abwendet, eine größere Reinheit zuschreibt. Weiter erläutert Aristoteles, dass der Seele fünf Bereiche zukommen: die Ernährung, die Lenkung des Körpers, die Wahrnehmung, die Begierde und das Denken. Durch den Besitz der Seele handelt der Mensch „frei verantwortlich“ im Gegensatz zum Tier, denn sie ist der „Sitz der Erkenntnis“, der den Menschen in die herausragende Position versetzt, in der er sich in Bezug auf die Pflanzen- und Tierwelt befindet. Aristoteles behauptet jedoch gegen Platon, dass Erkenntnis

²⁸² Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 747.

²⁸³ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 748.

²⁸⁴ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 749.

²⁸⁵ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 748.

²⁸⁶ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 751.

durch die „Eindrücke der fünf Sinnesorgane“ vermittelt und jeder Eindruck dieser für sich genommen richtig sei.²⁸⁷ Nur die „Kombination“ von Sinneseindrücken könnte zu Fehlern führen. Eine „Vielzahl gleichartiger Sinneseindrücke konstituiert eine Erfahrungstatsache, eine immer wiederkehrende Erfahrungstatsache“ erlaubt schließlich den Rückschluss auf eine „wissenschaftliche Feststellung“. Von einer göttlich vermittelten, geistigen Erkenntnis berichtet Aristoteles in Bezug auf die Seele als solches nicht. Insgesamt ist die Seele für Aristoteles damit „in gewisser Weise das Seiende“. Ein Teil ihrer selbst ist jedoch Geist, Nous, dem die Erkenntnis des Unbewegten Bewegters zukommt.²⁸⁸

Diese Differenzierung zwischen Seele und Geist übernimmt Augustinus nicht durchgängig, sodass er teilweise auch der Seele die Funktion der Gotteserkenntnis (s.oben) zuschreibt. Insgesamt lassen sich allerdings, wie gezeigt wurde, einige Aspekte der aristotelischen Philosophie ausmachen, die die Trinitätslehre sowie Augustinus' Seelenmodell beeinflusst haben dürften.

Im Folgenden wird nun die von Augustinus verwendete Terminologie der Trinitätslehre erläutert, bevor die Lehre von der Dreieinigkeit selbst in den Blick genommen wird.

4.4.3 Terminologie der augustinischen Trinitätslehre

Substanz

Einer der für die Trinitätslehre bedeutendsten Begriffe ist derjenige der Substanz. Bei dem Begriff der Substanz handelt es sich um eine aus dem Lateinischen (substantia) entlehnte Übersetzung der griechischen Begriffe Hypostase und Ousia. Ousia bedeutete „Habe, Vermögen“, bevor Platon ihn „zum philosophischen Terminus“ machte. Das Wort leitet sich von dem Feminin-Partizip (ousa) des Verbes „sein“ (einai) ab und bedeutet daher wortwörtlich übersetzt „Seiendheit“.²⁸⁹ Platon nutzte den Begriff für seine Ideenlehre, um die „Wesenheiten der Dinge“, „die intelligibel, d.h. nur mit dem Verstand erfassbar“ sind, definieren zu können.

Für Platon macht diese Welt der Ideen eine ganz eigene aus, die neben der Welt des Materiellen existiert und sich dadurch auszeichnet, dass sie als immateriell existierende Welt das „wahrhaft Seiende“ enthält. Platon identifizierte auf diese Weise zahlreiche Ideen und stellte Gemeinsamkeiten und Verbindungen zwischen ihnen fest. Daraus ergab sich ein „pyramidaler

²⁸⁷ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 752.

²⁸⁸ Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, S. 753.

²⁸⁹ Seidl, Horst: Substanz, S. 293.

Aufbau“ der unterschiedlichen Ideen. Als die fünf wichtigsten definierte Platon Seiendheit, Identität, Verschiedenheit, Bewegung und Ruhe. Zusätzlich stand über diesen die Idee des Einen bzw. des Guten als „Ursache für Sein und Erkennbarsein der Ideen“, das „jenseits der Seienden“ steht.

Aristoteles schloss sich in vielen Punkten Platon an, kritisierte jedoch, dass es sich bei dem Seienden eben nicht um eine Gattung handele, was mit den „kategorialen Unterschieden des Seienden“ zu begründen sei: „als Substanz / Wesen, Quantitatives, Qualitatives, Relatives usw.“ Die Substanz selbst ist damit der ersten Kategorie zuzuordnen und verfügt daher über Akzidenzien, die ihr anhängen, sie selbst nicht verändern, aber verloren gehen oder sich verändern können. Der Begriff der Akzidenzien wird im folgenden Kapitel noch einmal betrachtet. Die Substanz ist somit bei Aristoteles ebenso ein Begriff, der das Seiende selbst genauer in den Blick nimmt. Er lehrte, dass es sich bei dem Begriff des Seienden um einen allgemeinen handelt, da jedem Einzelding eine spezifische Substanz zugeordnet werden kann, die es zu einem individuellen Seienden macht. Dadurch bestehen nach Aristoteles auch Analogien in Bezug auf die unterschiedlichen Formen des Seienden, die letztendlich auch eine Analogie zum Einen zulassen, da Gemeinsamkeiten bestehen, wie sie zum Beispiel auch „zwischen Verursachtem und Ursache“ vorzufinden sind.²⁹⁰ Eine Mehrdeutigkeit erfährt der Begriff bei Aristoteles dadurch, dass er „sowohl die gegebenen Erfahrungsdinge bezeichnen kann, von denen die Metaphysik ausgeht, als auch deren immanente und transzendente Ursachen“. Damit sind „die Materie einerseits und die Form-Bewegungs-Zweck-Ursache andererseits“ gemeint. In Bezug auf Lebewesen lassen sich jene mit dem Leib bzw. der Seele verbinden. Zusätzlich nennt Aristoteles eine „erste, transzendente Ursache“ Substanz. Sie charakterisiert er als „unbewegte“, „erste“, „abgetrennte Substanz“, die „immateriell“ ist und „zunächst als Mehrzahl eingeführt“ und schließlich doch auf nur ein erstes Prinzip reduziert wird. Hierbei handelt es sich um einen „reinen ‚Akt der Vernunft‘ ein glücklichstes, ‚vollkommenstes Leben“, das er Gott zuschreibt. Dieser ist der einzige, dem die Selbsterkenntnis völlig gelingt, sodass die göttliche Substanz als „Erkenntnis der Erkenntnis“ beschrieben werden kann. Die menschliche Vernunft weist nach Aristoteles eine Analogie zur immateriellen Substanz Gottes als reiner Vernunft auf.²⁹¹ Damit ist ein Teilaspekt der Seele analog nach der göttlichen Substanz gestaltet, nicht jedoch die Seele an sich.

Plotin knüpfte an die Definitionen seiner Vorgänger an, beendete jedoch die Mehrdeutigkeit des Begriffes, indem er für „das immaterielle Wesen“ den Begriff der Hypostase wählte. Dabei

²⁹⁰ Seidl, Horst: Substanz, S. 294.

²⁹¹ Seidl, Horst: Substanz, S. 295.

unterschied er „drei einander untergeordnete Hypostasen, mit dem Einen / Guten als oberstem Prinzip, dann unter ihm als zweite Hypostase die Kosmos-Vernunft und als dritte darunter die Kosmos-Seele.“ Die jeweils darunter liegende ist damit als „Auswirkung aus der je höheren Hypostase, die so mächtig sind, dass sie sich hypostasieren zur je niedrigeren Hypostase“ zu verstehen. Der Seele ist eine vollkommene Einheit mit dem Göttlichen nicht möglich; das Höchste, was sie erreichen kann, ist eine unvollkommene Einheit, wie sie beispielsweise auch zwischen Liebenden existiert.²⁹²

Augustinus bezieht sich bei seiner Verwendung des Begriffes der Substanz vor allem auf Plotin, zeigt aber, indem er Gott durch ein Zusammenfallen der Begriffe „Sein, Leben und Erkennen“ charakterisiert, dass er sich auch an der aristotelischen Lehre „von der ersten göttlichen Substanz [...], die reiner Seinsakt, vollkommenstes Leben und Vernunfttätigkeit ist“, orientierte, ohne Aristoteles jedoch explizit zu nennen.²⁹³ Augustinus deutet allerdings den Begriff der Relation nicht als ein der Substanz zukommendes Akzidenz, wenn er sich auf Gott bezieht. Lediglich im Bereich der Welt ist die Relation, die zum Beispiel zwischen zwei Menschen bestehen kann, als solches zu verstehen, da sich diese Relation verändern und auch beendet werden kann. Wie bereits gezeigt wurde, ist die Relation in Bezug auf Gott jedoch als substantiell zu verstehen: Die Beziehung der göttlichen Personen ist unveränderlich, ewig und Teil ihres ganzen Seins, da sonst nicht von einer ewigen, unveränderlichen (in Bezug auf die Substanz) Trinität sinnvoll gesprochen werden könnte. Damit löst sich Augustinus von den Kategorien des Aristoteles. Auch verändert er Plotins Hypostasenlehre in der Form, dass er eine Hierarchie der drei Hypostasen bzw. göttlichen Personen leugnet, wie im Folgenden zu zeigen ist.

Akzidenzien

Das Akzidenz ist ein Begriff, der der aristotelischen Kategorienlehre zugeordnet werden kann. Dabei handelt es sich, wie bereits geschildert, um „Seinsaussagen und Aussageweisen, die sich auf das Seiende beziehen“. Ein Akzidenz „bestimmt [das Seiende] näher, aber nicht in Bezug auf das Wesen“. Es kommt dem Seienden hinzu und existiert somit nie an sich, sondern immer nur als eine Eigenschaft des Seienden selbst. Gumann (2003) betont, dass es sich hierbei um „eine zufällige Eigenschaft, die auch anders sein kann“, handelt. Akzidenzien sind somit oft der

²⁹² Seidl, Horst: Substanz, S. 296.

²⁹³ Seidl, Horst: Substanz, S. 296.

Veränderung unterworfen,²⁹⁴ was zu dem Umstand führte, dass Augustinus den Begriff in Abgrenzung zur Substanz verwendet und ihn nicht auf Gott bezog, dessen Wesen nicht durch Akzidenzien verändert werden kann.

Person

Nach Heinrichs (1996) ist die Etymologie des Begriffes der Person nicht völlig geklärt. Es lässt sich zum einen vom griechischen „prosopon“, die „Maske des Bühnendarstellers“ bzw. dessen „Rollenidentität“ beschreibend, herleiten und passt daher auch zum lateinischen „personare“, das mit „hindurchtönen“ übersetzt wird. Zusätzlich wurde der Begriff im Rechtsverkehr Roms zur Bezeichnung „der Identität des Rechtssubjektes“ verwendet, da es sich bei diesem um einen „individuellen, freibestimmten Rollenträger der römischen res publica“ handelte.²⁹⁵

Unter dem Einfluss der christlichen Theologie erfuhr der Begriff dann eine Bedeutungserweiterung, indem er fortan auch als „Ausdruck des menschlichen Individuums“ außerhalb des Rechtsraumes verwendet wurde und so die Beziehung des Menschen im Verhältnis zu Gott beschrieb.²⁹⁶

Auf den Konzilen von Nicäa (325) und Chalkedon (451) war es der Begriff der „Person“, der „die zentrale begriffliche Stelle“ einnahm. Christlichen Ursprungs ist der Begriff als solcher jedoch, wie gezeigt, nicht.

Festzuhalten bleibt also, dass der Begriff der Person in Bezug auf Gott nur als Hilfsmittel, nicht aber als eine feststehende Definition liefernde Begrifflichkeit verstanden werden kann. In diesem Sinne wird der Begriff auch von Augustinus verwendet, der sich des Mangels der Sprache sowie des menschlichen Geistes bewusst ist und diesen Begriff nutzt, „nicht um damit den wahren Sachverhalt auszudrücken, sondern um nicht schweigen zu müssen“.²⁹⁷

Relation

Der Begriff bezeichnet „das Verhältnis oder die Beziehung zwischen verschiedenen Seienden, Eigenschaften oder Urteilen, den Relata“. Den Begriff der Relation kann man deshalb als etwas

²⁹⁴ Gumann, Markus: Substanz – Akzidenz, S. 388.

²⁹⁵ Heinrichs, Johannes: Person I, S. 220.

²⁹⁶ Heinrichs, Johannes: Person I, S. 220.

²⁹⁷ Aug., De trin., 5, 9, 10: Dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur sed ne taceretur.

ansehen, aus dem heraus die Dinge zu verstehen sind, aber auch als eine den Dingen nachgeordnete Eigenschaft derselben.

Aristoteles sieht in der Relation eine seiner Kategorien, die den Charakter einer Akzidenz tragen.²⁹⁸ Die Relation ist damit aus seiner Sicht veränderbar und kein dem Wesen des Seienden zukommender Zug.

Erst durch den christlichen Neuplatonismus und die Trinitätslehre Augustinus' erfährt der Relationsbegriff eine Aufwertung, da die Annahme, die Beziehung der innertrinitarischen Personen könnten veränderlich sein, nicht zulässig wäre und Relation somit als „substantieller Bestandteil des göttlichen Seins“ aufzufassen ist.²⁹⁹

4.4.4 Augustinus über die Trinität

Die Trinitätslehre, die Augustinus vor allem in „De Trinitate“ entfaltet, wird im Folgenden dargestellt. Dabei ist es nötig, die Trinität sprachlich in ihre „Bestandteile“ zu zerlegen, um sie dem menschlichen Geist zugänglich zu machen. Es kann die Wahrheit der Trinität nicht in der Sprache festgehalten werden, lediglich Annäherungen sind möglich und diese erfordern ein Nacheinander in der Beschreibung von Gottes Wirklichkeit, ist es doch nicht denkbar, den unendlich Anderen geistig vollkommen zu fassen.³⁰⁰ Gottes gleichzeitige Nähe, sein Wille, sich dem Menschen in der Sprache zu offenbaren, lässt es allerdings zu, über Gott zu sprechen.³⁰¹ Zunächst erfolgt daher eine Schilderung des Wesens Gottes, vor allem der von Augustinus immer wieder hervorgehobenen Substanzeinheit. Danach wird auf die trinitarischen Personen eingegangen.

²⁹⁸ Loos, Stephan: Relation – personal, S. 344.

²⁹⁹ Loos, Stephan: Relation – personal, S. 344.

³⁰⁰ Aug.: De trin., 5, 1, 1: Hinc iam exordiens ea dicere quae dici ut cogitantur vel ab homine aliquo vel certe a nobis non omni modo possunt, quamvis et ipsa nostra cogitatio cum de deo trinitate cogitamus longe se illi de quo cogitat imparem sentiat neque ut est eum capiat sed, ut scriptum est etiam a tantis quantum Paulus apostolus hic erat, per speculum in aenigmate videatur.

³⁰¹ Aug.: De ver. rel., 10, 19, 54: Sed tamen aeternis legibus servientem ad commemorationem primae suae perfectaeque naturae partim singulis hominibus partim vero ipsi hominem generi subvenitur.

4.4.5 Die Dreieinigkeit nach Augustinus

Augustinus hebt bei seinen Schilderungen über die Dreieinigkeit immer wieder hervor, dass es vor allem das Sprechen ist, das die Wahrheit Gottes nicht völlig erfassen kann, was unweigerlich dazu führt, dass eine abschließende Definition der Dreieinigkeit nicht möglich ist. Er sagt:

„Wahrer als unser Sprechen von Gott ist nämlich unser Denken über ihn; aber wahrer als unser Denken ist sein Sein.“³⁰²

Dies zeigt zweierlei: Zum einen ist es die menschliche Sprache, die Augustinus als ein unzureichendes Vehikel zur Beschreibung der Wahrheit charakterisiert, und zum anderen sieht er zwar eine größere Möglichkeit, Gott rein geistig im Denken zu erfassen, was darauf zurückzuführen ist, dass Gott selbst Geist ist, jedoch stellt er gleichermaßen klar, dass auch das Denken nicht das wahre Sein Gottes wahrnehmen kann.

Für Augustinus bedeutet „Sprache“ bzw. „sprechen“ mehr als die Kommunikation in einer festgelegten Nationalsprache. Das Sprechen geschieht vielmehr zunächst innerlich: Der Mensch bewegt Gedanken in seinem Geist, die von Gott als geistigem Wesen gesehen, nicht aber gehört werden, da diesen „vorsprachlichen“ Gedanken der Klanglaut fehlt:

„Während daher das äußere Sprechen nicht gesehen, sondern vielmehr gehört wird, wurden, wie das Evangelium sagt, die inneren Worte, das heißt die Gedanken, vom Herrn gesehen, nicht gehört.“

Gott ist damit das einzige Wesen, das unsere Gedanken und deren unveränderten Inhalt sehen kann. Darüber hinaus ist es auch dem Menschen möglich, durch geistige Schau zur Erkenntnis zu gelangen und diese Kenntnis als Gedanken im eigenen Geist zu behalten. Dies führt dazu, dass Gott uns näher ist, als jeder andere Mensch es sein kann. Für die Kommunikation mit anderen Menschen ist es hingegen nötig, das innere Wort in ein äußeres zu übersetzen, so Augustinus:

„In jener ewigen Wahrheit also, von der alles Zeithafte geschaffen wurde, erblicken wir in geistiger Schau die Form, nach der wir sind und nach der wir in uns oder in den Körpern in wahrer und richtiger Verständigkeit etwas wirken. Die von dort her empfangene wahrhaftige Kenntnis der Dinge haben wir gleichsam als ein Wort bei uns, und indem wir sie innerlich sprechen, zeugen wir das Wort, und da es geboren wird, entfernt es sich nicht von uns. Wenn

³⁰² Aug.: De trin., 7, 4, 7: Verius enim cogitatur deus quam dicitur et veritus est quam cogitatur.

wir aber mit anderen sprechen, dann gewähren wir dem Worte, das innen bleibt, den Dienst der Stimme oder irgendeines körperlichen Zeichens, damit durch einen sinnfälligen Hinweis auch im Geiste des Hörenden etwas Ähnliches entsteht, wie es dem Geiste des Sprechenden nicht entweicht.“

Das Denken und das Sprechen sind dabei auf das Engste miteinander verknüpft. Das Denken geht dem Sprechen immer voraus, bzw. erfolgt das innerliche Sprechen in der Form des Denkens: „[...] wir denken nämlich alles, was wir sprechen, auch durch jenes innere Wort, das nicht der Sprache irgendeines Volkes angehört [...].“ Dabei ist nur das Denken dem Geist Gottes so nah, dass es Gott wie in einem Rätselbild sehen kann:

„Wer also das Wort einsehen kann, nicht nur bevor es erklingt, sondern auch bevor die Bilder seines Klanglautes im Denken hin und her gewendet werden — dieser Vorgang vollzieht sich nämlich nicht in einer jener Sprachen, die man die Nationalsprachen nennt, unter denen die unsrige die lateinische ist — wer, sage ich, das einsehen kann, der kann in diesem Spiegel und in diesem Rätselbilde schon eine ferne Ähnlichkeit mit jenem Worte sehen, von dem es heißt: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.‘ Es muß nämlich, wenn wir die Wahrheit sprechen, das heißt, wenn wir sprechen, was wir wissen, aus eben dem Wissen, welches unser Gedächtnis enthält, das Wort geboren werden, das durchaus von jener Art ist, von der das Wissen ist, von dem es geboren wird. Der von dem gewußten Gegenstand geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen. Dies ist nicht griechisch, nicht lateinisch, noch einer sonstigen Sprache zugehörig.“

Das innere Wort, so Augustinus, ist von dem gesprochenen Wort so verschieden, dass es sich keiner Nationalsprache zuordnen lässt. Es ist viel ursprünglicher, da es den Menschen von Gott gegeben wurde, noch mehr die Nationalsprachen durch die Sprachverwirrung während des Turmbaus zu Babel entstanden. Es ist nur folgerichtig, dass die Sprachen der Menschen das innerlich gezeugte Wort nicht angemessen abbilden können und so ein sprachlicher Ausdruck der innerlich gesehenen Wahrheit nur unzureichend erfolgen kann.

Die Problematik der Sprache zeigt sich für Augustinus vor allem in Bezug auf die Schwierigkeit, Gottes Wesen begrifflich zu fassen und dabei sowohl dem Vorwurf des Tritheismus als auch des Modalismus zu entgehen. Vor allem den Tritheismus nimmt Augustinus offenbar als reale Gefahr wahr und lehnt daher den Begriff der Hypostase zur Umschreibung der drei trinitarischen Personen ab:

„Weil jedoch nach unserem Sprachgebrauch daran festzuhalten ist, daß Wesen die gleiche Bedeutung hat wie Substanz, so wagen wir es nicht, die Formel zu verwenden. Ein Wesen, drei Substanzen, sondern die andere: Ein Wesen bzw. eine Substanz, drei Personen [...] Drei Personen, nicht um damit den wahren Sachverhalt auszudrücken, sondern um nicht schweigen zu müssen.“³⁰³

Auch weist Augustinus darauf hin, dass der Begriff der Person ebenfalls nur eine Umschreibung ist „um nicht schweigen zu müssen“, nicht aber, um die Wahrheit Gottes auszudrücken. Diese Wahrheit erkennt Augustinus in der Gleichzeitigkeit von Einheit und Vielheit, die Gottes Wesen ausmacht, ohne dass der Mensch dies tatsächlich verstehen kann. Was der Mensch vom Wesen Gottes wissen kann, erscheint ihm, so sagt Augustinus in den „Confessiones“, wie „im Rätselbild“.³⁰⁴ Trotz dieser Schwierigkeiten nähert sich Augustinus in seiner Beschreibung der Dreieinigkeit an, von der er sagt,

„daß die Dreieinigkeit der eine, alleinige und wahre Gott ist und daß man mit Recht vom Vater, Sohn und Heiligen Geist sagt, glaubt und einsieht, daß sie von einer und derselben Substanz oder Wesenheit seien.“³⁰⁵

Diese eine Substanz ist es, die „ohne irgendeine Wandlung ihrer selbst Wandelbares wirkt und ohne irgendwelche zeithafte Bewegung Zeithaftes schafft.“³⁰⁶ Aus dieser Umschreibung ergibt sich bereits eine Ursache der Trinitätsproblematik: Auf welche Weise sollte ein zeitlich geschaffenes Wesen wie der Mensch in der Lage sein, den unendlich Anderen, den er in Gott findet, zu beschreiben? Gottes Ewigkeit und Unwandelbarkeit ist dem Menschen nicht zugänglich und auch die Begriffe der Ewigkeit und Unwandelbarkeit beruhen nicht auf Konzepten der praktischen Erfahrung des Menschen, da die Welt als Teil der Schöpfung selbst weder ewig noch unwandelbar ist, sodass es dem Menschen nur im Denken möglich sein kann, die begriffliche Konzeption von beispielsweise der Ewigkeit zu fassen.

Ebenfalls nur bedingt dem menschlichen Geist zugänglich ist das Verhältnis der trinitarischen Personen untereinander, die aufgrund ihrer Substanzeinheit

³⁰³ Aug.: De trin., 5, 9, 10: Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam vel substantiam [...] Dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur sed ne taceretur.

³⁰⁴ Aug.: Conf. 13, 5, 6: Ecce apparet mihi in aenigmate trinitas, quod es, deus meus [...].

³⁰⁵ Aug.: De trin., 1, 2, 3: Quod trinitas sit unus et solus et verus deus, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus unius eiusdemque substantiae vel essentiae dicatur.

³⁰⁶ Aug.: De trin., 1, 1, 3: Proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem.

„nicht drei Götter sind, sondern ein Gott, wenngleich der Vater den Sohn zeugte und daher der Sohn nicht der gleiche ist wie der Vater, wenngleich ferner der Sohn vom Vater gezeugt ist und daher der Vater nicht der gleiche ist wie der Sohn, wenngleich endlich der Heilige Geist weder Vater noch Sohn ist, sondern nur des Vaters und Sohnes Geist, auch seinerseits dem Vater und Sohne gleich und zur Einheit der Dreieinigkeit gehörend. Nicht jedoch sei diese Dreieinigkeit aus Maria der Jungfrau geboren [...]. Auch sei nicht diese gleiche Dreieinigkeit in Gestalt einer Taube auf Jesus bei der Taufe herabgestiegen; auch habe sich am Pfingsttage nach der Himmelfahrt des Herrn, als sich vom Himmel her ein Brausen erhob, gleich als wenn ein Sturmwind dahinführe, und Zungen wie von Feuer sich verteilten, nicht diese gleiche Dreieinigkeit auf jeden von den Aposteln niedergelassen, sondern nur der Heilige Geist. Ferner habe nicht diese gleiche Dreieinigkeit vom Himmel her gesprochen: "Du bist mein Sohn", als Christus von Johannes getauft wurde und als er mit den drei Jüngern auf dem Berge war, oder als die Stimme erscholl: "Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen", sondern nur die Stimme des Vaters habe sich an den Sohn gerichtet. Dabei bleibe indes bestehen, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, wie sie untrennbar sind, so auch untrennbar handelten.“³⁰⁷

Augustinus ist hier bemüht, einerseits die Unterschiede der trinitarischen Personen und damit auch die tatsächliche Existenz einer dreieinigen Gottheit zu zeigen und gleichzeitig keine zu große Unabhängigkeit dieser Personen zu suggerieren. Alle drei Personen sind immer eins und können daher auch nicht allein in die Kommunikation mit den Menschen eintreten, da ein unabhängiges Handeln der drei die Substanzeinheit in Frage stellen würde. Stattdessen sind immer alle drei trinitarischen Personen an den Werken der Trinität beteiligt. Vollbrächten die einzelnen Personen hingegen unabhängige Werke, so stäche ein ihnen eigener Charakter hervor, wie es auch bei menschlichen Personen beobachtet werden kann und die von Augustinus beschriebene Dreieinigkeit in Substanzeinheit könnte kaum gegen Vorwürfe des Tritheismus verteidigt werden. Daher geht Augustinus sehr behutsam beim Beschreiben der Unterschiede vor und schildert zunächst trinitätsimmanent die Unterschiede vor allem auf der

³⁰⁷ Aug.: De trin., 1, 4, 7: Ideoque non sint tres dei sed unus deus --- quamvis pater filium genuerit, et ideo filius non sit qui pater est; filiusque a patre sit genitus, et ideo pater non sit qui filius est; spiritusque sanctus nec pater sit nec filius, sed tantum patris et filii spiritus, patri et filio etiam ipse coequalis et ad trinitatis pertinens unitatem. Non tamen eandem trinitatem natam de virgine Maria [...] Nec eandem trinitatem descendisse in specie columbae super Iesum baptizatum aut die pentecostes post ascensionem domini sonitu facto de caelo quasi ferretur flatus vehemens et linguis divisis velut ignis, sed tantummodo spiritum sanctum. Nec eandem trinitatem dixisse de caelo: Tu es filius meus, sive cum baptizatus est a Iohanne sive in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit vox dicens: Et clarificaui et iterum clarificabo, sed tantummodo patris vocem fuisse ad filium factam --- quamvis pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur.

Relation der trinitarischen Personen zueinander basierend: Vater und Sohn sind nicht der gleiche, weil es der Vater ist, der den Sohn zeugt und der Sohn vom Vater gezeugt wird. Der Vater kann daher nur durch den Sohn Vater sein, sodass hier keine Hierarchie impliziert wird. Auch der Heilige Geist ist weder Vater noch Sohn, sondern ihr Geist, bzw. das vereinende Band zwischen beiden. Damit sind alle drei nicht die gleichen, aber doch „zur Einheit der Dreieinigkeit gehörend“. Augustinus schildert danach, wie die Trinität in der Schöpfung und somit heilsökonomisch erscheint und durch die unterschiedlichen Erscheinungen ebenfalls die nicht fassbare, immanente Dreieinigkeit gespiegelt wird: Es ist der Sohn, der aus der Jungfrau geboren wird, nicht die ganze Dreieinigkeit, auch ist es der Heilige Geist, der, kurzfristig die Gestalt einer Taube annehmend, sichtbar wird und auch an Pfingsten die Sprachverwirrung zugunsten eines allgemeinen Verständnisses in Bezug auf die Predigt der Apostel aufhebt. Ebenso ist es nur der Vater, der seinen Sohn anspricht. Um jedoch an dieser Stelle dem Vorwurf des Tritheismus zu entgehen, verweist Augustinus sofort auf den Umstand, dass trotz der offenbar vorherrschenden Aktion der jeweiligen trinitarischen Person, die beiden jeweils anderen Personen ebenso an dieser Handlung beteiligt sind. Diesen Umstand betont er immer wieder im Verlauf von „De Trinitate“:

„Um jedoch auf die Dreieinigkeit hinzuweisen, macht die Schrift manchmal Sonderaussagen von den einzeln benannten Personen. Doch dürfen diese nicht von einer Person unter Ausschluß der beiden anderen verstanden werden, wegen der Einheit der Dreieinigkeit und wegen der einen Substanz und Göttlichkeit des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes.“³⁰⁸

Damit sieht Augustinus die Trinitätslehre als eine von der Bibel vorgegebene an, was sich anhand der unterschiedlichen Erscheinungen der Trinität zeigen lässt. Die Trinität bemächtigt sich also der Schöpfung, um kurzweilig in diesem Geschöpf sichtbar zu werden, nicht wie sie an sich ist, sondern lediglich unter Zuhilfenahme des Geschöpfes. Dies hebt Augustinus deutlich hervor, wenn er sagt:

„Denn die sichtbare Erscheinung jener Vorgänge [brennender Dornbusch, Taube usw.] bekam Dasein, um etwas zu versinnbilden und dann wieder zu vergehen.“³⁰⁹

³⁰⁸ Aug.: De trin., 1, 9, 19: Sed propter insinuationem trinitatis personis etiam singulis nominatis dicuntur quaedam; non tamen aliis separatis intelleguntur propter eiusdem trinitatis unitatem unamque substantiam atque deitatem patris et filii et spiritus sancti.

³⁰⁹ Aug.: De trin., 2, 6, 11: Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species ut aliquid significaret atque praeteriret.

Jene Erscheinungen zeigen Gott nicht, wie er an sich ist, „sondern im Symbol, wie es Zeit und Umstände erfordern.“³¹⁰

Weiter ergänzt Augustinus in diesem Zusammenhang:

„Unter der Eiche von Mambre aber sah er [Abraham] drei Männer, die er einlud und in Gastfreundschaft aufnahm, bewirtete und bediente. Wo jedoch die Schrift die Erzählung dieses Vorgangs beginnt, sagt sie nicht: Es sind ihm drei Männer erschienen, sondern: „Es erschien ihm der Herr.“³¹¹

Gott ist also bemüht, sich dem Menschen mitzuteilen und diesem selbst sein Wesen, die Trinität, zu offenbaren. Der menschliche Geist kann dies jedoch nicht in seiner Fülle erfassen, ist es ihm doch nicht möglich, einerseits die Existenz verschiedener Personen zu denken und sich gleichzeitig aber deren untrennbares Handeln vorzustellen. Es bleibt dies wohl eines der Geheimnisse der Trinität, die sich nicht völlig erfassen lassen. Das trifft auch auf die Zuordnung der einzelnen Handlungen zu den trinitarischen Personen, die während einer Handlung vordergründig wahrgenommen werden, zu:

„Aber eine bestimmte Person der Dreieinigkeit können wir an einem gerade ihr eigentümlichen Zeichen nicht erkennen, soweit meine Erkenntniskraft zu sehen vermag.“³¹²

Eine nach menschlichen Maßstäben (vollständige) Individualität durch bleibende, den einzelnen Personen zuordnenbare Zeichen und Symbole konstatiert Augustinus hier gerade nicht. Es mag zwar sein, dass beispielsweise Tauben eher dem Heiligen Geist als vielleicht dem Vater zuzuordnen wären, insgesamt wertet Augustinus die Handlung in Einheit jedoch höher, sodass die vordergründig tätige Person nicht von herausragender Bedeutung ist. In Bezug auf die Einheit und die gleiche Substanz ist sich Augustinus offenbar auch sicher, hier einen Teil der trinitarischen Wahrheit erfasst zu haben, denn diese kann er unabhängig von den jeweiligen Erscheinungen der Trinität festhalten:

„Doch möchte ich ganz zuversichtlich behaupten, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, im Besitze einer und derselben Substanz, der Schöpfer Gott, die allmächtige Dreieinigkeit, untrennbar sind in ihrem Wirken, daß sie aber durch das ganz andere und insbesondere

³¹⁰ Aug.: De trin., 2, 17, 32: Visiones autem illae per creaturam commutabilem deo incommutabili subditam factae sunt, non proprie sicuti est, sed significatiue sicut pro rerum causis et temporibus oportuit ostendentes deum.

³¹¹ Aug.: De trin., 2, 10, 19: Sub ilice autem Mambre tres viros vidit quibus et invitatis hospitioque susceptis et epulantibus ministravit. Sic tamen scriptura illam rem gestam narrare coepit ut non dicat: 'Visi sunt ei tres viri,' sed: Visus est ei dominus.

³¹² Aug.: De trin., 2, 15, 26: Sed aliquam ex trinitate personam signo quodam proprio, quantum ad mei sensus capacitatem pertinet, non videmus.

durch das stoffliche Geschöpf nicht untrennbar dargestellt werden können. [...] In meinen Worten aber sind Vater, Sohn und Heiliger Geist getrennt.“³¹³

An dieser Stelle zeigt Augustinus klar auf, welche Problematik sich mit der Darstellung der Trinität verbindet: Um sich dem auf seine Sinne angewiesenen Menschen zeigen zu können, ist ein Erscheinen der Trinität innerhalb der Schöpfung nötig. Dieses Erscheinen kann aber nicht mit Gott selbst übereinstimmen, denn wie die Sprache Vater, Sohn und Heiligen Geist trennt und sie als drei Subjekte bzw. Objekte erscheinen, so ist ihre Untrennbarkeit auch in den bereits genannten Erscheinungen nicht zum Ausdruck zu bringen. Die Schöpfung vermag es nicht, den ganz Anderen abzubilden, ist sie doch selbst in ihrer höchsten Form, dem Menschen, lediglich ein ungleiches und durch die Sünde entstelltes Abbild Gottes.

So ist es zu erklären, dass Gott auch nicht durch ihm zufallende Eigenschaften umschrieben bzw. charakterisiert werden kann, denn auch diese sind in Bezug auf die Trinität anders zu verstehen:

„Was man jedoch sonst Substanz oder Wesen nennt, begreift Akzidenzien in sich, welche die Grundlage für große oder irgendwelche Wandlungen bilden. Gott aber kann etwas Derartiges nicht zukommen. Daher ist nur die Substanz Gottes oder das Wesen, das Gott ist, unwandelbar. Ihm kommt ja wahrhaftig das Sein [Wesen], nach dem die Wesenheit ihren Namen hat, im höchsten und wahrsten Sinne zu.“³¹⁴

An dieser Stelle verwendet Augustinus den Begriff der Akzidenzien und macht deutlich, dass es bei Gott nichts geben kann, das einer Wandlung unterworfen und damit beispielsweise zu einem früheren Zeitpunkt einmal anders war, als es später ist. Um diesen Grundsatz nicht zu verlassen, ist es nötig, dass Augustinus den Begriff der Relation, der in der Kategorienlehre des Aristoteles als Akzidenz auftaucht, umdeutet:

„Wenn daher auch Vater und Sohn verschieden sind, so liegt doch keine Substanzverschiedenheit vor. Denn die Bestimmungen Vater und Sohn betreffen nicht

³¹³ Aug.: De trin., 4, 21, 30: Sed plane fidenter dixerim patrem et filium et spiritum sanctum unius eiusdemque substantiae deum creatorem, trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari. Sed ita non posse per longe imparem maximeque corpoream creaturam inseparabiliter demonstrari [...] in meis autem vocibus separati sunt pater et filius et spiritus sanctus nec simul dici potuerunt.

³¹⁴ Aug.: De trin., 5, 2, 3: Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit.

die Substanz, sondern eine Beziehung. Die Beziehung ist aber kein Akzidenz, weil sie nicht wandelbar ist.“³¹⁵

Auf diese Weise findet Augustinus eine Möglichkeit, die Substanzeinheit zu sichern und dennoch aufzuzeigen, dass sich in dieser Einheit Spuren des dreieinigen Gottes finden lassen. An anderer Stelle führt Augustinus diesbezüglich weiter aus:

„Wollen wir also vor allem daran festhalten, daß alle Aussagen, die von der herrlichen, göttlichen Erhabenheit in Bezug auf sie selbst gemacht werden, die Substanz betreffen, alle Aussagen hingegen, welche in Bezug auf etwas gemacht werden, nicht die Substanz, sondern die Beziehung betreffen, und daß die Kraft der gleichen Substanz im Vater, Sohne und Heiligen Geiste so groß ist, daß alles, was von den einzelnen Personen in Bezug auf sie selbst ausgesagt wird, von ihnen zusammen nicht in der Mehrzahl, sondern nur in der Einzahl ausgesagt werden darf.“³¹⁶

Dieses Zitat zeigt, dass Augustinus bei dem Versuch, die dreieinige Einheit zu beschreiben, vor allem die Substanzeinheit betont und zugunsten dieser die Unterschiede der trinitarischen Personen deutlich zurücktreten lässt. Die relativ große Anzahl an verurteilten Häretikern wie den Arianern mit all ihren Strömungen mag dazu geführt haben, dass sich Augustinus genötigt sah, die aus seiner Sicht gefährdete Substanzeinheit in jedem Fall zu retten, auch wenn dies dazu führt, dass die die Personen kennzeichnenden, individuellen Aspekte zurücktreten müssen und beizeiten nur noch schwer erkennbar sind.

„Eigenschaften“, die die ganze Dreieinigkeit betreffen, beschreibt Augustinus hingegen. Allerdings stellt er fest:

„Für Gott aber fällt das Sein zusammen mit dem Tapfersein, Klugsein, Gerechtheitsein, Weisesein und mit allen anderen Wesenseigenschaften, die von seiner einfachen Vielfalt und von seiner vielfältigen Einfachheit ausgesagt werden können.“³¹⁷

Gott zeichnet sich also dadurch aus, dass er keine Eigenschaften *hat*, sondern, dass er seine Eigenschaften *ist*. Es gibt beispielsweise keine Tapferkeit an sich, die Gott sich zu einem

³¹⁵ Aug.: De trin., 5, 5, 6: Quamobrem quamvis diversum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile.

³¹⁶ Aug.: De trin., 5, 8, 9: Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas substantialiter dici; quod autem ad aliquid non substantialiter sed relative; tantamque vim esse eiusdem substantiae in patre et filio et spiritu sancto ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur non pluraliter in summa sed singulariter accipitur.

³¹⁷ Aug.: De trin., 6, 4, 6: Deo autem hoc est esse quod est potentem esse aut iustum esse aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris quo substantia eius significetur.

bestimmten Maß aneignen könnte, sondern er selbst ist das Maß aller Dinge und damit wäre es falsch zu behaupten, dass ihm Eigenschaften zukommen würden, die an sich existierten.

Das betont Augustinus auch an späterer Stelle noch einmal und unterstreicht daher noch einmal die Wichtigkeit der Aussage in Bezug auf das von ihm vertretene Trinitätsverständnis:

„In der wunderbaren Einfachheit dieser Natur ist ja nicht etwas anderes das Weisesein, etwas anderes das Sein (Wesen), sondern was das Weisesein ist, das ist auch das Sein, wie wir in den vorhergehenden Büchern schon oft gesagt haben.“³¹⁸

Für Augustinus ist Gott vor allem das Gute an sich: „Alles aber, was gut ist, ist entweder Gott oder von Gott“,³¹⁹ sodass er ebenfalls konstatiert: „Gott ist an sich gut [und] bedarf des Guten nicht.“³²⁰ Dies lässt sich auf das bereits Gesagte zurückführen: Gott *hat* keine Eigenschaften, er *ist* sie. Dies trifft auch auf die Allwissenheit zu, die Gott ebenfalls ist: „Gott weiß alles, noch bevor es geschieht, aber der Mensch handelt mit Willensfreiheit.“³²¹ Augustinus beschreibt Allwissenheit demnach als eine Form der Kenntnis, die sich über alle Zeitebenen erstreckt. Es ist somit nicht nur das bereits Vergangene, das Gott kennt, sondern auch die Gegenwart und Zukunft sind ihm in gleichem Maße bekannt. Dennoch führt dieses Wissen laut Augustinus nicht dazu, dass der Mensch als willenlose Marionette agiert. Ganz im Gegenteil: Gott weiß zwar um das Tun des Menschen, allerdings lässt er ihm die freie Wahl, zu tun, was er möchte. Der Mensch erhält somit das Geschenk der Willensfreiheit. Dies kann im Extremfall auch eine Abwendung von Gott selbst bedeuten, wie sie im Sündenfall geschehen ist und durch die Weitergabe der Erb- bzw. Grundsünde immer wieder geschieht. Der Mensch ist also gezwungen, die Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen. Davon wird an späterer Stelle noch einmal ausführlich zu sprechen sein.

Die Besonderheit der Allwissenheit erstreckt sich für Augustinus nicht nur über die Kenntnis der drei Zeitebenen, sondern geht darüber hinaus: „Im Ewigen vergeht nichts und ist nichts zukünftig“³²² und seine Aufmerksamkeit wechselt nicht, er „hält alles zugleich wissend umfasst.“³²³ Das bedeutet, dass Gott alles Zeitliche nicht nacheinander betrachten muss, wie es dem Menschen nur möglich ist, unterschiedliche Zeiten im Geist denkend zu bewegen, sondern

³¹⁸ Aug.: De trin., 15, 13, 22: Quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere hoc est et esse sicut et in superioribus libris saepe iam diximus.

³¹⁹ Aug.: De ver. rel., 18, 35, 95: Omne autem bonum aut deus aut ex deo.

³²⁰ Aug.: De ver. rel., 14, 28, 76: Deus enim bono alterius non indiget, quoniam a se ipso est.

³²¹ Aug.: De civ., 1, 5, 9: Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere, quidquid a nobis non nisi volentibus fieri sentimus et novimus.

³²² Aug.: De ver. rel., 49, 97, 273: Nihil autem praeterit in aeterno et nihil futurum est, quia et quod praeterit esse desinit.

³²³ Aug.: De civ., 2, 11, 21: Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit.

alle drei Zeitebenen immer zur gleichen Zeit betrachtet und somit auch die von ihm geschaffene Zeit vollends seiner Allwissenheit unterworfen ist.

Über Gottes Substanz weiß Augustinus zu sagen, dass sie unwandelbar und nicht körperlich ist.³²⁴ Gott ist Geist, aber keine Seele, wie Augustinus klar herausstellt: „Der wahre Gott ist nicht Seele, sondern Urheber und Schöpfer auch der Seele.“³²⁵ Zwischen Seele und Geist sieht Augustinus einen Unterschied, der im Kapitel über die Seele genauer in den Blick genommen wird. An dieser Stelle kann allerdings bereits festgehalten werden, dass es sich beim Geist um den vernunftbegabten Teil der Seele handelt, dem somit das Denken zufällt. In Bezug auf Gott lässt sich dieser Gedanke jedoch nicht einfach übertragen: Gottes Geist lässt sich als das absolute Denken beschreiben, ein Denken, das nicht aus einem Mangel entsteht und in dem denkendes Subjekt und gedachtes Objekt zusammenfallen. Dem menschlichen Geist ist dieser Gedanke nur abstrakt zugänglich, da er das Denken nutzt, um sich auf Objekte zu beziehen. Dies ermöglicht es ihm, die Unverfügbarkeit oder auch Vergänglichkeit der Dinge, unter der er leidet, wenigstens in seinen Gedanken aufheben zu können: Entfernte Dinge oder Personen sind in Gedanken im Geist direkt vorhanden und sogar bereits Verstorbene können durch die Erinnerung zum Leben erweckt werden. Allerdings ist es dem menschlichen Geist nicht möglich, durch seine Gedankenwelt auch die sinnliche erfahrbare Welt zu verändern und somit neben dem geistigen auch einen sinnlichen Eindruck des Gedachten zu erhalten. Anders ausgedrückt, weder der menschliche Geist noch sein Wort besitzen die schöpferische Kraft Gottes. Denn „er ist der Ursprung, zu dem wir zurückeilen, das Vorbild, dem wir folgen, die Gnade, durch die wir versöhnt werden.“³²⁶ Der menschliche und der göttliche Geist sind daher nicht grundverschieden, da dies womöglich eine Offenbarung Gottes verhindern würde, die doch aufgrund von Gottes Gnade immer wieder ermöglicht wird. Aber es kann auch nicht von einer Gleichheit gesprochen werden. Die Beschreibung eines ungleichen Abbildes scheint für den menschlichen Geist die zutreffendste zu sein. Als dieses Abbild ist er gezwungen, nach seinem Urbild zu suchen, wie ein Kind in den Eltern und Großeltern das eigene, das ursprünglichere seiner Natur sucht. Diese Suche kann erst in Gott ihr Ende finden, ist es doch nur dort, dass der Mensch seinem Schöpfer und Urgrund gegenübertritt und seinem wahren, ursprünglichen Wesen, das nur Jesus Christus erhalten konnte, begegnet:

³²⁴ Aug.: De civ., 1, 8, 6: Viderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non inmerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes deum. Viderunt, quidquid mutabile est, non esse summum deum.

³²⁵ Aug.: De civ., 1, 4, 31: Deus enim verus non anima, sed animae quoque est effector et conditor.

³²⁶ Aug.: De ver. rel., 55, 113, 312: Principium ad quod recurrimus et formam quam sequimur et gratiam qua reconciliamur.

„Doch nun verhilft Gottes unaussprechliches Erbarmen, in einer zeitlichen Veranstaltung und durch Vermittlung eines zwar wandelbaren, aber den ewigen Gesetzen gehorsamen Geschöpfes, teils einzelnen Menschen, teils sogar dem menschlichen Geschlecht dazu, sich seine erste und vollkommene Natur wieder in Erinnerung zu bringen.“³²⁷

Es ist also nicht nur der menschliche Geist, der Gott sucht, sondern auch Gott selbst ist bemüht, dem Menschen zumindest eine vorläufige Erkenntnis seiner selbst, wie sie der Lebende erfassen kann, zu gewähren. Dies tut er aus freier und ungeschuldeter Gnade gegenüber seinem von ihm geliebten Geschöpf, dem Menschen, dem Gott zum Beispiel durch dessen Erscheinungen begegnen kann. Das heißt Gott selbst bemächtigt sich immer wieder seiner Schöpfung, um den Menschen, dessen Heil im Erblicken der Wahrheit besteht, dieser Wahrheit, die er selbst ist, näher zu bringen. Geschaut werden kann sie jedoch nicht, schon gar nicht körperlich, um einen sinnlichen Eindruck zu gewinnen, sondern nur der Geist kann sich ihr annähern.³²⁸ Gelingt diesem die (eingeschränkte) Schau der Dreieinigkeit, so ist ihm eine große Gnade zuteil geworden:

„Wer dies [die Trinität] stückweise durch einen Spiegel und in Rätseln sieht, freue sich, daß er Gott erkennt, ehre ihn als Gott und sage Dank! Wer es nicht zu sehen vermag, der strebe durch Frömmigkeit zum Sehen, nicht jage er in Verblendung nörgelnden Einwendungen nach.“³²⁹

Es ist also Gott, die eine Wahrheit, derer der Mensch nicht habhaft werden kann, nach der er jedoch sein Leben lang strebt. Auch kann der Mensch aufgrund seiner unzureichenden Weisheit Gottes Heilsökonomie nicht immer als solche verstehen bzw. einordnen:

„Auch wenn man von Gott sagt, daß er den Bösen zürnt, den Guten gnädig ist, so liegt das verschiedene Verhalten bei diesen, nicht bei ihm. So ist auch das Licht für schwache Augen grell, für starke mild; die Verschiedenheit betrifft das Auge, nicht das Licht.“³³⁰

Und er ergänzt:

³²⁷ Aug.: De ver. rel., 10, 19, 54: Sed tamen aeternis legibus servientem ad commemorationem primae suae perfectaeque naturae partim singulis hominibus partim vero ipsi hominem generi subvenitur.

³²⁸ Aug.: De ver. rel., 30, 56, 152: Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carnis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur.

³²⁹ Aug.: De trin., 6, 10, 12: Qui videt hoc vel ex parte vel per speculum in aenigmate gaudeat cognoscens deum et sicut deum honoret et gratias agat; qui autem non videt tendat per pietatem ad videndum, non per caecitatem ad calumniandum.

³³⁰ Aug.: De trin., 5, 16, 17: Sic etiam cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi mutantur non ipse; sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione non sua.

„Gott aber geht, ohne daß sie es wissen, dabei darauf aus, daß die Wahrheit von überall her klingt, den Gläubigen zur Hilfe, den Gottlosen zur Überführung.“³³¹

Dies legt nahe, dass das Bild Gottes als eines Vaters, der nach dem Maß der Regelkonformität seiner Kinder diese belohnt oder straft, nicht zutreffend ist. Der Mensch kann, folgt man Augustinus, ein solches „Verhalten“ Gottes nicht „provozieren“, aber es erscheint ihm, als wäre genau dies der Fall gewesen und das wiederum ist auf den bereits beschriebenen Umstand zurückzuführen, dass Gottes Wahrheit nur bedingt geschaut und schon gar nicht als nach festen Regeln handelnd in einem Bild fixiert werden kann.

Trotz aller Rätsel und Unwissenheit, die den Menschen quälen, ist Gott ihm nah und jeder Mensch kann ihn kennen, wenn er bereit ist zu lieben:

„Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren, und wer nicht liebt, kennt Gott nicht, weil Gott die Liebe ist (1. Joh 4, 8).“³³²

Augustinus vertritt diese Aussage mit aller Konsequenz, indem er sagt, dass die Wahrheit auch in den Schriften der Heiden gefunden werden kann,³³³ denn „[...] wenn die Weisheit Gott ist, [...] dann ist der wahre Philosoph auch Liebhaber Gottes“ und kennt Gott folglich auch, soweit diese Kenntnis einem Menschen zugänglich ist.³³⁴ Diese Einsicht teilt er mit Platon, von dem Augustinus sagt, er habe erläutert, „philosophieren heiße Gott lieben“.³³⁵ Es ist also der sich der Wahrheit mit Liebe zuwendende Mensch, der durch seine Liebe zur Wahrheit, die Gott ist, bereits den wahrhaftigen Gläubigen zugerechnet werden kann. Augustinus beschränkt sich hier gerade nicht auf die getaufte christliche Gemeinde, sondern verankert die Verbindung des einzelnen Individuums zu Gott in einer Art inneren Einstellung des Menschen, die Augustinus bei seiner Schilderung der menschlichen Seele bzw. Geistseele den „Willen“ oder die „Liebe“ nennt und die derart im Geist des Menschen wirkt, dass er Gott sucht, auch wenn er nicht von Gott, sondern von der „Wahrheit“ oder der „Weisheit“ spricht. Gottes Liebe erstreckt sich damit nicht auf eine exklusive Gemeinschaft von Gläubigen, derer der Mensch sich aktiv zuwenden muss, bzw. von der er durch die Taufe aufgenommen werden muss, sondern Gottes Liebe ist universal wirksam und kann sich auch in Menschen zeigen, die sich nur indirekt zum

³³¹ Aug.: De trin., 4, 17, 22: Deus autem per nescientes id egit ut veritas undique resonaret, fidelibus in adiutorium, impiis in testimonium.

³³² Aug.: De trin., 15, 17, 31: Et omnis qui diligit ex deo natus est. Qui non diligit non cognovit deum quia deus dilectio est.

³³³ Aug.: De doct. christ., 2, 18, 73: Immo vero quisquis bonus verusque Christianus est, Domini sui esse intellegat, ubicumque invenerit veritatem, quam conferens et agnoscens etiam in Litteris sacris superstitiosa figmenta repudiet.

³³⁴ Aug.: De civ., 1, 8, 1: Si sapientia deus est [...] verus philosophus est amator dei.

³³⁵ Aug.: De civ., 1, 8, 8: Hoc esse philosophari, amare deum.

trinitarischen Gott bekennen, wenn sie sich als Philosophen oder als Wissenschaftler auf der Suche nach der Wahrheit verstehen. Anders ausgedrückt, wer um der Liebe zur Wahrheit nach dieser sucht, der sucht Gott. Es ist diese allen Menschen zugängliche Beziehung, die in ihrem Inneren wirkt und die einen echten Vergleich des augustinischen Seelenmodells mit dem Instanzenmodell der menschlichen Psyche nach Sigmund Freud ermöglicht: Wenn zwei Menschen in aller Aufrichtigkeit und um der Liebe zu Gott und den Menschen Willen nach der Wahrheit suchen, dann ist eine hohe Übereinstimmung ihrer Lehren zu erwarten. Eine Übereinstimmung, die nicht nur die interdisziplinäre Gemeinschaft unterstreicht, sondern, die es vielleicht sogar vermag, ein neues Licht auf die Rätsel der Trinität und des Menschen innerstes Selbst zu werfen, denn auch Augustinus sagt:

„So gebraucht die göttliche Vorsehung für ihre Zwecke alle Arten von Menschen und Beispielen zum Heil der Seelen und zur Erbauung des geistlichen Volkes.“³³⁶

Propheten der Wahrheit können sich daher überall befinden und lassen sich an ihrer an der „Erbauung des geistlichen Volkes“ orientierten Ausrichtung erkennen. Ihre Liebe zu Gott und den Menschen ist ihr untrügliches Kennzeichen.

Im Folgenden werden nun zunächst die einzelnen trinitarischen Personen, wie sie von Augustinus beschrieben werden, vorgestellt.

Der Vater

Der Vater ist nach Augustinus die Person, die aufgrund ihrer Zurückgezogenheit besonders schwer zu beschreiben ist. Während der Vater den Sohn und gemeinsam mit dem Sohn den Heiligen Geist sendet, bzw. diese beiden von ihm ausgehen und in der Welt wirken – daran ist der Vater natürlich auch beteiligt, da die Trinität nicht als das Wirken einzelner Personen zu verstehen ist – , ist es der Vater, dessen Existenz im Verborgenen verbleibt.

Er ist es, der den Sohn zeugt und durch diese Relation zum Sohn seine eigene Definition erhält.³³⁷ Augustinus ergänzt dazu:

„Den Sohn heißen wir ja Gott von Gott, den Vater aber nur Gott, nicht: von Gott. Daher ist es klar, daß zwar der Sohn einen anderen hat, von dem er ist, und dessen Sohn er ist,

³³⁶ Aug.: De ver. rel., 6, 11, 35: Ita omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem et ad institutionem spiritalis populi utitur divina providential.

³³⁷ Aug.: De trin., 1, 12, 26: Sed ipsum dedisse ut haberet, genuisse est ut esset.

daß aber der Vater nicht einen Sohn hat, von dem er sein Sein hat, sondern nur einen, dessen Vater er ist.“³³⁸

Der Vater ist also als „Urgrund“ Gottes zu verstehen, was jedoch nicht dazu führen darf, eine Vorzeitigkeit des Vaters zu vermuten. Vater und Sohn existieren genau wie der Heilige Geist in ewiger Gleichzeitigkeit, in der es kein „bevor es den Sohn oder den Heiligen Geist gab“ geben kann. Es ist vielmehr so, dass der Vater seinen Besitz mit dem Sohn und dem Heiligen Geist teilt:

„Daraus ersieht man, daß alles, was der Vater hat, nicht nur Eigentum des Sohnes, sondern auch des Heiligen Geistes ist, weil der Heilige Geist die Macht hat, den Sohn zu verherrlichen, den der Vater verherrlicht.“³³⁹

Das gegenseitige Verherrlichen wird somit zum Charakteristikum für die Ebenbürtigkeit der trinitarischen Personen, aber auch für ihre gegenseitige Abhängigkeit von einander. So kann beispielsweise nicht sinnvoll von einem Vater gesprochen werden, wenn es keinen Sohn gibt und umgekehrt. Zudem ist die Verbindung zweier Liebender ohne die Liebe selbst undenkbar. Augustinus nennt den Heiligen Geist in diesem Zusammenhang auch

„die Heiligkeit der beiden [...], aber nicht als Eigenschaft beider, sondern wesenhaft wie sie und dritte Person der Dreieinigkeit.“³⁴⁰

Wenn Augustinus also an manchen Stellen Gott mit dem Vater gleichsetzt, wenn er sagt:

„Gott ist das Gute und schafft alles, erzeugt aber nur den Sohn, da Zeugung heißt, dass es dasselbe ist“,³⁴¹

so impliziert er gerade keine Hierarchie der trinitarischen Personen, sondern es zeigt sich an dieser Stelle die eingeschränkte Fähigkeit der Sprache, Gottes Wesen für den menschlichen

³³⁸ Aug.: De trin., 2, 1, 2: Filium quippe dicimus deum de deo; patrem autem deum tantum, non 'de deo.' Unde manifestum est quod filius habeat alium de quo sit et cui filius sit; pater autem non filium de quo sit habeat sed tantum cui pater sit.

³³⁹ Aug.: De trin., 2, 4, 7: Unde cognoscitur quod omnia quae habet pater non tantum filii sed etiam spiritus sancti sunt quia potens est spiritus sanctus glorificare filium quem glorificat pater.

³⁴⁰ Aug.: De civ., 2, 11, 24: Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod pater genuerit verbum, hoc est sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum filium, unus unum, aeternus coaeternus, summe bonus aequaliter bonum; et quod spiritus sanctus simul et patris et filii sit spiritus et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus; atque hoc totum et trinitas sit propter proprietatem personarum et unus deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam quod, cum sit et pater spiritus et filius spiritus, et pater sanctus et filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur spiritus sanctus tamquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum. Sed si nihil est aliud bonitas divina quam sanctitas, profecto et intelligentia rationis est, non praesumptionis audacia, ut in operibus dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intellegatur trinitas.

³⁴¹ Aug.: De civ., 2, 11, 10: Est itaque bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia et ob hoc mutabilia. Creata sane, inquam, id est facta, non genita. Quod enim de simplicibus bono genitum est, pariter simplex est et hoc est quod illud de quo genitum est.

Geist völlig verständlich darzustellen. Der Vater ist damit nicht allein Gott, was die anderen beiden zu göttlichen Zwischenwesen, die der Vater lediglich vor der übrigen Schöpfung schuf, herabwürdigen würde, denn das ist nicht, was Augustinus auszudrücken versucht. Der Vater ist der Urgrund, von dem alles ausgeht, was er aber wiederum selbst auch ist und deshalb ist das, was den Vater eindeutig von den beiden Anderen unterscheidet, wie erwähnt, dass er nicht gesandt wurde:

„Das Gesandtwerden sagen wir jedoch nur vom Sohne und Heiligen Geiste aus. Denn vom Vater lesen wir nirgends in der Heiligen Schrift, dass er gesandt wird.“³⁴²

Er sendet den Sohn und gemeinsam mit diesem den Heiligen Geist, dessen Urgrund er ist:

„Wenn also das Geschenk den Schenker zum Urgrund hat, weil dieser nicht anderswoher nimmt, was von ihm hervorgeht, dann muss man gestehen, dass Vater und Sohn der Urgrund des Heiligen Geistes sind; nicht zwei Urgründe, sondern wie Vater und Sohn ein Gott sind und in Bezug auf die Schöpfung ein Schöpfer und ein Herr, so sind sie in Bezug auf den Heiligen Geist ein Urgrund.“³⁴³

Mit dieser Aussage verteidigt Augustinus das so umstrittene „filioque“, das die Ostkirche bis zum heutigen Tage nicht anerkannte. Der Heilige Geist, als „Geschenk“ Gottes, der darin sich selbst schenkt, geht nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn aus, sodass sich hier ebenso eine doppelte Relation findet, wie in Bezug auf die Zeugung des Sohnes in der Zeit: Gott der Vater sendet den Sohn, doch es ist der Heilige Geist der zur Empfängnis des Sohnes führt. Die zeitliche Sendung des Sohnes ist daher nicht mit seiner Zeugung durch den Vater gleichzusetzen, denn jene erfolgt in der Zeit selbst und ist noch nicht ursprünglich vorhanden. Dennoch ist sie aber, wie noch gezeigt wird, in der Person des Sohnes bereits von je her angelegt. Die ewige Zeugung des Sohnes sowie der ewige Hervorgang des Heiligen Geistes sind daher, wie Augustinus es fasst, zeitlos zu verstehen:

„Wer sonach die Zeugung des Sohnes vom Vater zeitlos verstehen kann, verstehe zeitlos den Hervorgang des Heiligen Geistes von beiden.“³⁴⁴

³⁴² Aug.: De trin., 2, 12, 22: Missos enim se dixerunt, quod de filio et de spiritu sancto dicimus. Nam patrem missum nusquam scripturarum nobis occurrit.

³⁴³ Aug.: De trin., 5, 14, 15: Si ergo et quod datur principium habet eum a quo datur quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit, fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sancti, non duo principia, sed sicut pater et filius unus deus et ad creaturam relative unus creator et unus dominus, sic relative ad spiritum sanctum unum principium.

³⁴⁴ Aug.: De trin., 15, 26, 47: Quapropter qui potest intellegere sine tempore generationem filii de patre intellegat sine tempore processionem spiritus sancti de utroque.

Gott ist demnach ein schaffender Gott, aus dem immer der Sohn und der Heilige Geist hervorgehen. Zudem ist er einfach, „weil [er] ist, was [er] hat“ mit Ausnahme der Beziehung zu den anderen beiden.³⁴⁵ Diese Beziehung existiert innerhalb der Dreieinigkeit, es ist aber nicht der Vater selbst, der sie *ist*, sondern als Vater und somit als Person der Trinität kommt ihm diese Beziehung zu. Lediglich die Trinität *ist* ihre Beziehungen.

Gemeinsam ist die Trinität der schaffende Gott, dessen Werk die Schöpfung als Seins ex nihilo ist:

„Der Vater hat durch den Sohn und mit der Gabe des Heiligen Geistes sowohl alles zugleich als auch jedes einzelne Wesen geschaffen.“³⁴⁶

Und es ist Gottes Wunsch und entspricht auch seinem Vermögen, so drückt es Augustinus aus, dass die Schöpfung ihren Schöpfer erkennen kann, wenn sie es möchte:

„Gott der Vater aber hat gewollt und hat es auch vermocht, sich den Seelen, die ihn erkennen wollen, in seiner ganzen Wahrheit zu erschließen; so hat er, um sich erkennbar zu machen, gezeugt, was er selbst ist.“³⁴⁷

Zusammenfassend ist also der Vater der Urgrund der Trinität, der sich durch die ewige Sendung seiner selbst in Vater und Sohn der Schöpfung nicht entzieht, sondern sich ihr immer wieder offenbart, sodass diejenigen, die wahrhaftig nach der Wahrheit suchen, dieser gewahr werden können. Vor allem die Offenbarung in Jesu Christi, der als das Fleisch gewordene Wort Gottes (Joh 1, 14) im Wort selbst zu den Menschen predigte, zeigt den Offenbarungswillen Gottes, der kein völlig zurückgezogener Gott sein will, deutlich auf.

Im Folgenden wird nun die Person des Sohnes in den Blick genommen.

Der Sohn

Über den Sohn, der die menschliche Gestalt annahm, um unter den Menschen zu leben, ist durch diesen Umstand am meisten sagbar.

Augustinus versteht ihn als das Wort Gottes, das in Substanzeinheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist existiert und somit trotz seiner menschlichen Gestalt nicht zu den Geschöpfen zählt:

³⁴⁵ Aug.: De civ., 2, 11, 10: Sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur.

³⁴⁶ Aug.: De ver. rel., 7, 13, 40: Pater et aliam filius et aliam spiritus sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam patrem fecisse per filium in dono spiritus sancti.

³⁴⁷ Aug.: De fid. et. sym., 1, 3, 4: Deus autem pater, qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad se ipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit.

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.‘ Es ist nämlich offenkundig, dass wir unter dem Worte Gottes den einzigen Sohn Gottes zu verstehen haben [...] An dieser Stelle aber erklärt die Schrift, dass er nicht nur Gott ist, sondern dass er auch von derselben Substanz ist wie der Vater [...]. Wenn er aber nicht geworden ist, dann ist er kein Geschöpf; wenn er aber kein Geschöpf ist, dann ist er von derselben Substanz wie der Vater. Denn jede Substanz, die nicht Gott ist, ist Geschöpf, und die nicht Geschöpf ist, ist Gott.“³⁴⁸

Augustinus spricht von ihm deshalb als Wort und auch als „Weisheit“ des Vaters,³⁴⁹ da durch ihn die Erkenntnis des Vaters den Menschen ermöglicht wird:

„Wort des Vaters aber wird es deshalb genannt, weil der Vater sich durch dieses zu erkennen gibt.“³⁵⁰

Augustinus ergänzt dazu:

„Als natürlicher Sohn ist er von der Substanz des Vaters als einziger geboren, als das erscheinend, was der Vater ist: Gott von Gott, Licht vom Lichte. Wir aber sind von Natur aus nicht Licht, sondern werden von jedem Licht so erleuchtet, dass wir durch Weisheit leuchten können.“³⁵¹

Und:

„Sofern er also von Ewigkeit geboren ist, ist er ewig; er ist ja der Glanz des ewigen Lichtes. Sofern er aber in der Zeit gesandt wird, wird er von jedem erkannt.“³⁵²

Er zeichnet sich durch seine Doppelnatur aus, die ihm eigen ist, und ist daher zu jeder Zeit wahrer Mensch und wahrer Gott als „Glanz des ewigen Lichtes“, aber nur seine menschliche Natur ist für die Lebenden sichtbar, bevor das ewige Leben angebrochen ist, sodass diejenigen, denen Jesus begegnete, seine göttliche Natur nicht sehen konnten,

³⁴⁸ Aug.: De trin., 1, 6, 9: In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum. Manifestum enim quod verbum dei filium dei unicum accipimus [...] In eo autem declarat non tantum deum esse sed etiam eiusdem cum patre substantiae [...] Et si factus non est, creatura non est; si autem creatura non est, eiusdem cum patre substantiae est. Omnis enim substantia quae deus non est creatura est, et quae creatura non est deus est.

³⁴⁹ Aug.: De trin., 4, 20, 27: Verbum enim patris est filius, quod est sapientia eius dicitur.

³⁵⁰ Aug.: De fid. et symb., 1, 3, 3: Verbum enim patris ideo dictum est, quia per ipsum innotescit pater, sicut enim verbis nostris id agimus.

³⁵¹ Aug.: De fid. et symb., 1, 4, 6: Naturalis ergo filius de ipsa patris substantia unicus natus est, id existens, quod pater est, deus de deo, lumen de lumine; nos autem non lumen naturaliter sumus, sed ab illo lumine inluminamur, ut sapientia lucere possimus.

³⁵² Aug.: De trin., 4, 20, 28: Quod ergo natum est ab aeterno in aeternum est: Candor est enim lucis aeternae. Quod autem mittitur ex tempore a quoquam cognoscitur.

„vielmehr sahen und kreuzigten sie die menschliche Natur. Die Göttlichkeit aber kann mit menschlicher Schau in keiner Weise geschaut werden.“³⁵³

Denn, wie Augustinus sagt, sind wir als Menschen nicht „Licht“, sondern können lediglich vom Licht erleuchtet werden, sodass wir das uns erleuchtende Licht selbst nicht sehen können. Wie genau dann die Gleichzeitigkeit der beiden Naturen des Sohnes zu denken ist, die ungetrennt und unvermischt existieren, lässt sich weder mit dem Geist schauen noch in der Sprache festhalten. Augustinus stellt allerdings fest, dass beide Naturen unterschiedliche Beziehungen zu den beiden anderen Personen der Trinität aufweisen und konstatiert, dass die „Knechtsgestalt“ geringer ist als beispielsweise der Vater:

„Wenn also die Knechtsgestalt in der Weise angenommen wurde, dass die Gottesgestalt nicht verlorenging, da er in der Knechtsgestalt und in der Gottesgestalt der gleiche eingeborene Sohn Gottes des Vaters ist, in der Gottesgestalt dem Vater gleich, in der Knechtsgestalt Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, wer würde da nicht einsehen, dass er in der Gottesgestalt auch größer ist als er selbst, in der Knechtsgestalt dagegen geringer als er selbst?“³⁵⁴

Die menschliche Gestalt des Sohnes ist demnach des Vaters Knecht, woraus sich ergibt, dass der Sohn in der Knechtsgestalt nicht nur geringer als der Vater, sondern auch als er, der Sohn selbst, ist, denn als trinitarische Person ist er als Wort des Vaters von der gleichen Substanz. Das trifft auf die menschliche Natur selbstverständlich nicht zu. So unterscheidet Augustinus klar zwischen beiden Naturen, denen er einen unterschiedlichen hierarchischen Rang zuweist:

„Nach der Gottesgestalt sind er und der Vater eins, nach der Knechtsgestalt kam er nicht, um seinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der ihn sandte.“³⁵⁵

Als Gott ist der Sohn, genau wie der Vater, der zu den Menschen sprechende Anfang,³⁵⁶ das absolute Sein, das aus freien Stücken die Welt schafft. Das gilt allerdings nicht für die menschliche Natur. Diese ist von der göttlichen ebenso zu unterscheiden wie von der Natur anderer Menschen und nimmt eine Art Zwischenposition ein: Der Sohn ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen durch sein eigenes Menschsein, aber auch im Fleisch blieb er

³⁵³ Aug.: De trin., 1, 6, 11: Qui tamen carnem viderunt et crucifixerunt. Videri autem divinitas humano visu nullo modo potest.

³⁵⁴ Aug.: De trin., 1, 7, 15: Si ergo ita accepta est forma servi ut non amitteretur forma dei, cum et in forma servi et in forma dei idem ipse sit filius unigenitus dei patri, in forma dei aequalis patri, in forma servi mediator dei et hominum homo Christus Iesus, quis non intellegat quod in forma dei etiam ipse se ipso maior est, in forma autem servi etiam se ipso minor est?

³⁵⁵ Aug.: De trin., 1, 11, 22: Secundum formam dei ipse et pater unum sunt; secundum formam servi non venit facere voluntatem suam sed voluntatem eius qui misit eum.

³⁵⁶ Aug.: De trin., 1, 12, 24: Secundum formam enim dei principium est quod et loquitur nobis.

unveränderlich³⁵⁷ und vor allem nicht sterblich, in dem Sinne, das ihn der Tod dem Leben zu entreißen vermag, was die Auferstehung beweist:³⁵⁸

„Weil er aber die Knechtsgestalt so annahm, dass die Gottesgestalt unveränderlich blieb, so ist klar, dass von Vater und Sohn, die in ihrer Unsichtbarkeit verharren, die sichtbare Wirklichkeit des Sohnes geschaffen wurde, das heißt, dass vom unsichtbaren Vater zugleich mit dem unsichtbaren Sohne eben dieser selbe Sohn in die Sichtbarkeit gesandt wurde.“³⁵⁹

Augustinus zeigt hier die Komplexität der Doppelnatur eindrucksvoll auf. Der Sohn nimmt als unveränderliche Person der Trinität die veränderliche menschliche Gestalt aus Gnade um das Heil der Menschen Willen an. Als solcher differenziert er selbst klar zwischen seinen beiden Naturen, wenn er beispielsweise sagt:

„Denn ich habe nicht von mir aus geredet, sondern der Vater, der mich sandte, hat mir geboten, was ich sagen und verkünden soll, und ich weiß, dass sein Gebot ewiges Leben ist. [...]“³⁶⁰

Augustinus ergänzt später in Bezug auf die Frage, ob der Heilige Geist nur aus dem Vater oder auch aus dem Sohn hervorgeht:

„Dahin gehört auch sein Wort: 'Meine Lehre ist nicht die meinige, sondern die Lehre dessen, der mich sandte.' Wenn also hier seine Lehre gemeint ist, die er doch nicht die seinige nennt, sondern die Lehre des Vaters, um wieviel mehr ist seine Aussage dort so zu verstehen, dass der Heilige Geist auch von ihm hervorgeht, dort, wo er in der Weise sagt: 'Er geht vom Vater hervor', dass er nicht sagt: Er geht von mir hervor.“³⁶¹

Die Einheit der göttlichen Natur des Sohnes mit dem Vater, aus der ebenso der Heilige Geist hervorgeht, wird hier deutlich gezeigt. Dies lässt sich auch an Jesu Zitat „Meine Lehre ist nicht die meinige“ ablesen.³⁶² Die doppelte Verwendung des Possessivpronomens weist auch grammatikalisch auf die Doppelnatur hin: Die Lehre des Menschen Jesus („meinige“) ist nicht

³⁵⁷ Aug.: De doct. christ., 1, 13, 12: Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis.

³⁵⁸ Aug.: De civ. 1, 9, 15: Sed mediator, per quod homo [...] non autem permansit in ipsa carne mortalis, quam resuscitavit a mortuis.

³⁵⁹ Aug.: De trin., 2, 5, 9: Cum vero sic accepta est forma servi ut maneret incommutabilis forma dei, manifestum est quod a patre et filio non apparentibus factum sit quod appareret in filio, id est ab invisibili patre cum invisibili filio idem ipse filius visibilis mitteretur.

³⁶⁰ Joh. 12, 49f.

³⁶¹ Aug.: De trin., 15, 27, 48: Unde illud est quod ait: Mea doctrina non est mea sed eius qui me misit. Si igitur hic intellegitur eius doctrina quam tamen dixit non suam sed patris, quanto magis illic intellegendus est et de ipso procedere spiritus sanctus ubi sic ait: De patre procedit, ut non diceret: De me non procedit.

³⁶² Joh. 7, 16.

seine eigene Lehre, sondern die der Trinität, bzw. der göttlichen Natur des Sohnes („meine“). Auf diese Weise lässt sich auch das folgende Zitat erklären:

„So ist es nämlich auch mit dem Wort: "Ich richte nicht", wo er doch die Lebendigen und Toten richten wird. Weil er aber nicht auf Grund menschlicher Macht richten wird, deshalb verweist er auf die Gottheit und richtet so die menschlichen Herzen empor — um sie zur Höhe zu führen, ist er ja herabgestiegen.“³⁶³

Auch hier differenziert der Sohn zwischen seinen beiden Naturen, sodass deutlich wird, dass auch die Funktion als Richter über die Lebendigen und die Toten nicht dem Menschen Jesus zukommt, sondern nur dem Sohn gemäß seiner göttlichen Natur. Die Notwendigkeit einer menschlichen Natur des Sohnes unterstreicht Augustinus immer wieder:

„So hat eben der Sohn Gottes, das Wort Gottes, er, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Menschensohn, dem Vater gleich durch die Einheit der Göttlichkeit, unser Genosse durch die Annahme der menschlichen Natur, den Vater für uns gebeten, sofern er Mensch ist, ohne jedoch zu verschweigen, dass er als Gott mit dem Vater eins ist.“³⁶⁴

Der Sohn bittet als Mensch den Vater um die Errettung des Menschen. Wie genau Augustinus diese Rettung versteht, verdeutlicht er folgendermaßen:

„Jener indes, welcher, lebendig dem Geiste nach, seinen toten Leib wiedererweckte, der wahre Mittler des Lebens, hat den dem Geiste nach Toten und den Mittler zum Tode von den an ihn glaubenden Geistern weggejagt, so dass dieser nicht mehr in ihrem Innern herrscht, sondern nur noch von außen her angreifen kann, ohne sie zu bezwingen. Er bot sich ihm auch selber zur Versuchung dar, damit er auch für die Überwindung der Versuchungen Mittler werde, nicht nur durch seine Hilfe, sondern auch durch sein Beispiel.“³⁶⁵

Es ist also die Aufgabe des Sohnes, durch die Überwindung des Todes, den Mittler des Todes, den Teufel, aus den Herzen der Menschen zu jagen, bzw. zu verhindern, dass der Teufel immer wieder die Möglichkeit erhält, den Menschen von innen heraus anzugreifen, indem der Teufel

³⁶³ Aug.: De trin., 1, 12, 27: Tale est enim et illud: Ego non iudicabo, cum ipse iudicaturus sit vivos et mortuos; sed quia non ex potestate humana, propterea recurrens ad deitatem sursum erigit corda hominum propter quae sublevanda descendit.

³⁶⁴ Aug.: De trin., 4, 8, 12: Sic ipse filius dei, verbum dei et idem ipse mediator dei et hominum filius hominis, aequalis patri per divinitatis unitatem et particeps noster per humanitatis susceptionem, patrem interpellans pro nobis per id quod homo erat nec tamen tacens quod deus cum patre unum erat.

³⁶⁵ Aug.: De trin., 4, 13, 17: Ille proinde qui spiritu vivus carnem suam mortuam resuscitavit, verus vitae mediator illum spiritum mortuum et mortis mediatorem ab spiritibus in se credentium foras misit ut non regnaret intrinsecus sed forinsecus oppugnaret nec tamen expugnaret. Cui se ipse quoque temptandum praebuit ut ad superandas etiam temptationes eius mediator esset non solum per adiutorium verum etiam per exemplum.

sich in das menschliche Herz einschleicht. Der Sohn, der als einziger Mensch nicht durch die Erbsünde befleckt wurde, ist somit der einzige, dessen Natur nicht durch jene pervertiert werden konnte, sodass er allein als wahrer Mensch gemäß des göttlichen Naturzustandes zu bezeichnen ist. Er ist demnach auch den Versuchungen des Teufels gewachsen und kann ihnen widerstehen, während das den anderen Menschen kaum gelingt.

Um die fehlende Sünde des Sohnes noch hervorzuheben, verweist Augustinus auf das Datum der Empfängnis, das mit dem Todesdatum übereinstimmt: „Wir glauben nämlich, dass er am 25. März empfangen wurde, an dem er auch gelitten hat.“³⁶⁶ Der Sohn, der ohne Sünde von einer Jungfrau durch das Wirken des Heiligen Geistes empfangen wurde, musste sterben, um genau diese Sünde, die alle Menschen außer ihm seit ihrer Empfängnis gemäß der antiken Erbsündenlehre tragen, zu besiegen. Er ist der sogenannte zweite Adam, der den gefallen Menschen freikaufft, der sich zuvor von Gott abgewendet hatte, um selbst wie Gott zu sein. Damit machte er sich der größten Sünde schuldig, die ihn nicht nur das Paradies kostete, sondern ihn auch sterblich machte und dafür sorgte, dass er den Angriffen des Teufels, welcher als „Mittler des Todes“ zu verstehen ist, ausgesetzt war.³⁶⁷ Unter dessen Herrschaft befand sich der Mensch und Augustinus interpretiert die Kreuzigung in Anlehnung an Paulus, der im Römerbrief erläutert, dass die Sünde durch einen Menschen in die Welt kam und somit alle anderen mit ihm dem Tode zuführte, während die Sünde auch durch den einen wahren Menschen und dessen Gerechtigkeit besiegt wird.³⁶⁸ Zu diesem Zweck waren eine Inkarnation der zweiten Person der Trinität und auch deren Doppelnatur, so Augustinus, unumgänglich:

„Deshalb aber war es vonnöten, dass er Mensch und Gott war. Wäre er nämlich nicht Mensch, dann konnte er nicht getötet werden; wäre er nicht Gott, dann würde man nicht glauben, dass er, was er konnte, nicht wollte, sondern dass er, was er wollte, nicht konnte; ebenso würden wir nicht vermuten, dass er die Gerechtigkeit der Macht vorgezogen habe, sondern dass ihm die Macht gefehlt habe. Jetzt hingegen hat er für uns Menschliches erlitten, weil er Mensch war. Wenn er aber nicht gewollt hätte, hätte er auch dies nicht zu erleiden brauchen, weil er auch Gott war.“³⁶⁹

³⁶⁶ Aug.: De trin., 4, 5, 9: Octavo enim kalendas apriles conceptus creditur quo et passus.

³⁶⁷ Gen 3.

³⁶⁸ Röm. 5, 12-18.

³⁶⁹ Aug.: De trin., 13, 14, 18: Sed postposuit quod potuit ut prius ageret quod oportuit; ideo autem illum esse opus erat et hominem et deum. Nisi enim homo esset, non posset occidi; nisi et deus esset, non crederetur noluisse quod potuit sed non potuisse quod voluit, nec ab eo potentiae praelatam fuisse iustitiam sed ei defuisse potentiam putaremus. Nunc vero humana pro nobis passus est quia homo erat; sed si nolisset, etiam hoc non pati potuisset quia et deus erat.

Augustinus betont hier einerseits die Unwandelbarkeit Gottes, die es unmöglich macht, von ihm als sterblich zu sprechen und andererseits hebt er den Charakter der Freiwilligkeit in Bezug auf das Opfer des Sohnes hervor. Der Sohn muss demnach Mensch sein, um sterben zu können und er muss ebenso Gott sein, um sinnvoll von einem freiwilligen Opfer Gottes sprechen zu können, denn nur so kann davon ausgegangen werden, dass Gott dieses Opfer tatsächlich aus dem Grund erbringt, dass er den Menschen retten möchte, da er sich der Kreuzigung ja auch hätte entziehen können.

Daraus ergibt sich für die Gläubigen, dass ihr Heil in der Zuwendung zum Sohn besteht, der für sie bittet und fleht,³⁷⁰ mit ihnen leidet und am Kreuz für ihre Rechtfertigung stirbt:

„Aber der Sohn ist uns ,von Gott her geworden zur Weisheit, Rechtfertigung und Heiligung‘, weil wir uns in der Zeit zu ihm hinwenden, das heißt von einer bestimmten Zeit an, auf dass wir ewig mit ihm bleiben.“³⁷¹

Der Sohn als des Vaters Wort ist damit die Person der Trinität, die durch ihre innere Differenzierung dem Menschen nicht nur durch ihr zeitliches Dasein auf Erden als Vorbild dient, sondern jenen auch von der Macht der Sünde durch das ultimative Opfer des Kreuzigungstodes befreit. Mit diesem Opfer zeigt Gott sein Mitleid mit den Menschen und seine schier uneingeschränkte Vergebungsbereitschaft.

Im Folgenden wird nun die Person des Heiligen Geistes als dritte Person der Trinität beschrieben.

Der Heilige Geist

Der Heilige Geist als dritte Person der Trinität kann ebenfalls aufgrund seiner Sendung und der damit verbundenen Erscheinungen beschrieben werden.

Trinitätsimmanent wird er von Augustinus als Geist des Vaters und des Sohnes, bzw. als die beiden verbindendes Geschenk Gottes beschrieben:

„Der Heilige Geist ist ja der Geist des Vaters und Sohnes. Freilich wird die Beziehung in diesem Ausdruck nicht sichtbar. Sie wird jedoch in der Bezeichnung Geschenk Gottes sichtbar. Er ist nämlich das Geschenk des Vaters und Sohnes, da er ,vom Vater ausgeht‘,

³⁷⁰ Aug.: De trin., 1, 10, 21: Cum ergo tradiderit regnum deo et patri, id est cum credentes et viventes ex fide pro quibus nunc mediator interpellat perduxerit ad contemplationem cui percipiendae suspiramus et gemimus, et transierit labor et gemitus, iam non interpellabit pro nobis tradito regno deo et patri.

³⁷¹ Aug.: De trin., 7, 3, 4: Sed filius factus est nobis sapientia a deo et iustitia et sanctificatio quia temporaliter nos ad illum convertimur, id est ex aliquo tempore, ut cum illo maneamus in aeternum.

wie der Herr sagt, und weil, wie der Apostel sagt, der, ‚welcher den Geist Christi nicht hat, nicht zu ihm gehört‘. Dieses Wort gilt zweifellos vom gleichen Heiligen Geiste. Wenn wir die Worte Geschenk eines Schenkers und Schenker eines Geschenkes verwenden, dann wird jedesmal die gegenseitige Beziehung sichtbar. Der Heilige Geist ist also eine gewisse unaussprechliche Gemeinschaft von Vater und Sohn. Vielleicht hat er seinen Namen daher, dass man auf Vater und Sohn die gleiche Bezeichnung anwenden kann. Er wird ja im eigentlichen Sinne genannt, was die beiden anderen in einem allgemeinen Sinne heißen, Geist ist ja auch der Vater, Geist ist der Sohn, heilig ist der Vater, heilig ist der Sohn.“³⁷²

Augustinus macht jedoch ebenso deutlich, dass dem Heiligen Geist ebenfalls der Personencharakter zukommt und er nicht lediglich als Begriff zur Beschreibung der göttlichen Substanz dient. Was ihn ausmacht, ist das gemeinschaftsstiftende Element, das dem Geist zukommt, der auch die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ermöglicht.³⁷³ Zudem werden durch den Heiligen Geist unterschiedliche „Geschenke“ an die Menschen gegeben, mit denen Augustinus sich auf die Fähigkeiten und Talente der einzelnen Menschen bezieht:

„Es werden durch den Heiligen Geist auch andere Geschenke gegeben, aber ohne die Liebe nützen sie nichts [...] Die Liebe also, die aus Gott ist und Gott ist, wird als Eigenname für den Heiligen Geist verwendet, durch den die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist, durch welche die ganze Dreieinigkeit in uns wohnt. Deshalb wird mit vollem Rechte der Heilige Geist, obgleich er Gott ist, auch Geschenk Gottes genannt.“³⁷⁴

Der Heilige Geist ist damit genau wie der Sohn „Gott von Gott“ (s.o.) und zusätzlich wird er als das Geschenk Gottes verstanden, dessen Besitz ebenso wie der des Sohnes vom Vater empfangen wurde.³⁷⁵ Dabei spricht Augustinus nicht von einer zweiten Natur des Heiligen

³⁷² Aug.: De trin., 5, 11, 12: Dicitur spiritus sanctus, relative dicitur cum et ad patrem et ad filium refertur quia spiritus sanctus et patris et filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur donum dei. Donum enim est patris et filii quia et a patre procedit, sicut dominus dicit, et quod apostolus ait: Qui spiritum Christi non habet hic non est eius, de ipso utique spiritu sancto ait. 'Donum' ergo 'donatoris' et 'donator doni' cum dicimus relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo spiritus sanctus ineffabilis quaedam patris filiique communio, et ideo fortasse sic appellatur quia patri et filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter quia et pater spiritus et filius spiritus, et pater sanctus et filius sanctus.

³⁷³ Aug.: De fid. et symb., 1, 9, 19: Et eo ipso, quod per spiritum sanctum reconciliamus deo: Unde etiam cum donum dei dicitur, satis significari volunt caritatem dei esse spiritum sanctum, non enim reconciliamur illi nisi per dilectionem, qua etiam filii dei appellamur.

³⁷⁴ Aug.: De trin., 15, 18, 33: Dantur et alia per spiritum munera, sed sine caritate nihil prosunt [...] Dilectio igitur quae ex deo est et deus est proprie spiritus sanctus est per quem diffunditur in cordibus nostris dei caritas per quam nos tota inhabitet trinitas. Quocirca rectissime spiritus sanctus, cum sit deus, uocatur etiam donum dei.

³⁷⁵ Aug.: De trin., 2, 3, 5: De spiritu autem sancto: Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur, et: Quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Sed quia reddidit causam cur dixerit de meo accipiet (ait enim:

Geistes, wie sie dem Sohn zukommt, aber die Bezeichnung „Geschenk Gottes“ suggeriert, dass zumindest in Bezug auf die Wirkungsweise des Heiligen Geistes trinitätsimmanent bzw. trinitätsökonomisch Unterschiede vorliegen; das heißt, innerhalb der Trinität stiftet der Heilige Geist eine andere, absolute Beziehung, während er zwischen dem Menschen und Gott bzw. zwischen verschiedenen Menschen keine absolute Beziehung zu stiften vermag. Wirksam wird der Heilige Geist durch die Liebe, die er selbst ist und diese von innen wirkende Liebe ist es nach Augustinus, ohne die kein weiteres Geschenk des Heiligen Geistes positive Entwicklungen voranbringen kann.³⁷⁶ Der Heilige Geist tritt in Kontakt zur Schöpfung, indem er die Menschen von innen heraus erfüllt, wie Augustinus es beschreibt:

„Vom Heiligen Geiste zeigt sich Maria erfüllt, indem sie vom Herrn, den sie in ihrem Schoße trug, derartige Dinge erzählte. Vom Heiligen Geiste zeigten sich Simeon und Anna erfüllt, indem sie die Größe des kleinen Christus erkannten. Wie ist also zu verstehen, dass "der Heilige Geist noch nicht mitgeteilt war, weil Jesus noch nicht verherrlicht war"? Doch nur so, dass diese Mitteilung, Schenkung oder Sendung des Heiligen Geistes, wenn sie einmal eintraf, ihre Eigentümlichkeit bei seiner Ankunft haben sollte wie keine je zuvor.“³⁷⁷

An dieser Stelle geht Augustinus noch einmal auf die Einmaligkeit der Sendung des Sohnes ein, wenn er sagt, dass auch der Heilige Geist bereits zuvor wirksam war, aber seine Gaben mit der Sendung des Sohnes eine Art neue Qualität erhielten. Auf diese Weise wird erneut die Besonderheit der Sendung des Sohnes hervorgehoben, an der der Heilige Geist ebenso beteiligt ist wie der Vater und der Sohn. Die Offenbarung Gottes wird nach der Kreuzigung und Auferstehung vor allem durch den Heiligen Geist fortgeführt, der weiterhin im Menschen wirkt: „Jedem wird die Offenbarung des Geistes verliehen, damit er Nutzen stifte.“³⁷⁸

Gott zeigt sich daher nicht nur in äußeren Erscheinungen, sondern wirkt durch den Heiligen Geist auch im Inneren des Menschen selbst. Dies darf aber nicht darüber hinweg täuschen, dass die Beziehung zu Gott von dem einzelnen Menschen verweigert werden kann und somit keine erzwungene ist. Ohne diese Beziehung und die durch den Heiligen Geist gestiftete Liebe kann

Omnia quaecumque habet pater mea sunt; propterea dixi: Quia de meo accipiet), restat ut intellegatur etiam spiritus sanctus de patris habere sicut et filius.

³⁷⁶ Aug.: De civ., 2, 15, 6: Spiritus autem sanctus operatur intrinsecus, ut ualeat aliquid medicina, quae adhibetur extrinsecus.

³⁷⁷ Aug.: De trin., 4, 20, 29: Et spiritu sancto Maria ut talia de domino quem gestabat utero praedicaret, spiritu sancto Simeon et Anna ut magnitudinem Christi paruuli agnoscerent; quomodo ergo spiritus nondum erat datus quia Iesus nondum erat clarificatus nisi quia illa datio uel donatio uel missio spiritus sancti habitura erat quandam proprietatem suam in ipso aduentu qualis antea numquam fuit?.

³⁷⁸ Aug.: De trin., 5, 13, 14: Unicuique autem, inquit, datur manifestatio spiritus ad utilitatem.

der Mensch jedoch dem Guten nicht näherkommen, denn dies findet er nur in Gott, der das Gute selbst ist.

Zusammenfassend lässt sich der Heilige Geist mit Augustinus' Worten wie folgt beschreiben:

„Der Heilige Geist ist also eine Vater und Sohn gemeinsame Wirklichkeit, mag man sie bestimmen wie immer. Aber eben diese Gemeinschaft ist von derselben Substanz und Ewigkeit. Wenn dafür das Wort Freundschaft geeignet ist, soll man es verwenden. Passender aber scheint mir die Bezeichnung Liebe zu sein. Diese wiederum ist Substanz, weil Gott, der nach der Schrift die Liebe ist, Substanz ist.“³⁷⁹

Diese Liebe verbindet nicht nur Vater und Sohn, sondern auch Gott mit seiner Schöpfung sowie die Menschen unter einander.

Zusammenfassung

Die Trinität Gottes wird von Augustinus als eine „Einheit in Dreiheit“ beschrieben. Die drei trinitarischen Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, werden trinitätsimmanent durch ihre Relationen zu einander definiert und verfügen über die gleiche Substanz. Die Selbstunterscheidung der Trinität in drei von einander zu unterscheidende Personen kann nur annähernd sprachlich angemessen ausgedrückt werden, denn eine Individualität, wie sie auch menschlichen Personen zukommt, lässt sich innerhalb der Trinität nicht finden. Keine der drei Personen existiert separat für sich, sondern alle sind auf die jeweils anderen beiden angewiesen und in absoluter Liebe mit diesen vereint.

Schwierigkeiten in Bezug auf die Beschreibung der Dreieinigkeit ergeben sich aus dem Umstand, dass Gott trinitätsimmanent nicht zu schauen und schon gar nicht in der Sprache festhaltbar ist.

Aber durch die Heilsökonomie ist es Gott selbst, der sich vor allem im Sohn, der zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott ist, offenbart. Zudem ist es der menschliche Geist, der der Trinität als ungleiches Abbild nachgebildet ist und somit Spuren der Trinität enthält.

Im Folgenden erfolgt nun eine Schilderung der Geistseele, die der Trinität nach Augustinus nachgebildet ist.

³⁷⁹ Aug.: De trin., 6, 5, 7: Spiritus ergo sanctus commune aliquid est patris et filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia conuenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas; et haec quoque substantia quia deus substantia et deus caritas sicut scriptum est.

4.5 Die Seele bei Augustinus

Augustinus wurde nicht nur in Bezug auf seine Beschreibung der Trinität von philosophischen Ansätzen aus dem Bereich der Metaphysik beeinflusst, auch seine Schilderung der menschlichen Seele zeigt einige Parallelen zu den Überlegungen vor allem griechischer Philosophen wie Platon, Aristoteles und Plotin.

So beschrieb Platon die Seele als eine Entität, die einerseits ihre Umgebung mit den Leibessinnen betrachten und somit den Körper lenken kann. Andererseits ist die Seele nach Platon aber auch in der Lage, sich selbst zu betrachten. Diese Selbstbetrachtung lässt die Seele dem „immer seienden Unsterblichen und sich stets Gleichem“ ähnlich werden. Distanziert sich die Seele also von der körperlichen Welt und wendet sich ihrer eigenen Innerlichkeit zu, so wird sie erhöht, da sie sich dem Göttlichen annähert, von dem sie ursprünglich stammt. Wenn die Seele also „befleckt und unrein von dem Leibe scheidet, weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt und geliebt hat“, so wird ihre Rückkehr zum Göttlichen erschwert, weil sie „jegliche Lust und Unlust [...] an den Leib annagelt und anheftet und sie leibartig macht [...]“.³⁸⁰ Verbindet sich die Seele zu stark mit dem Leib, so wird es ihr nach Platon kaum gelingen, in die Welt des Göttlichen zurückzukehren, aus der sie eigentlich stammt. Ein klarer Leib-Seele-Dualismus wird hier offenbar, in dem die Seele dem Leib klar vorgezogen wird, da sie, wie erwähnt, dem Göttlichen ähnelt und damit unsterblich ist, während der Leib sterblich ist und nach einem Leben vergeht.

Für Aristoteles ist die Seele als „Vollendung des Körpers“ anzusehen. Dies ergibt sich daraus, dass sie den Körper lenkt und ihm das Leben schlechthin ermöglicht. Zu ihren „Vermögen“ zählt Aristoteles hier die Ernährung, die Wahrnehmung, das Denken und die (Orts-)Bewegung. Er differenziert hier aber zwischen den unterschiedlichen Eigenschaften der Seele, sodass er beispielsweise festhält, dass die Wahrnehmung, die unter anderem auch für die Wahrnehmung der körperlichen Innerlichkeit in Form von Lust und Unlust zuständig ist, von der Vernunft zu unterscheiden ist. Insgesamt schreibt Aristoteles allem Lebendigen eine Seele zu, die den jeweiligen Körper vom Beginn des Lebens bis zum Tod begleitet.

Auch Plotin sieht die Seele als das Selbst des Menschen an, das über Eigenschaften wie das „Denken, Wahrnehmen, Überlegen, Begehren, verständige und edle Vorsorge“ verfügt. Die Seele ist, so Plotin, gegenüber dem Körper als vorzeitig existent anzunehmen und mit der göttlichen Wesenheit verwandt. Diese Verwandtschaft kann allerdings dann zurücktreten, wenn die Seele „verstümmelt“ ist, da sie sich zu sehr dem Weltlichen zuwendet. Stattdessen,

³⁸⁰ Phaidon 83d.

soll sie auf ihr „reines Sein blicken, denn Zusätzliches ist immer hinderlich für die Erkenntnis dessen dem es zugesetzt ist.“³⁸¹ Auch Plotin räumt der Seele den Vorrang vor dem Leib ein, hält sie sogar, ähnlich wie die Allseele, für unsterblich, und die angesprochene Wendung der Aufmerksamkeit nach innen findet sich ebenso bei Augustinus, wie an späterer Stelle zu zeigen ist. Die Seele kann daher, so Plotin, schön oder häßlich sein, abhängig von ihrer Fähigkeit, nicht in ihrem Leib zu versinken. Gelingt es ihr, sich stattdessen an ihrem Urbild, dem Göttlichen, zu orientieren, so kann sie frei von Leid werden.

Augustinus beschreibt die menschliche Seele vor allem im Vergleich mit der Dreieinigkeit Gottes in „De trinitate“, geht aber auch in „De magistro“, „De vera religione“, „De fide et symbolo“, „Confessiones“, „De civitate dei“, „De gratia Christi et peccato originali“ und „De doctrina christiana“ auf die menschliche Seele, bzw. den Geist ein. Dabei entdeckt Augustinus Spuren der göttlichen Dreieinigkeit auch im menschlichen Geist, den er, wie noch zu zeigen ist, von dem allgemeineren Begriff der Seele differenziert.

Im Folgenden wird dabei analog zum Kapitel über die Trinität zunächst auf die Seele bzw. den Geist als solches eingegangen und die Begriffe der „Seele“ und des „Geistes“ werden von einander abgegrenzt. Im Anschluss daran werden die einzelnen Aspekte der geistigen Triade, die Augustinus als die der Dreieinigkeit am meisten entsprechende beschreibt, bestehend aus Gedächtnis, Einsicht und Wille bzw. Liebe, einzeln in den Blick genommen.

4.5.1 Geist / Seele

Erkenntnisgewinn und Eigenschaften der Seele

Augustinus wendet sich der Seele vor allem aus dem Grund zu, da er jene als Ort des Bildes der Dreieinigkeit im Menschen identifiziert. Seine Methode zur Erforschung der Seele ist dabei zunächst denkbar einfach:

„Wir kennen also die Seele eines anderen aus unserer eigenen, und von unserer eigenen her glauben wir, was wir nicht kennen. Wir wissen ja nicht nur um das Dasein der Seele, sondern können auf Grund unserer Selbstbeobachtung auch das Wesen der Seele kennenlernen; wir haben ja eine Seele.“³⁸²

³⁸¹ I 1 [53] 12, 13-20.

³⁸² Aug.: De trin., 8, 6, 9: Animum igitur cuiuslibet ex nostro novimus, et ex nostro credimus quem non novimus. Non enim tantum sentimus animum, sed etiam scire possumus quid sit animus consideratione nostri; habemus enim animum.

Die eigene Seele nimmt Augustinus als Ausgangspunkt für seine Erforschung der Seele im Allgemeinen. An dieser Stelle lässt sich bereits vorwegnehmen, dass Augustinus durch diese Hinwendung zur eigenen Innerlichkeit nicht nur Ähnlichkeiten zur Erkenntnisgewinnung der Neuplatoniker um Plotin, sondern auch zum Vorgehen Sigmund Freuds aufweist. Auch dieser wandte sich zunächst seiner eigenen Seele zu und analysierte diese vorwiegend anhand seiner Träume, bevor er die gefundenen Ergebnisse mit bemerkenswerter Ehrlichkeit veröffentlichte und schließlich auch die anonymisierten Berichte seiner Patienten hinzuzog. Dabei ist festzuhalten, dass der Begriff der „Seele“ zu Freuds Lebzeiten kaum mehr verwendet wurde. Stattdessen rückte der Begriff des „Gehirns“ ins Zentrum, nachdem, wie bereits erwähnt, vor allem die Forschungsergebnisse Franz Joseph Galls Einzug gehalten hatten. Es wurde kaum mehr auf die Seele als „Einheit des Ichs“ verwiesen, stattdessen dominierten Beschreibungen „geistiger Eigenschaften, Qualitäten oder Funktionen“.³⁸³ Umso erstaunlicher ist es, dass Freud dennoch von der „Seele“ spricht,³⁸⁴ der er ähnliche Funktionen zuschreibt, wie sie sich auch bei Augustinus finden. Dies wird an spätere Stelle noch genauer erläutert.

Augustinus definiert die Seele zunächst als eine geistige Substanz, die zwar wandelbar ist, aber doch nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann:

„Ist doch schon die menschliche Seele, die eine geistige Substanz und auch ein Geschöpf ist — durch niemand anderen konnte sie geschaffen werden als durch jenen, durch den alles geworden ist und ohne den nichts geworden ist —, zwar wandelbar, aber doch mit den Sinnen nicht wahrnehmbar.“³⁸⁵

Damit zeigt Augustinus klar auf, dass auch die Seele ihrem Schöpfer zwar ähnlich, aber doch in ihrer Substanz verschieden ist. Das liegt daran, dass diese zwar geistig, aber doch wandelbar ist, während es eine Wandlung innerhalb der Trinität nicht geben kann. Diese der Trinität nicht zukommende Wandelbarkeit führt Augustinus auf die Gemütsbewegungen der Seele zurück:

„Dass die Seele selbst aber sich wandeln kann, gewiss nicht räumlich, aber doch zeitlich, erkennt jeder, wenn er an seine Gemütsbewegung denkt.“³⁸⁶

Die Seele unterscheidet sich demnach klar vom Leib, der räumlich zu denken ist und mit den Sinnen erfasst werden kann, was auf die Seele natürlich nicht zutrifft. Ihr kann kein bestimmter

³⁸³ Hagner, Michael: *Homo cerebrialis*, S. 12.

³⁸⁴ Vgl.: Freud, Sigmund: *Psychische Behandlung*, S. 289.

³⁸⁵ Aug.: *De trin.*, 2, 8, 13: *Anima quippe cum sit substantia spiritalis, cumque etiam ipsa facta sit nec per alium fieri potuerit nisi per quem facta sunt omnia et sine quo factum est nihil, quamvis sit mutabilis, non est tamen visibilis.*

³⁸⁶ Aug.: *De ver. rel.*, 10, 18, 52: *Mutari autem animam posse, non quidem localiter sed tamen temporaliter, suis affectionibus quisque cognoscit.*

Raum zugewiesen werden, vielmehr ist sie überall gleichermaßen im Leib präsent und kann sogar Dinge, die außerhalb des Leibes liegen, in Bildern in sich fassen. So ermöglicht sie dem Menschen, Erfahrungen und die dazugehörigen Dinge und Personen als Bilder in seiner Seele zu konstruieren und sogar abzuspeichern, um zu einem späteren Zeitpunkt erneut an sie denken zu können. Durch seine Seele kann auch der Mensch in gewisser Weise „schöpferisch“ tätig werden; hier erschafft er mithilfe des Wahrgenommenen seine eigene Welt und ist Herr über die Auswahl und Abfolge des Gedachten. Wahrscheinlich nicht zuletzt aufgrund dieser Fähigkeit verdient die Seele auch den Vorzug vor dem Leib, wie Augustinus sagt:

„Der Geist nun verdient den Vorzug vor dem Leib, und der Tod des Geistes besteht darin, von Gott verlassen zu werden, der Tod des Leibes, vom Geiste verlassen zu werden.“³⁸⁷

Dies ist dadurch zu erklären, dass die Seele mit dem Leib verbunden ist³⁸⁸ und diesen lenkt:

„Diesen Körper lenkt die ihm eingehauchte Seele, und zwar die Geistseele. Wenn diese auch wandelbar ist, so kann sie doch jener unwandelbaren Weisheit teilhaft werden, auf dass sie Teilnahme sei an ihm selbst.“³⁸⁹

Es ist gerade diese Verbindung zum Leib, die ihre zeitliche Wandelbarkeit, wie Augustinus es nennt, begründet. Zum einen ist dies darauf zurückzuführen, dass die Seele nicht nur mit dem Leib in Kontakt steht, sondern zum Teil auch auf diesen angewiesen ist, wenn es um die Wahrnehmung der äußeren Welt geht:

„Und obgleich der entseelte Leib keine Wahrnehmung vollzieht, so vollzieht doch die mit dem Leibe vermischte Seele durch ein leibliches Mittel eine Wahrnehmung; dieses Mittel heißt eben Sinn.“³⁹⁰

Diesen Sinn und das Wahrnehmungssystem erläutert Augustinus genauer:

„Mit dem Leibessinn also begabt, nimmt der äußere Mensch Körperliches wahr, und dieser Sinn ist, was sich leicht beobachten lässt, fünffach geteilt: in Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Berühren [...] Dieser Leibessinn [das Sehen überragt nämlich

³⁸⁷ Aug.: De trin., 4, 13, 16: Quapropter cum spiritus corpori praeponatur morsque sit spiritus a deo deseri, mors autem corporis ab spiritu deseri.

³⁸⁸ Aug.: De civ., 2, 13, 24: Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est.

³⁸⁹ Aug.: De trin., 3, 2, 8: Hoc corpus inspirata anima regit eademque rationalis, et ideo quamvis mutabilis tamen quae possit illius incommutabilis sapientiae particeps esse ut sit participatio eius in idipsum.

³⁹⁰ Aug.: De trin., 11, 2, 2: Et quamvis non sentiat corpus exanime, anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum et idem instrumentum sensus vocatur.

die übrigen am meisten und steht dem geistigen Schauen am nächsten, wengleich er freilich von ihm artverschieden ist.“³⁹¹

Die Seele benötigt damit die Eindrücke des Leibes, allerdings führt dies auch dazu, dass sie in Bezug auf diese äußeren Eindrücke getäuscht werden kann, wenn die Sinneswahrnehmungen unzutreffend sein sollten. Auch ist hier zu bedenken, dass Eindrücke vor allem aus dem Vergleich entstehen und Sinnestäuschungen häufig zu finden sind. Zum Beispiel mag als kalt wahrgenommenes Wasser im Vergleich zu noch kälterem Wasser warm erscheinen, sodass die Zuverlässigkeit der Wahrnehmung zweifelhaft scheint. Augustinus begegnet diesem Umstand, indem er klar differenziert zwischen äußerem und innerem Sehen, während er letzterem den Vorrang einräumt, da dieses sich auf Geistesinhalte bezieht, die nicht durch das äußere Sehen in den Geist gelangen, so zum Beispiel das Bild der Trinität. Damit wäre der erste Grund für die Wandelbarkeit der Seele in Form ihrer Angewiesenheit auf die Sinnesorgane genannt.

Ein weiterer Grund ist der, dass der Leib zusätzlich über zahlreiche sich wandelnde Bedürfnisse verfügt, deren Erfüllung er von der ihn lenkenden Seele verlangt. Da der Leib jedoch nicht über Tugend und Moral verfügt, die nur dem Geist zukommen,³⁹² stehen diese Bedürfnisse nur in seltenen Fällen in Einklang mit den von Gott bestimmten Regeln, nach denen sich die Gläubigen richten sollen. Daher ist es nötig, so beschreibt es Augustinus, dass der Mensch eben diese Begierden besiegt, um Gott näher zu sein.³⁹³ Den dabei entstehenden körperlichen Unmut oder Schmerz muss der Mensch in Kauf nehmen, um eben nicht nach den Gesetzen des Leibes, der nur den Erhalt des Lebens verfolgt, sondern nach den Gesetzen Gottes zu leben. Dies lebte Jesus Christus auf eindrucksvollste Weise vor: Um den von Gott geschaffenen Menschen gemäß Gottes Willen zu erretten und auf ewig zu rechtfertigen, ließ er sich in seiner menschlichen Natur töten und widersprach damit dem Lebenserhalt im extremsten Sinne. „Leben“ selbst wird daher durch Jesus Christus neu definiert; nur im Einklang mit Gott kann von einem Leben gesprochen werden, sodass ein Leben nur nach den Gelüsten des Körpers als pure Existenz von Augustinus am Beispiel der Epikureer scharf verurteilt wird: Sie erheben die Lust zur Königin über die Klugheit mit dem Ziel, körperliches Wohlbefinden zu erlangen und

³⁹¹ Aug.: De trin., 11, 1, 1: Sensu igitur corporis exterior homo praeditus sentit corpora, et iste sensus quod facile advertitur quinquepertitus est, videndo, audiendo, olfaciendo, gustando, tangendo [...]; is enim sensus corporis maxime excellit et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior.

³⁹² Aug.: De civ., 1, 1, 16: Sit igitur inprimis positum atque firmatum virtutem, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperare.

³⁹³ Aug.: De civ., 1, 5, 14: Tanto enim quisque est deo similior, quanto et ab hac inmunditia mundior. Quae in hac uita etsi non funditus eradicatur ex corde, quia etiam bene proficientes animos tentare non cessat.

auftretenden Schmerz mit schönen Erinnerungen zu übertünchen.³⁹⁴ Dabei wird den Anhängern dieser Philosophie, so Augustinus, überhaupt nicht bewusst, worin das Glück der Seele besteht:

„Aber weil die Seele, die unsterblich erschaffen ist, kraft ihrer Natur nicht ohne Leben sein kann, ist für sie der schlimmste Tod die Trennung vom Leben Gottes in ewiger Qual.³⁹⁵ Wenn sich nämlich die Seele vom höchsten Gut abwendet, dann geht ihr das Gutsein verloren; nicht aber geht ihr das Seelesein verloren, das ja an sich auch schon ein größeres Gut ist als das Körpersein. Der Wille verliert also das, was der Wille erlangt.“³⁹⁶

Die Seele ist trotz ihrer Wandelbarkeit potentiell unsterblich. Ihr Tod tritt jedoch dann ein, wenn sie sich von Gott abwendet und ihre nun eintretende innere Leere durch körperlichen Lustgewinn zu überdecken sucht. Anders ausgedrückt gibt es nichts innerhalb der geschaffenen Welt, das in der Lage wäre, die nach Glück suchende Seele zur Ruhe zu bringen:

„Aber Dünkel des Hochmuts, Lust der Begierde und Gift der Neugier sind Regungen der toten Seele, die ja nicht in dem Sinne stirbt, dass sie von jeder Regung frei ist; sie stirbt vielmehr, indem sie sich von der Quelle des Lebens entfernt.“³⁹⁷

Gottesferne – der Tod der Seele

Augustinus benennt somit drei Gründe, die auch heute noch die Gottesbeziehung erschweren oder gar unmöglich machen können: Einerseits kann es Hochmut sein, der den Menschen dazu verleitet, sich von Gott abzuwenden. Der Mensch nimmt Gott also als einen wahr, den er nicht als über sich stehend anerkennen will, vielmehr will dieser Mensch selbst Gott sein und den Rang des Allerhöchsten bekleiden. Auf diese Weise kann er andererseits auch all seinen Begierden nachgehen, da ihn nur eigene Regeln daran hindern könnten, wenn er Gott verleugnet. Zudem mag er sich selbst in der Lage sehen, das Leben in allem, was es darstellt,

³⁹⁴ Aug.: De civ., 1, 5, 20: Ubi voluptas in sella regali quasi delicata quaedam regina considat, eique virtutes famulae subiciantur, observantes eius nutum, ut faciant quod illa imperaverit, quae prudentiae iubeat, ut vigilanter inquirat, quomodo voluptas regnet et salua sit; iustitiae iubeat, ut praestet beneficia quae potest ad comparandas amicitias corporalibus commodis necessarias, nulli faciat iniuriam, ne offensis legibus voluptas vivere securo non possit; fortitudini iubeat, ut, si dolor corpori accesserit, qui non compellat in mortem, teneat dominam suam, id est voluptatem, fortiter in animi cogitatione, ut per pristinarum deliciarum suarum recordationem mitiget praesentis doloris aculeos; temperantiae iubeat, ut tantum capiat alimentorum etsi qua delectant, ne per immoderationem noxium aliquid valetudinem turbet et voluptas, quam etiam in corporis sanitate Epicurei maximam ponunt, graviter offendatur.

³⁹⁵ Aug.: De civ., 1, 6, 12: Sed quod animae natura, per id quod immortalis creata est, sine qualicumque vita esse non potest, summa mors eius est alienatio a vita dei in aeternitate supplicii.

³⁹⁶ Aug.: De trin., 8, 3, 5: Avertendo enim se a summo bono amittit animus ut sit bonus animus; non autem amittit ut sit animus cum et hoc iam bonum sit corpore melius. Hoc ergo amittit voluntas quod voluntas adipiscitur.

³⁹⁷ Aug.: Conf., 13, 21, 30: Sed fastus elationis et delectatio libidinis et venenum curiositas motus sunt animae mortuae; quia non ita moritur, ut omni motu careat, quoniam discedendo a fonte vitae moritur.

wissenschaftlich erklären zu können und zu wollen. Die Neugier, die sich vermutlich auf ein mangelndes Vertrauen des Menschen zurückführen lässt, mag also dazu führen, dass Geheimnisse und Unerklärliches von diesem Menschen nicht akzeptiert werden können. Er kann Gott keine Allwissenheit zugestehen, wenn er nicht selbst darüber verfügt und auf diese Weise selbst Gott wird.

Damit ist es die Erb- bzw. Grundsünde, die sich auf mannigfache Weise zeigt und die Abkehr des Menschen von Gott begründet, die zu seinem Verderben in Form des Todes der Seele führt. So bedroht sie den Menschen tagtäglich und doch ist es Gott selbst, an dem sich der Mensch schuldig gemacht hat durch seine Abwendung von ihm, der den Menschen bei seiner Suche nach der Glückseligkeit, die nur in Gott selbst gefunden werden kann, leitet:

„Weil wir jedoch fernab irrten von der unwandelbaren Freude, ohne doch von ihr abgeschnitten und verworfen zu werden, so dass wir nicht auch in diesen wandelbaren und vergänglichen Dingen Ewigkeit, Wahrheit und Glück suchten — wir wollen nämlich nicht sterben, nicht getäuscht werden und nicht elend sein —, deshalb sind uns von Gott Erscheinungen gesandt worden, die unserer Pilgerschaft entsprachen, durch die wir erinnert werden sollten, dass nicht hier ist, was wir suchen, dass wir vielmehr aus der Fremde dorthin zurückkehren müssen, wovon wir abhängig sind— wären wir es nicht, würden wir nicht jene Güter suchen.“³⁹⁸

Augustinus erläutert, dass es die Abstrakta – Ewigkeit, Wahrheit und Glück – sind, nach denen der Mensch sucht. Diese sind gleichzeitig jene Eigenschaften die Gott *ist*, da Gott seine Eigenschaften nicht *hat*, sondern sie *ist* (s.o.). Damit sucht auch der bekennende Atheist immer nach Gott, den er sich vielleicht zu sehr als eine Art Übermensch und damit zu wenig göttlich vorstellt, um erkennen zu können, dass er tatsächlich Gott selbst sucht, wenn er beispielsweise die Wahrheit finden will. Dieses Verhalten hängt vermutlich vor allem mit der Theodizeefrage zusammen: Es mag schwer fallen, sich den allmächtigen, gütigen Gott gleichzeitig mit der Existenz des Leides vorzustellen, so lange der Mensch seine irdische Existenz über alles andere wertet und sich daher von Gott, als einer Art Übermensch, Hilfe beim Erhalt einer schmerzfreien, glücklichen Existenz erhofft. Die „Wahrheit“ bereitet begrifflich viel weniger Probleme, da sie selten personalisiert und als potentiell eingreifendes Wesen verstanden wird. Wenn von ihr aber ein solches Eingreifen nicht erwartet wird, dann kann auch nicht sinnvoll in

³⁹⁸ Aug.: De trin., 4, 1, 2: Sed quoniam exsulauimus ab incommutabili gaudio, nec tamen inde praecisi atque abrupti sumus ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem, beatitatem quaereremus (nec mori enim nec falli nec perturbari volumus), missa sunt nobis divinitus visa congrua peregrinationi nostrae quibus admoneremur non hic esse quod quaerimus sed illuc ab ista esse redeundum unde nisi penderemus hic ea non quaereremus.

Bezug auf eine Enttäuschung durch sie gesprochen werden. Die Wahrheit erhält damit eine neutrale, einfach existierende Funktion, das absolute Sein, das den Menschen frei handeln lässt, ohne sein Leben dem einer Marionette gleich zu gestalten. Gleichzeitig nimmt der Mensch sie aber als etwas wahr, das sein Leben bestimmt und das er verstehen bzw. erlangen möchte, ohne zu wissen, was ihn genau daran fasziniert. Das heißt, während an den sich offenbarenden Gott immer wieder Wünsche gerichtet werden, die das Potenzial einer Enttäuschung bergen, wenn sie unerfüllt bleiben, gesteht der Mensch der Wahrheit eine Position abseits von Wünschen und Erwartungen zu. Sie will er um (fast) jeden Preis erlangen, ganz gleich, was sie beinhaltet. Er akzeptiert sogar ihre undefinierbarkeit sowie das Geheimnisvolle, das sie umgibt, während der Begriff „Gott“ ihn fordern lässt, dass Gott die ganze Fülle seiner Existenz und Vorsehung offenbart. Man könnte daher mit Recht behaupten, dass der antike wie auch der moderne Atheismus zum Teil auf begriffliche Schwierigkeiten in Bezug auf das Gottesbild zurückzuführen sind. Augustinus stellt das sehr anschaulich heraus, wenn er immer wieder die Übereinstimmung von Gott und seinen Eigenschaften betont und zudem die innere Einstellung des Menschen, seinen Willen bzw. seine Liebe, als die entscheidenden Faktoren für das Anhängen der menschlichen Geistseele an Gott hervorhebt.

Wahrheit und Sprache

Die Sprache sieht Augustinus kritisch; sie ist seiner Meinung nach oft die Ursache für Meinungsverschiedenheiten, die eigentlich nicht existieren, wie er in „De magistro“ ausführt:

„Zu diesen Fällen kommt noch ein anderer hinzu, der in der Tat weitverbreitet und Ursache unzählig vieler Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten ist: wenn ein Sprecher zwar dasselbe, was er denkt, bezeichnet, meistens aber nur für sich und bestimmte andere, für seinen Gesprächspartner und ebenso für einige andere hingegen nicht dasselbe bezeichnet. [...] „Er lügt nicht, begeht keinen sachlichen Irrtum, verknüpft nicht die dem Gedächtnis eingepprägten Wörter, während in Gedanken dagegen etwas anderes in seiner Absicht liegt, oder lässt aufgrund eines sprachlichen Versehens nicht etwas anderes als das, was in seiner Absicht lag, ertönen, sondern benennt nur die Sache, die er denkt, mit einem anderen Namen als wir; in Bezug auf diese Sache würden wir ihm sofort zustimmen, wenn wir Einblick in sein Denken nehmen könnten, das er uns, obwohl

er bereits Wörter vorgebracht und seine Ansicht dargelegt hat, noch nicht hat eröffnen können. Diesem Irrtum sollen Definitionen abhelfen können.“³⁹⁹

Augustinus ist sich damit dem Verlust von Wahrheit beim Übergang der verschiedenen Stufen bewusst: Während Gott die absolute Wahrheit *ist, hat* der Geist eine relativ große Wahrheit, die sich auf das Bild der Dreieinigkeit in seiner selbst gründet. Wird diese innere Wahrheit jedoch in der Sprache dargestellt, so entspricht das äußere dem inneren Wort nicht völlig, sodass sich aus diesem Umstand Meinungsverschiedenheiten mit zum Teil weitreichenden Folgen ergeben können, obwohl die Sprecher dieselbe innerliche Wahrheit wiedergeben wollen:

„In jener ewigen Wahrheit also, von der alles Zeithafte geschaffen wurde, erblicken wir in geistiger Schau die Form, nach der wir sind und nach der wir in uns oder in den Körpern in wahrer und richtiger Verständigkeit etwas wirken. Die von dort her empfangene wahrhafte Kenntnis der Dinge haben wir gleichsam als ein Wort bei uns, und indem wir sie innerlich sprechen, zeugen wir das Wort, und da es geboren wird, entfernt es sich nicht von uns. Wenn wir aber mit anderen sprechen, dann gewähren wir dem Worte, das innen bleibt, den Dienst der Stimme oder irgendeines körperlichen Zeichens, damit durch einen sinnfälligen Hinweis auch im Geiste des Hörenden etwas Ähnliches entsteht, wie es dem Geiste des Sprechenden nicht entweicht.“⁴⁰⁰

Analog zur Dreieinigkeit ist es also der Geist, der das innere, immer bei ihm bleibende Wort zeugt, das jedoch durch ein äußeres, sinnliches Zeichen anderen Menschen zugänglich gemacht werden kann, sodass die geistige Gemeinschaft dem Menschen durch das äußere Wort der Sprache möglich ist, während Gott auf dieses äußere Wort nicht angewiesen ist, um Gemeinschaft herzustellen, wie das Pfingstwunder auf eindrucksvolle Weise zeigte: Durch den Heiligen Geist, der die Menschen erfüllt, sind sie nun in der Lage, für alle Anwesenden verständlich die Botschaft des Glaubens zu verkünden. Dabei kann es sich nur um ein Verständnis jenseits der menschlichen Sprachlichkeit handeln; ein Verständnis, das weit über

³⁹⁹ Aug.: De mag., 13, 43: Sed his accedit aliud genus sane late patens et semen innumerabilium dissensionum atque certaminum, cum ille, qui loquitur, eadem quidem significat, quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam, ei vero, cui loquitur, et item aliis nonnullis non idem significat. [...] Nec mentitur nec errat in rebus nec aliud aliquid volens animo mandata memoriae verba contextit nec linguae lapsu aliud, quam volebat, sonat, sed tantummodo rem, quam cogitat, alio quam nos nomine appellat, de qua illi statim assentiremur, si eius cogitationem possemus inspicere, quam verbis iam prolatis explicataque sententia sua nondum nobis pandere valuit. Huic errori definitiones mederi posse dicuntur.

⁴⁰⁰ Aug.: De trin., 9, 7, 12: In illa igitur aeterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus aut alicuius signi corporalis ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis quale de loquentis animo non recedit.

das Kennen der Begriffe, Grammatik etc. hinausgeht und die Innerlichkeit des Menschen direkt anspricht.⁴⁰¹

In der menschlichen Kommunikation kommt dem Wort allerdings eine ähnliche Art von „Doppelnatur“ zu, wie sie auch beim Sohn zu finden ist: Während das innere Wort ein durch den Geist gezeugtes, nur geistiges ist, wird das äußere Wort über die Sinne weiter gegeben und gelangt somit nicht in völliger Übereinstimmung mit dem inneren Wort nach außen, denn dieses innere Wort ist, so Augustinus, vorsprachlicher Natur und damit für jeden Menschen im Geist verständlich, wenn dieser sich Gott zuwendet:

„Wer also das Wort einsehen kann, nicht nur bevor es erklingt, sondern auch bevor die Bilder seines Klanglautes im Denken hin und her gewendet werden — dieser Vorgang vollzieht sich nämlich nicht in einer jener Sprachen, die man die Nationalsprachen nennt, unter denen die unsrige die lateinische ist — wer, sage ich, das einsehen kann, der kann in diesem Spiegel und in diesem Rätselbilde schon eine ferne Ähnlichkeit mit jenem Worte sehen, von dem es heißt: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.‘ Es muss nämlich, wenn wir die Wahrheit sprechen, das heißt, wenn wir sprechen, was wir wissen, aus eben dem Wissen, welches unser Gedächtnis enthält, das Wort geboren werden, das durchaus von jener Art ist, von der das Wissen ist, von dem es geboren wird. Der von dem gewussten Gegenstand geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen. Dies ist nicht griechisch, nicht lateinisch, noch einer sonstigen Sprache zugehörig.“⁴⁰²

Der Mensch erkennt in diesem vorsprachlichen Wort bereits die Dreieinigkeit in Ansätzen, bzw. wie im Rätselbild,⁴⁰³ denn die tatsächliche Schau derselben kann der Mensch erst im ewigen

⁴⁰¹ Apg. 2, 1-13.

⁴⁰² Aug.: De trin., 15, 10, 19: Quisquis igitur potest intellegere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione voluantur (hoc est enim quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium quarum nostra latina est), quisquis, inquam, hoc intellegere potest iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam verbi illius similitudinem de quo dictum est: In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum. Necesse est enim cum verum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius.

⁴⁰³ Aug.: De trin., 15, 9, 6: Proinde quantum mihi videtur sicut nomine speculi imaginem voluit intellegi, ita nomine aenigmatis quamvis similitudinem tamen obscuram et ad perspiciendum difficilem. Cum igitur speculi et aenigmatis nomine quaecumque similitudines ab apostolo significare intellegi possint quae accommodatae sunt ad intellegendum deum eo modo quo potest, nihil tamen est adcommodatius quam id quod imago eius non frustra dicitur.

Leben erfahren. Dennoch helfen ihm die vorhandenen „Rätselbilder“, um sich Gott bereits anzunähern.⁴⁰⁴

Zurückkommend auf die Doppelnatur des menschlichen Wortes ist natürlich zu konstatieren, dass dies in Bezug auf die Trinität nicht in dieser Weise zutrifft: Zunächst ist der Sohn ein ewig gezeugter, während das innere Wort nicht ewig gezeugt wird,⁴⁰⁵ sondern nur dann, wenn es in einem Moment vom Geist aktiv gedacht wird. Zudem existiert kein Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur des Sohnes, wie es in Bezug auf das Wort der Fall ist: Der Fleisch gewordene Sohn verkündet die Lehre Gottes in völliger Übereinstimmung, was in Bezug auf das menschliche Wort nicht zutrifft, sodass sich Fehler in der Kommunikation des Menschen ergeben.

Die einzige Chance, diese Fehler zu umgehen, sieht Augustinus in der Verwendung von klaren Definitionen, die begriffliche Unterschiede relativieren. Er sagt sogar, dass Christen nicht auf korrekte Fachausdrücke angewiesen sind, wenn sie das Richtige innerlich meinen.⁴⁰⁶ Auf diese Weise lassen sich auch trotz der großen zeitlichen und begrifflichen Differenz die Gemeinsamkeiten von Augustinus und Sigmund Freud in Bezug auf die Theorien der Seele gut aufzeigen, denn jene ergeben sich aus der jeweils verwendeten Definition.

Die Seele auf dem Weg zum Ursprung

Nach Augustinus ist die Seele, wie gezeigt wurde, immer auf der Suche nach Gott, ohne jedoch zu jeder Zeit genau zu wissen, dass es Gott ist, den sie sucht. Gott selbst ist bei diesem Prozess in der Form beteiligt, dass er dem Menschen Zeichen gibt, die ihm dazu verhelfen können, Gott zu finden. Dieses „Finden“ ist für Augustinus aber nicht das Finden eines Unbekannten, sondern er spricht von einer Rückkehr zu dem, an den sich der Mensch seit je her erinnert. Augustinus setzt hier also voraus, dass sich in der menschlichen Seele eine Art „Erinnerungspur“ finden lässt, die den Weg zu Gott weist:

⁴⁰⁴ Aug.: De trin., 14, 19, 25: Imago vero quae renovatur in spiritu mentis in agnitione dei non exterius sed interius de die in diem, ipsa perficietur visione quae tunc erit post iudicium facie ad faciem, nunc autem proficit per speculum in aenigmate.

⁴⁰⁵ Aug.: De trin., 15, 15, 25: Ex quo fit ut si test esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, et verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus deus intellegatur habere verbum sempiternum sibi coaeternum.

⁴⁰⁶ Aug.: De civ., 1, 8, 10: Nec, si litteras eorum Christianus ignorans verbis, quae non didicit, in disputatione non utitur, ut vel naturalem Latine vel physicam Graece appellet eam partem, in qua de naturae inquisitione tractatur, et rationalem sive logicam, in qua quaeritur quonam modo veritas percipi possit, et moralem vel ethicam, in qua de moribus agitur bonorumque finibus adpetendis malorumque vitandis, ideo nescit ab uno vero deo atque optimo et naturam nobis esse, qua facti ad eius imaginem sumus.

„Vielmehr muss man in der Seele des Menschen, das heißt in der der Verstandeserkenntnis oder der Vernunftseinsicht fähigen Seele das Bild des Schöpfers finden, das unsterblich ihrer Unsterblichkeit eingepflanzt ist.“⁴⁰⁷

Damit wirkt Gottes Heilsökonomie auch im Inneren des Menschen, da das den Menschen zum Heil führende Bild seines Schöpfers auch nach Begehung der Erbsünde nicht von Gott entfernt wurde: „Wenngleich sich der Mensch in Eitles verirrt, so geht er doch als Bild einher.“⁴⁰⁸

Dieses Bild bleibt somit „unsterblich“ im vernunftbegabten Teil der Seele, den Augustinus als „Geist“ oder „Geistseele“ bezeichnet:

„Der vernunftmäßige Teil der Seele, der den Tieren fehlt, wird Geist genannt; unser wichtigster Bestandteil ist der Geist. Das Leben, das uns mit dem Leib vereinigt, wird Seele genannt.“⁴⁰⁹

Diese Differenzierung findet sich bei Augustinus nicht überall, allerdings ist davon auszugehen, dass er trotz der zum Teil synonymen Verwendung von Seele (im Lateinischen meist mit „anima“ oder „animus“ wiedergegeben) und Geist (im Lateinischen meist als „mens“ beschrieben) fast ausschließlich vom Geist bzw. der Geistseele spricht, zumindest ist dies eindeutig der Fall, wenn es um die analog der Dreieinigkeit nachgebildete und ihr somit ähnliche Dreiheit der menschlichen Seele geht, die später noch genauer in den Blick genommen wird. Denn nur im Geist ist der Mensch Bild Gottes und ist dabei über die Tiere und alle anderen geschaffenen Dinge hinausgehoben, die zwar auch über eine Seele verfügen können (dies gilt zumindest für die Tiere),⁴¹⁰ nach Augustinus aber nicht über den spezifisch menschlichen Geist.⁴¹¹

Auch auf die menschliche Seele trifft es darum zu, dass sie

„bald töricht, bald weise ist, weil sie ein veränderliches, nicht im höchsten und vollkommensten Grade einfaches Wesen ist.“⁴¹²

⁴⁰⁷ Aug.: De trin., 14, 4, 6: Sed ea est invenianda in anima hominis, id est rationali sive intellectuali, imago creatoris quae immortaliter immortalitati eius est insita.

⁴⁰⁸ Aug.: De trin., 14, 4, 6: Quamquam vane conturbatur homo, tamen in imagine ambulat.

⁴⁰⁹ Aug.: De fid. et symb., 1, 10, 23: Pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestia, spiritus dicitur – principale nostrum spiritus est; deinde vita, qua coniungimur corpori, anima dicitur.

⁴¹⁰ Aug.: De civ., 2, 11, 26: Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius deus est, tamen qua deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem dei, hoc est illius summae trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima.

⁴¹¹ Aug.: De fid. et symb., 1, 4, 8: Nisi rationali spiritu, quae mens etiam nominatur.

⁴¹² Aug.: De trin., 7, 1, 2: Quod de anima intellegi solet quae alias insipiens, alias sapiens est velut natura mutabilis et non summe perfecteque simplex.

Die individuelle Seele ist damit aufgrund ihrer Gemütsschwankungen wandelbar, aber auch unter den Seelen verschiedener Personen finden sich Unterschiede, die dazu führen, dass die Menschen beispielsweise über mehr oder weniger Vernunft oder auch Weisheit verfügen. Ein Mangel an Vernunft kann dazu führen, dass der weniger vernünftige Mensch die Weisheit des Glaubens nicht mit der Vernunft erfassen kann, doch auch für jenen gibt es nach Augustinus Hoffnung:

„Wenn man das mit der Vernunft nicht fassen kann, so soll man es im Glauben festhalten, bis jener in den Herzen sein Licht leuchten lässt, der durch den Propheten sagt: "Wenn ihr nicht glaubt, dann werdet ihr nicht einsehen.“⁴¹³

Damit steht potentiell jedem Menschen der Weg zu Gott offen, dem er sich zuwenden muss, um das Gute zu erlangen. Die Gnade Gottes eröffnet dann auch der geschwächten Vernunft den Weg zu Gott.⁴¹⁴ Das eingeprägte Bild von Gott in der Seele des Menschen ist nach Augustinus sogar so einflussreich, dass er sagt, dass derjenige, der über „Glaube, Hoffnung und Liebe“ verfügt, nicht einmal die Heilige Schrift benötigt, um zu Gott zu finden.⁴¹⁵ In Anlehnung an Augustinus' Schilderung der Trinität (s.o.) findet sich hier der gleiche Gedanke eines universalen Zuganges zu Gott, der sich nicht daraus ergibt, dass sich ein Mensch offiziell zur christlichen Gemeinde bzw. ihres Kultes bekennt, der ohne die Heilige Schrift schon liturgisch kaum vorstellbar ist, sondern aus der inneren Zusage des Menschen zu Gott, die er selbst vielleicht gar nicht als solche versteht, wenn er, seiner Meinung nach, doch nur nach der Wahrheit sucht.

Dies versteht Augustinus ganz offensichtlich als prozesshaft und nicht von Geburt an gegeben, sodass man in dieser Aufgabe, der Zuwendung zu Gott, auch den Sinn des Lebens, den Augustinus der Seele zuweist, ablesen kann:

„Wenn sie aber mit Eifer so wirkt und eine gute Seele wird, so kann sie dies doch nur erreichen, wenn sie sich einer Wirklichkeit zuwendet, die nicht sie selber ist. Wohin

⁴¹³ Aug.: De trin., 7, 6, 12: Quod si intellectu capi non potest, fide teneatur donec inlucescat in cordibus ille qui ait per prophetam: Nisi credideritis non intelletis.

⁴¹⁴ Aug.: De civ., 2, 11, 2: Sed quia ipsa mens, cui ratio et intellegentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat inbuenda atque purganda.

⁴¹⁵ Aug.: De doct. christ., 39, 43, 93: Homo itaque fide et spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos.

anders aber soll sie sich wenden, um eine gute Seele zu werden, als zu dem Guten, indem sie dies liebt und erstrebt und erlangt.“⁴¹⁶

Aufgabe der Seele ist es also, sich ihrem Schöpfer zuzuwenden und ihr Leben nach ihm auszurichten. Wie bereits erläutert, schließt das natürlich mit ein, dass die Bedürfnisse des Leibes zurückstehen müssen, wenn ihre Erfüllung Gottes Willen zuwider laufen könnte. Die Zuwendung zum Schöpfer schließt auch mit ein, dass die Seele auf diese Weise zur Selbsterkenntnis gelangen kann, wenn sie sich ihrem Urgrund annähert, nach dessen Vorbild sie gestaltet wurde. Die angestrebte Selbsterkenntnis versteht Augustinus ähnlich der Erkenntnis der Trinität: Der Mensch kennt sich bzw. seine Seele bereits und dies nicht in Teilen, sondern als Ganzer:

„Ich sage nicht, dass er das Ganze weiß, sondern dass er, was er weiß, als ganzer weiß. Wenn er also etwas von sich weiß, dann kann er es nur als ganzer wissen, und daher weiß er von sich in seiner Ganzheit.“⁴¹⁷

Damit greift Augustinus noch einmal die Substanz der Seele auf, die nicht körperlich, und somit räumlich begrenzbar, zu verstehen ist, sodass eine Kenntnis in der ganzen Seele vorhanden sein muss. Diese Kenntnis wird jedoch nach Augustinus dadurch erschwert, dass der Mensch dazu tendiert, sich der äußeren, körperlichen Welt statt seiner eigenen Innerlichkeit zuzuwenden:

„Und weil es Körper sind, die er draußen durch die Leibessinne lieb gewann, und weil er in ihren lange dauernden, vertrauten Umgang verstrickt ist, in sein Inneres jedoch, also gleichsam in das Land der körperlosen Natur die Körper selbst nicht mitschleppen kann, hat er sich Bilder von ihnen aufgehäuft und reißt sie, die er aus sich selbst machte, in sich hinein. Er gibt ihnen nämlich, wenn er sie bildet, etwas von seiner Substanz.“⁴¹⁸

Somit befinden sich in der Seele zahlreiche Bilder bzw. Erinnerungen an Dinge, Personen oder Geschehnisse, die im Gedächtnis, das im nächsten Kapitel in den Blick genommen wird, aufbewahrt werden. Allerdings können diese Bilder nicht den Weg zur Selbsterkenntnis oder Gotteserkenntnis des Menschen weisen, sodass Augustinus dafür plädiert, jene Bilder zu

⁴¹⁶ Aug.: De trin., 8, 3, 4: Cum vero agit hoc studio et fit bonus animus, nisi se ad aliquid convertat quod ipse non est non potest hoc assequi. Quo se autem convertit ut fiat bonus animus nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur.

⁴¹⁷ Aug.: De trin., 10, 4, 6: Novit autem vivere se; totam se igitur novit. Postremo cum se nosse mens quaerit, mentem se esse iam novit.

⁴¹⁸ Aug.: De trin., 10, 5, 7: Et quia illa corpora sunt quae foris per sensus carnis adamavit eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convoluit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; [...].

verlassen und sich nur auf sich selbst zu konzentrieren, statt den eigenen Geist mit Elementen der äußeren Welt vermischen zu wollen:

„Da also der Geist innerlicher ist, geht er gewissermaßen aus sich selbst heraus, wenn er die Zuneigung seiner Liebe ausschickt nach diesen sinnfälligen Dingen, die als die Spuren vieler Willenshinrichtungen im Geiste zurückbleiben. Diese Spuren werden gleichsam dem Gedächtnis eingepägt, wenn man die körperlichen Dinge, die draußen sind, wahrnimmt, so dass auch, wenn sie abwesend sind, doch ihre Bilder für die Vorstellung gegenwärtig sind. Der Geist erkenne sich also selbst und suche sich nicht wie einen Abwesenden, sondern richte die Aufmerksamkeit seines Willens, die über andere Dinge hinschweifte, auf sich selbst und denke sich selbst. So wird er sehen, dass er niemals sich nicht liebte, niemals sich nicht kannte. Indem er aber anderes mit sich liebte, verwechselte er es mit sich und wuchs mit ihm gleichsam zusammen, und so hielt er für eines, was verschieden ist, indem er das Verschiedene so zusammenfügte, wie wenn es eines wäre.“⁴¹⁹

Es sind also die menschlichen Bedürfnisse, die dazu führen, dass der mit ihnen verknüpfte Wille der Aktivität eine Richtung gibt, um das jeweilige Bedürfnis zu befriedigen. Das Ergebnis dieses Prozesses wird als Erinnerung im Gedächtnis als „Spur“ abgespeichert, sodass die einst realen Bilder auch im Geist wieder entstehen können, wenn der Wille auf sie gerichtet wird. Dieses Richten des Willens auf bestimmte Bilder soll der Mensch jedoch unterlassen und stattdessen sein Innerstes, das nicht mit den äußerlichen Dingen, sondern ultimativ mit Gott verknüpft ist, betrachten und, wie Augustinus sagt, liebend annehmen. Die Dinge, deren Bilder der Geist aufnahm, liebt der Mensch hingegen nur, weil er unwissentlich hoffte, dass er darin sich selbst erkennen könnte, da sie ihm einst Vergnügen bescherten, dass er sich in Form von Selbsterkenntnis nun wieder wünscht. Er hält sie damit fälschlicherweise für einen Teil seiner selbst, was jedoch nicht zutreffend ist, sodass der Mensch sich von diesen Bildern lösen soll, um zu seinem wahren Selbst zu gelangen, das er immer schon liebte und somit auch gekannt haben muss, wie Augustinus sagt: „Was einer nämlich ganz und gar nicht kennt, kann er in keiner Weise lieben.“⁴²⁰ Er ergänzt dazu:

⁴¹⁹ Aug.: De trin., 10, 8, 11: Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa cum in haec quasi vestigia multarum intentionum exerit amoris affectum. Quae vestigia tamquam imprimuntur memoriae quando haec quae foris sunt corporalia sentiuntur ut etiam cum absunt ista, praesto sint tamen imagines eorum cogitantibus. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuatur in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit, sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo, atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt.

⁴²⁰ Aug.: De trin., 10, 1, 1: Nam quod quisque prorsus ignorat amare nullo pacto potest.

„Je umfassender also etwas bekannt ist, umso mehr verlangt die Seele, wenn es nur noch nicht voll gekannt wird, den Rest von ihm zu kennen.“⁴²¹

Der Geist kennt sich demnach bereits, da er sich sonst nicht lieben könnte und somit auch die Liebe zu Gott und den Menschen nicht möglich wäre. Das ist auf den Umstand zurückzuführen, dass die Gottesliebe, die sich aus der Selbstliebe ergibt, bzw. eng mit dieser verknüpft ist, da der Geist nach Gottes Bild gestaltet wurde, die Grundlage für die Nächstenliebe darstellt:

„Uns selbst aber lieben wir umso mehr, je mehr wir Gott lieben. Aus einer und derselben Liebe heraus lieben wir also Gott und den Nächsten, Gott jedoch um Gottes willen, uns aber und den Nächsten um Gottes willen.“⁴²²

Und Augustinus ergänzt dazu:

„Aber auch das hat darin seinen Grund, dass derjenige, welcher den Nächsten liebt, folgerichtig vor allem auch die Liebe selbst liebt. ‚Gott aber ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott.‘ Es ist also folgerichtig, dass er vor allem Gott liebt.“⁴²³

Insgesamt lässt sich also sagen, dass der Mensch entweder sich selbst, Gott und den Nächsten liebt oder eben alle drei nicht liebt, da es die gleiche Liebe ist, mit der der Mensch sich selbst, Gott und die Menschen liebt.

Die Dreiheit der Seele

Aufgrund dieser Tatsache ist es zunächst die Liebe selbst, die Augustinus als Grundlage für die Dreiheit, und damit das Bild der Trinität, in der menschlichen Seele vermutet: „Doch du siehst in der Tat eine Dreieinigkeit, wenn du die Liebe siehst.“⁴²⁴ Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Dreiheit entsteht, wenn es sich um eine Form der Liebe handelt, die nicht auf das Selbst gerichtet ist, denn dann ergibt sich die Dreiheit aus dem Liebenden, dem Geliebten und der Liebe selbst. Ein Problem ergibt sich allerdings bei der eben angesprochenen Eigen- oder Selbstliebe wie Augustinus ausführt:

⁴²¹ Aug.: De trin., 10, 1, 2: Quo igitur amplius notum est sed non plene notum est, eo cupit animus de illo nosse quod reliquum est.

⁴²² Aug.: De trin., 8, 8, 12: Nos autem ipsos tanto magis diligimus quanto magis diligimus deum. Ex una igitur eademque caritate deum proximumque diligimus, sed deum propter deum, nos autem et proximum propter deum.

⁴²³ Aug.: De trin., 8, 7, 10: Sed et hoc ideo quia et qui proximum diligit consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione in deo manet. Consequens ergo est ut praecipue deum diligit.

⁴²⁴ Aug.: De trin., 8, 8, 12: Immo vero vides trinitatem si caritatem vides.

„Zwei sind es also, wenn jemand sich liebt: die Liebe und das Geliebte. Das Liebende und Geliebte sind ja in diesem Falle eines. Es scheint daher nicht folgerichtig zu sein, überall dort, wo Liebe ist, an drei zu denken.“⁴²⁵

Wenn der Liebende mit dem Geliebten zusammenfällt, dann bleibt keine Dreiheit übrig, was dazu führen würde, dass die zuvor angenommene Dreiheit der menschlichen Seele nicht dauerhaft, sondern nur in der Liebe zu Gott oder dem Nächsten bestehen würde. Das würde bedeuten, dass auch das Bild Gottes, das sich als ungleiche, aber doch ähnliche Dreiheit in der menschlichen Seele ergibt, nicht immer vorhanden wäre, obwohl Augustinus dieses dauerhafte Vorhandensein explizit behauptet (s.o.).

Daher wendet sich Augustinus einer anderen, möglichen Dreiheit zu:

„Wie aber zwei sind der Geist und seine Liebe, wenn er sich liebt, so sind zwei der Geist und seine Kenntnis, wenn er sich kennt. Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich.“⁴²⁶

Augustinus führt diesen Gedanken noch weiter aus und beschreibt, wie diese Dreiheit in ihrem inneren Verhältnis zu denken ist:

„Der Geburt im Geiste geht also eine Art Verlangen voraus, durch welches das, was wir im Suchen und Finden kennen wollen, als Sprössling geboren wird, eben als Kenntnis; und eben deshalb kann dieses Verlangen, durch das die Kenntnis empfangen und geboren wird, nicht selbst mit Recht geboren und Sprössling genannt werden; und dasselbe Verlangen, darin man nach der Erkenntnis eines Dinges lechzt, wird zur Liebe des erkannten Dinges, da es nun den ersehnten Sprössling hält und umfängt, das heißt die Kenntnis mit dem Erzeuger verbindet. Und so besteht nun in einer gewissen Weise ein Bild der Dreieinigkeit: der Geist selbst, seine Kenntnis, die sein Sprössling und sein Wort von ihm selbst ist, und die Liebe als Drittes, und diese drei sind eins und eine Substanz.“⁴²⁷

⁴²⁵ Aug.: De trin., 9, 2, 2: Duo ergo sunt cum se quisque amat, amor et quod amatur; tunc enim amans et quod amatur unum est. Unde videtur non esse consequens ut ubicumque amor fuerit iam tria intellegantur.

⁴²⁶ Aug.: De trin., 9, 4, 4: Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt.

⁴²⁷ Aug.: De trin., 9, 12, 18: Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniando nascitur proles ipsa notitia, ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia partus et proles recte dici non potest. Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae fit amor cognitae dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam gignentique coniungit. Et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia.

Die zweite von Augustinus gefundene Dreiheit setzt sich also aus dem Geist, seiner Kenntnis und der Liebe zusammen. Der Geist, der sich nach der Kenntnis sehnt, zeugt diese Kenntnis aus sich selbst heraus, sodass der Geist und seine Kenntnis nicht verschieden voneinander sind, was ihre Substanz anbelangt. Dieser Vorgang ist damit analog zur ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater zu verstehen, da auch der Vater den Sohn aus sich selbst heraus als sein Wort bzw. seine Weisheit zeugt, sodass beide die gleiche Substanz sind. Allerdings muss in Bezug auf die Seele bedacht werden, dass der Geist seine Kenntnis nicht ewig zeugt, sondern sich auch anderen Dingen zuwendet. In diesen Momenten, in denen er seine Aufmerksamkeit nicht auf die Kenntnis richtet, zeugt er sie nicht, sodass sie lediglich als ein ungedachtes Wissen in der Seele verbleibt:

„So werden wir darauf hingewiesen, dass in dem Abgrunde unseres Geistes eine Art von Kenntnissen gewisser Dinge ruht, dass diese dann gewissermaßen in die Mitte hereinschreiten und gleichsam offen in das Blickfeld des Geistes treten, wenn man an sie denkt.“⁴²⁸

Der Geist muss also aktiv nach der Kenntnis verlangen, sodass es diese Liebe zur Kenntnis selbst ist, die dazu führt, dass die Kenntnis ins Zentrum des Denkens gerückt wird und die wechselnde Aufmerksamkeit des Geistes sich völlig auf sie richtet. In Gott existiert aufgrund seiner Unwandelbarkeit auch keine wechselnde Aufmerksamkeit, sodass Gott die Inhalte seiner selbst, bzw. seines Denkens immer zugleich betrachtet und auf diese Weise als absolutes Denken auch den Sohn ewig zeugt. Da der Mensch nicht über diese Fähigkeit verfügt, lässt sich auch der Umstand erklären, dass die menschliche Seele ihren Schöpfer zwar in einer Form „vergessen“ kann, dieser aber doch von der Seele gekannt wird. Es ist dann das Wissen von Gott und der Seele, die sich nur in Gott als ihrem Urgrund wirklich finden kann, selbst ein solches, das zur Zeit des Denkens nicht gedacht wird, sodass der Geist in diesem Moment des Nichtzugreifens auf dieses Wissen sich der Existenz desselben vielleicht nicht bewusst ist und so falsch vermutet, dass er Gott gar nicht kennt. Augustinus führt dies so aus:

„Daher mag für uns genug sein, sicher zu wissen, dass der Mensch, wenn er imstande ist, über die Natur seiner Seele nachzudenken und die Wahrheit zu finden, sie nirgend

⁴²⁸ Aug.: De trin., 14, 7, 9: Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectus mentis velut apertius constitui quando cogitantur.

anderswo findet als bei sich selbst. Er findet aber, nicht was er nicht wusste, sondern woran er nicht dachte.“⁴²⁹

Begrifflich ist die Dreiheit aus Geist, Kenntnis und Liebe jedoch unglücklich gewählt, wenn sie in Analogie, wenn auch nicht in vollständiger, zur Trinität gesehen werden soll. Der Vater müsste sodann mit dem Geist, der Sohn mit der Kenntnis und der Heilige Geist mit der Liebe identifiziert werden, jedoch ergibt sich daraus das Problem, dass die Trinität als solche, Gott, ebenfalls mit dem Begriff des Geistes assoziiert würde. Demnach könnte der Begriff „Vater“ ebenfalls für die ganze Trinität stehen und somit zu einer Hierarchie innerhalb der Dreieinigkeit führen, denn der Sohn bzw. der Heilige Geist steht nicht für jene.

Das Bild der Dreieinigkeit im Menschen findet sich demnach nicht in der Dreiheit Geist – Kenntnis – Liebe, sondern in einer anderen:

„Diese drei also, Gedächtnis, Einsicht und Wille, sind, da sie nicht drei Leben sind, sondern ein Leben und nicht drei Geister, sondern ein Geist, folgerichtig auch nicht drei Substanzen, sondern eine Substanz [...]. Diese drei sind daher dadurch eins, dass sie ein Leben, ein Geist, ein Wesen sind; und was man immer sonst noch von ihnen hinsichtlich ihrer in sich ruhenden Wirklichkeit aussagt, gilt auch von ihnen zusammen nicht in der Mehrzahl, sondern in der Einzahl. Drei indes sind sie dadurch, dass sie aufeinander bezogen werden.“⁴³⁰

Die tatsächlich der Dreieinigkeit ähnelnde Dreiheit findet Augustinus also in Gedächtnis, Einsicht und Willen bzw. Liebe. Der Geist, dessen Aufgabe das Denken ist, vollzieht demnach jeden Denkprozess unter Beteiligung dieser drei. Dies erläutert Augustinus wie folgt:

„Demgemäß haben wir eine Dreiheit in dieser Weise aufgezeigt: Jene Wirklichkeit, von der das Auge des Denkenden geformt wird, verlegten wir in das Gedächtnis; die Formung selbst aber ist als das Bild zu verstehen, das sich von daher abprägt, und als drittes Glied muss man den Willen oder die Liebe verstehen, wodurch beide geeint werden. Wenn sich also der Geist durch den Gedanken erblickt, dann sieht er und erkennt er sich. Er zeugt also diese Einsicht und diese Erkenntnis. Ein unkörperlicher Gegenstand wird ja durch Einsicht geschaut und durch geistiges Schauen erkannt [...]. Diese beiden aber, das

⁴²⁹ Aug.: De trin., 14, 5, 8: Hinc tantum certos nos esse suffecerit quod cum homo de animi sui natura cogitare potuerit atque invenire quod verum est, alibi non inveniet quam penes se ipsum. Inveniet autem non quod nesciebat sed unde non cogitabat.

⁴³⁰ Aug.: De trin., 10, 11, 18: Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia.[...] Quocirca tria haec eo sunt unum quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter sed singulariter dicuntur. Eo vero tria quo ad se invicem referuntur.

Zeugende und das Erzeugte, werden durch die Liebe als drittes geeint — diese ist nichts anderes als der Wille, der etwas zum Genusse erstrebt oder festhält. Deshalb glaubten wir, auch durch die Bezeichnungen Gedächtnis, Einsicht und Wille auf die Dreiheit des Geistes hinweisen zu sollen.“⁴³¹

Die Dreiheit des Geistes ist auf diese Weise analog zur Trinität zu verstehen: Wenn der Geist auf sein Gedächtnis zurückgreift, findet er dort Erinnerungen, die er durchdenken kann. Diesen Prozess bezeichnet Augustinus als „Einsicht“. Er fügt hinzu, dass es der Wille bzw. die Liebe (meist nennt Augustinus hier den Willen als allgemeine Bezeichnung einer Richtungsweisung) ist, durch den die beiden erstgenannten „geeint“ werden. Dies ist so zu verstehen, dass der Wille die jeweiligen Erinnerungen auswählt, die zur Einsicht werden:

„Denn wenn wir uns zum inneren Gedächtnis des Geistes hinwenden, durch das er sich seiner erinnert, zur inneren Einsicht, durch die er sich einsieht, zum inneren Willen, durch den er sich liebt, wo diese drei immer zusammen sind und zusammen waren, seit sie zu sein anfangen, mochte man an sie denken, mochte man nicht an sie denken, dann wird zwar der Anschein entstehen, als ob das Bild, das diese Dreiheit darstellt, auch selbst wieder allein dem Bereiche des Gedächtnisses angehöre; weil aber dort ein Wort nicht sein kann ohne Denken — wir denken nämlich alles, was wir sprechen, auch durch jenes innere Wort, das nicht der Sprache irgendeines Volkes angehört —, so lässt sich dies Bild eher in den genannten drei Dingen erkennen, nämlich im Gedächtnis, in der Einsicht und im Willen. Einsicht nenne ich aber dabei jenes Vermögen, durch welches wir denkend einsehen, das heißt einsehen, wenn die Inhalte, die unserem Gedächtnis gegenwärtig waren, aber nicht unserem Denken, gefunden werden und unser Denken formen; Wille oder Liebe oder Zuneigung nenne ich dabei das Vermögen, welches jenen Ursprung und Sprössling eint und in einer gewissen Weise beiden gemeinsam ist.“⁴³²

⁴³¹ Aug.: De trin., 14, 6, 8: Ideo trinitatem sic commendabamus ut illud unde formatur cogitantis obtutus in memoria poneremus, ipsam vero conformationem tamquam imaginem quae inde imprimitur, at illud quo utrumque coniungitur amorem seu voluntatem. Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intellegit se et recognoscit: Gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur, et intellegendo cognoscitur [...]. Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intellegentia, voluntate.

⁴³² Aug.: De trin., 14, 7, 10: Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intellegentiam qua se intellegit et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul sunt et simul semper fuerunt ex quo esse coeperunt sive cogitarentur sive non cogitarentur, videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere. Sed quia ibi verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiore verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intellegentiam qua intellegimus cogitantes, id est quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant sed non cogitabantur cogitatio nostra formatur,

Demnach entspricht das Gedächtnis durch seine Eigenschaften und Aufgaben am meisten dem Vater, die Einsicht dem Sohn und der Wille bzw. die Liebe dem Heiligen Geist, aber eben nicht ganz, wie Augustinus herausstellt:

„Daraus lässt sich schließen, dass der Vater so seine Liebe ist, wie er seine Einsicht und sein Gedächtnis ist. Siehe da, jene drei, das ist Gedächtnis, Einsicht, Liebe oder Wille sind in jenem höchsten und unwandelbaren Wesen, das Gott ist, nicht Vater, Sohn und Heiliger Geist, sondern der Vater allein.“⁴³³

Dasselbe gilt analog für den Sohn und den Heiligen Geist: Alle drei sind selbst Gedächtnis, Einsicht und Wille, da Gott der absolute Geist und somit vom menschlichen Geist zu unterscheiden ist. Dennoch lässt sich grob formulieren, dass die zuvor genannte Zuordnung der Personen für den weiteren Vergleich vornehmbar ist.

Eine genauere Definition der einzelnen Elemente der Dreiheit wird im Folgenden vorgenommen, um die jeweiligen Aufgaben und Eigenschaften jener hervorzuheben, die später mit dem Modell der psychischen Instanzen nach Freud verglichen werden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die kürzer ausfallenden Schilderungen der menschlichen Seele um die Beschreibungen der trinitarischen Personen zum Teil ergänzt werden müssen, wobei allerdings eine Relativierung in diesem Zusammenhang vorgenommen wird, da es sich, wie mehrfach beschrieben, keinesfalls um eine Entsprechung von Gott und der Geistseele handelt. Diese ist Gott lediglich nachgebildet und weist daher Ähnlichkeiten auf, die relativierende Vergleiche rechtfertigt.

et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem quae istam prolem parentemque coniungit, et quodam modo utrisque communis est.

⁴³³ Aug.: De trin., 15, 7, 12: Ex quo colligitur ita esse patrem dilectionem suam ut intelligentiam et memoriam suam. Ecce ergo tria illa, id est memoria, intelligentia, dilectio seu voluntas in illa summa et immutabili essentia quod est deus, non pater et filius et spiritus sanctus sunt, sed pater solus.

4.5.2 Gedächtnis

Das Gedächtnis ist nach Augustinus der Teil der Seele, der der Person des Vaters am meisten entspricht. Er beschreibt es als „Schatzhaus“,⁴³⁴ in dem sich sein ganzes Wissen befindet:

„Alles, was ich über dich [Gott] gefunden habe, seit ich dich kennenlernte, holte ich einzig aus meinem Gedächtnis. Seitdem habe ich dich nicht vergessen.“⁴³⁵

Damit kommt dem Gedächtnis eine ganz besondere Rolle zu, denn hier ist auch das Wissen gespeichert, das der Mensch von Gott hat; ein Wissen, das er nicht über die sinnliche Wahrnehmung erfuhr, sondern, das ihm bereits seit seiner Geburt unwiderruflich eingepägt ist:

„Dies alles also, das die Seele entweder durch sich selbst oder durch die Sinne ihres Leibes oder durch das Zeugnis anderer sich angeeignet hat und weiß, hält sie in der Schatzkammer des Gedächtnisses verborgen. Daraus wird das wahre Wort gezeugt, wenn wir, was wir wissen, aussprechen, aber jenes Wort, das jeglichem Klanglaut, ja jeglichem Denken eines Klanglautes vorangeht.“⁴³⁶

Und es ist nach Augustinus genau dieses innere Wort, bei dem es sich um ein vorsprachliches Wissen von Gott handelt, das den Menschen in seine Rolle als ungleiches Bild Gottes über die Tiere hinaushebt:

„Indem ich die Erinnerung an dich wachrief, überstieg ich die Teile des Gedächtnisses, die ich mit den Tieren gemeinsam habe.“⁴³⁷

Tiere verfügen demnach auch über ein Gedächtnis, allerdings kommt ihnen kein Wissen über Gott zu. Sie können damit nur empfangene, sinnliche Wahrnehmungen abspeichern, nicht aber befinden sich in ihrem Gedächtnis Anteile, die der göttlichen Natur näher stehen. Der Mensch nimmt somit eine Art Zwischenposition zwischen Gott und den Tieren ein, welche durch die Sonderfunktion des Gedächtnisses noch gestützt wird. Der Mensch verfügt ebenso wie die Tiere über einen Leib, der Anforderungen an die Seele stellt und mit seiner Außenwelt durch die sinnliche Wahrnehmung kommunizieren kann, aber schon die Verwendung einer komplexen Sprache zeigt an, dass dem Menschen ein höheres Maß an möglicher Kommunikation innerhalb

⁴³⁴ Aug.: Conf., 10, 8, 14: Thesauo memoriae.

⁴³⁵ Aug.: Conf., 10, 24, 35: Neque enim aliquid de te inveni, quod non meminisse, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui.

⁴³⁶ Aug.: De trin., 15, 12, 22: Haec igitur omnia, et quae per se ipsum et quae per sensus sui corporis et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauo memoriae condita tenet. Ex quibus gignitur verbum verum quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni.

⁴³⁷ Aug.: Conf., 10, 25, 36: Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recorderer, quia non ibi te inueniebam.

der Gemeinschaft mit anderen Menschen zukommt als es für die Tiere der Fall ist. Ähnlich verhält es sich mit der Kommunikation, die dem Menschen mit Gott ermöglicht wird. Nach Augustinus ist der Mensch das einzige Wesen, dessen Seele ein unendliches Wissen von Gott enthält, das nicht verloren gehen kann und sowohl die Gotteserkenntnis im Rätselbild als auch die Erkenntnis des eigenen Selbst ermöglicht, was auf die Existenz des Geistes zurückzuführen ist: „Nicht also die Seele, sondern die in der Seele hervorragende Wirklichkeit heißt Geist.“⁴³⁸ Aufgabe des Gedächtnisses ist also die Aufbewahrung von Erfahrungen:

„Wir tragen auf diese Weise im Inneren unseres Gedächtnisses jene Abbilder gleichsam als Zeugnisse einst wahrgenommener Sachen; wenn wir diese Zeugnisse nun mit gutem Gewissen geistig betrachten, lügen wir nicht.“⁴³⁹

Mit diesem Zitat zeigt Augustinus, wie nah der Mensch Gott im Geiste kommen kann: Wenn er seine Erinnerungen „mit gutem Gewissen“ betrachtet, dann kommt es nicht zur Lüge, das heißt, dann wohnt die Wahrheit im inneren Menschen, wie Augustinus es ausführt.⁴⁴⁰ Innerlich ist der Mensch der absoluten Wahrheit, die Gott ist, also viel näher, als wenn er durch das äußere Wort seine Gedanken anderen Menschen zugänglich macht. Dennoch ist es nicht die Wahrheit Gottes, die dem menschlichen Geist, bzw. seinem Gedächtnis zuzuordnen ist, denn die Betrachtung der Erinnerungen kann auch durch die Lüge getrübt werden, wenn der betrachtende Geist eben nicht, durch ein gutes Gewissen motiviert, nur das Wahre zu betrachten gedenkt. Augustinus geht an dieser Stelle nicht präzise darauf ein, welche Rolle das Gewissen genau spielt, bzw. wie es in die Dreiheit von Gedächtnis, Einsicht und Wille einzuordnen ist. Sigmund Freud wendet sich dem Gewissen intensiver zu, sodass ein späterer Vergleich vielleicht die Frage beantworten kann, wie es dem Menschen möglich sein könnte, dieses gute Gewissen zu erlangen. Allerdings muss in diesem Zusammenhang natürlich bedacht werden, dass es sich dann um eine psychoanalytische Definition handeln wird, der Augustinus vielleicht nicht in allen Punkten zugestimmt hätte.

Festzuhalten bleibt in jedem Fall die Rolle des Gedächtnisses als Ort der Wissensspeicherung.

⁴³⁸ Aug.: De trin., 15, 7, 11: Non igitur anima sed quod excellit in anima mens vocatur.

⁴³⁹ Aug.: De mag., 12, 39: Ita illas imagines in memoriae penetralibus rerum ante sensarum quaedam documenta gestamus, quae animo contemplantes bona conscientia non mentimur.

⁴⁴⁰ Aug.: De ver. rel., 39, 72, 202: In interiore homine habitat veritas.

4.5.3 Einsicht

Die Verarbeitung des eben beschriebenen Wissens erfolgt mithilfe der Einsicht. Diese beschreibt Augustinus wie folgt:

„Er bewahrt aber auch etwas in sich, womit er über die Erscheinung solcher Bilder urteilt, und das ist in höherem Maße Geist, das heißt die des Denkens fähige Einsicht, die aufbewahrt wird, damit sie Urteile abgeben kann.“⁴⁴¹

Nach Augustinus ist es demnach die Einsicht, in der die gespeicherten Bilder des Gedächtnisses durchdacht und auch beurteilt werden. Es ist gerade diese Urteilsfähigkeit, die den Menschen nach der Sündenfallgeschichte als über die Tiere hinausgehoben beschreibt, da jener durch das Essen vom Baum der Erkenntnis auf einmal Gut und Böse voneinander unterscheiden und damit entscheidende Urteile in Bezug auf die geschaffene Welt fällen kann, wie es eigentlich nur Gott zukommen sollte.⁴⁴²

Die Einsicht dient allerdings nicht nur der Beurteilung, sondern auch dem Verstehen von Dingen und Prozessen. Der Mensch kann sich durch das Vorhandensein der Einsicht als solcher „einsehen“, das heißt sicher seiner selbst bewusst werden und erkennen, welchen Platz er in der Welt und im Verhältnis zu Gott einnimmt. Damit ist es Aufgabe der Einsicht, jegliches Verstehen der zunächst (unkritisch) aufgenommenen und bereits vorhandenen Bilder im „Schatzhaus“ des Gedächtnisses zu ermöglichen und jene daraufhin beurteilen zu können.

4.5.4 Wille

Der Wille ist der Aspekt der Geistseele, der am meisten mit dem Körper verbunden ist und von Augustinus vor allem mit dem Heiligen Geist verglichen wird:

„Erkenne den Willen dieses Menschen!‘ Dieser ist nämlich sowohl unserer Wahrnehmung als auch unserer Einsicht nur gegenwärtig durch körperliche Zeichen, die er von sich gibt.“⁴⁴³

⁴⁴¹ Aug.: De trin., 10, 5, 7: Servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia quae servatur ut iudicet.

⁴⁴² Gen. 3, 5.

⁴⁴³ Aug.: De trin., 10, 9, 12: 'Cognosce voluntatem illius hominis,' quae nobis nec ad sentiendum ullo modo nec ad intellegendum praesto est nisi corporalibus signis editis [...].

Damit stellt der Wille das Verbindungsglied zwischen Körper und Geistseele dar, da er sowohl die Empfindungen und Wahrnehmungen des Körpers an den Geist weiterleitet und gleichzeitig mit der Einsicht und somit auch mit dem Gedächtnis verbunden ist, wie Augustinus sagt:

„Der Wille sodann eint, wie er den Sinn mit dem Körper verbindet, so die Sehkraft dessen, der eine Vorstellung bildet, mit dem Gedächtnis.“⁴⁴⁴

Dem Willen kommt durch diese Verbindung eine entscheidende Rolle zu. Die Aufgabe des Willens beschreibt Augustinus wie folgt:

„Der Wille aber ist da, auf dass wir durch ihn diese Dinge genießen oder gebrauchen. Jene Dinge nämlich genießen wir, wenn wir sie erkannt haben, in denen der Wille, an ihnen um ihretwillen sich freuend, ruht.“⁴⁴⁵

Der Wille strebt also danach, geistig und leiblich zur Ruhe zu kommen, wie Augustinus hervorhebt:

„Wonach verlangt die leibliche Begierde, wenn nicht nach Ruhe? Doch die gibt es nur da, wo man nichts bedarf und wo nichts verdirbt.“⁴⁴⁶

Diese Ruhe, in der weder der Leib noch der Geist nach irgendetwas verlangt, ist die Glückseligkeit bzw. das Gute, das der Mensch nur in Gott findet. Der gute Wille weiß um diesen Umstand und richtet seine Aufmerksamkeit auf Gott, aber der böse Wille wendet sich ab und sucht dieses Glück in der Welt. Dadurch muss er zwangsläufig enttäuscht werden, da er keinen Zustand erreichen wird, in dem er nichts mehr wünscht, denn selbst in einem glücklichen Zustand ist der Mensch durch die Vergänglichkeit seines nicht ewigen Glückes, denn ewig ist nur Gott, bedroht.

Zudem ist der menschliche Wille nicht effektiv in Bezug auf das Erreichen seiner Ziele, wenn er nicht geeint ist:

„Er will es [das Gute] nicht uneingeschränkt, also befiehlt er nicht uneingeschränkt. Denn er befiehlt so weit, wie er will, und so weit geschieht nicht, was er befiehlt, als er es nicht will.“⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Aug.: De trin., 11, 8, 15: Voluntas porro sicut adiungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae.

⁴⁴⁵ Aug.: De trin., 10, 10, 13: Fruimur enim cognitis in quibus uoluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit.

⁴⁴⁶ Aug.: De ver. rel., 55, 110, 301: Quid appetit voluptas corporis nisi quietem, quae non est nisi ubi nulla est indigentia et nulla corruption.

⁴⁴⁷ Aug.: Conf., 8, 9, 21: Sed non ex toto vult: Non ergo ex toto imperat.

Der Wille kann also das Gute, Gott, nicht erreichen, wenn er es nicht völlig will. Dies mag darauf zurückzuführen sein, dass der Mensch seit dem Sündenfall auch der Macht des Teufels bzw. der Sünde preisgegeben ist, sodass der Wille zwischen Gott und der Sünde wählen kann. Eine endgültige Entscheidung für das eine oder das andere ist hier kaum anzunehmen, betont doch auch die Bibel immer wieder, dass der Mensch zwar durch den Kreuzestod bzw. die Auferstehung des Sohnes gerechtfertigt ist, aber dennoch seinen „alten Adam“ immer wieder bekämpfen muss, ohne dabei zu einem Ende kommen zu können, bevor das ewige Leben anbricht.⁴⁴⁸

Durch den Willen lässt sich damit auch der Mensch im Allgemeinen beurteilen: „Was ist der gute Mensch anders als [ein Mensch] mit gutem Willen.“⁴⁴⁹ Ist also der Wille gut, so ist der Mensch als solcher gut. Aussagen dieser Art finden sich in Bezug auf das Gedächtnis und die Einsicht nicht. Dies hängt damit zusammen, dass das Gedächtnis Eindrücke und präexistentes Wissen lediglich speichert, während die Einsicht dieses Wissen bzw. die Eindrücke durchdenkt, sie dadurch versteht und zu einer Beurteilung gelangt. Der Wille hingegen lenkt die Aufmerksamkeit und steuert damit, welche Bilder durchdacht werden. Man könnte dazu ergänzen, dass es wohl auch dem Willen zukommt, durch die Möglichkeit der Auswahl die Verknüpfungen zwischen einzelnen Gedanken herzustellen und somit die Urteile der Einsicht zu beeinflussen. Gut kann dieser Wille damit nur sein, wenn er nicht ohne, sondern mit Gott handelt.⁴⁵⁰ Daraus folgt:

„Der Wille entscheidet über den Menschen, ist er recht, sind es auch die menschlichen Regungen.“⁴⁵¹

Das heißt wiederum, dass sogar der Körper, zu dem die Regungen zu zählen sind, durch einen guten Willen nur Dinge wünscht, durch die er sich als wahres Bild Gottes ausweist. Die Seele, bzw. Geistseele ist es also, die dem Körper überlegen ist, sodass Augustinus zwar von einer aktuell vorliegenden gegenseitigen Beeinflussung von Leib und Seele ausgeht, jedoch postuliert, dass dies bei dem Vorhandensein des tatsächlich dauerhaft guten Willens sich in der Form umkehrt, dass fortan nur der Geist mithilfe des guten Willens über den nun gehorchenden Körper herrscht. In diesem Fall entspricht der Wille der Liebe,⁴⁵² während der erste böse Wille, der zum Sündenfall führte, nicht von Gott gewirkt, sondern dadurch ermöglicht wurde, dass

⁴⁴⁸ Röm. 5-8.

⁴⁴⁹ Aug.: De grat., 1, 18, 19: Quid est bonus homo nisi voluntatis bonae.

⁴⁵⁰ Aug.: De grat., 1, 25, 36: Sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni nec agimus.

⁴⁵¹ Aug.: De civ., 2, 14, 6: Interest autem qualis sit voluntas hominis; quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

⁴⁵² Aug.: De civ., 2, 14, 7: Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor.

Gott dem Menschen die Freiheit der Wahl schenkte.⁴⁵³ So ist der Wille auch dafür verantwortlich, inwiefern Christus in der Seele des jeweiligen Menschen wohnt und dieser Mensch somit Gottes Weisheit teilhaftig wird:

„Er wohne im inneren Menschen: Christus, das ist die unveränderliche Kraft Gottes und die ewige Weisheit; sie befragt zwar jede vernünftige Seele, doch sie öffnet sich jeder nur so weit, wie sie eine jede wegen ihres eigenen schlechten oder guten Willens zu erfassen vermag.“⁴⁵⁴

Es ist also der Wille selbst, der darüber entscheidet, ob der Mensch selbst gut ist und der Glückseligkeit Gottes teilhaftig wird oder ob ihm dies nicht gelingt.

4.5.5 Zusammenfassung

Die Seele ist der Teil des Menschen, der den Körper lenkt und zugleich über ein ungleiches Abbild der Trinität im Menschen verfügt. Dieses lässt sich aufgrund der Tatsache, dass der Mensch zur Gotteserkenntnis befähigt ist, feststellen:

„Wenngleich nämlich der menschliche Geist nicht von derselben Natur ist wie Gott, so ist doch das Bild jener Natur, die besser ist als jede andere, dort in uns zu suchen und zu finden, wo auch das Beste ist, das unsere Natur hat. Zuvörderst aber ist der Geist in seinem eigenen Bestände, bevor er Gottes teilhaftig ist, zu betrachten, und so in ihm Gottes Bild zu entdecken. Wir sagten ja schon, dass er auch nach dem Verluste der Teilnahme an Gott ein zwar abgebrauchtes und entstelltes, aber eben doch ein Bild Gottes bleibt. Eben dadurch ist er ja Bild Gottes, dass er aufnahmefähig ist für Gott und seiner teilhaftig werden kann. Ein so großes Gut kann er nur dadurch, dass er sein Bild ist, verwirklichen. Siehe nun, der Geist erinnert sich seiner, sieht sich ein, liebt sich. Wenn wir das schauen, schauen wir eine Dreiheit, noch nicht zwar Gott, aber doch schon Gottes Bild.“⁴⁵⁵

⁴⁵³ Aug.: De civ., 2, 14, 11: Bona igitur voluntas opus est dei; cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala vero voluntas prima, quoniam omnia opera mala praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere dei ad sua opera quam opus ullum, et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum deum.

⁴⁵⁴ Aug.: De mag., 11, 38: Qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis die virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest.

⁴⁵⁵ Aug.: De trin., 14, 8, 11: Quamvis enim mens humana non sit eius naturae cuius est deus, imago tamen naturae illius qua natura melior nulla est ibi quaerenda et invenienda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem die tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod

Denn, wie Augustinus feststellt, ergibt sich das Bild Gottes aus der Seele des Menschen und nicht aus seiner äußeren Erscheinung.⁴⁵⁶

Die Natur Gottes und die des Menschen ähneln sich dadurch, sie sind aber doch ultimativ verschieden:

„Da mithin jetzt dieses Rätselbild eine so tiefgreifende Unähnlichkeit mit Gott und mit dem Worte Gottes aufweist — es ließ sich jedoch auch einige Ähnlichkeit nachweisen —, so müssen wir zugestehen, dass wir auch dann, wenn wir ihm ähnlich sein werden, da wir ihn sehen werden, wie er ist — der dies sagte, hat ohne Zweifel die jetzt bestehende Unähnlichkeit im Auge gehabt —, ihm nicht in der Natur gleich sein werden.“⁴⁵⁷

Das liegt unter anderem daran, dass der Mensch sich von Gott abwenden kann, genauso wie er sich ihm zuwenden kann, was durch die Güte Gottes gewährleistet wird:

„Gottes Güte ermöglicht es jedem, wenigstens einen Schimmer seiner Wahrheit wahrzunehmen,“⁴⁵⁸

denn nur in seinem Licht lässt sich die Wahrheit, die er selbst ist, erkennen.⁴⁵⁹ Der Mensch ist bei Augustinus auch das einzige Wesen, dem die Gotteserkenntnis möglich ist, denn nicht die Seele als solche, über die auch die Tiere verfügen, ist zu dieser Schau befähigt, sondern lediglich ihr vernunftbegabter Teil, den Augustinus die Geistseele oder den Geist nennt und über den die Tiere nicht verfügen (s.o.).

Diesen Geist bzw. Die Geistseele gliedert Augustinus in drei Teile, das Gedächtnis, die Einsicht und den Willen, die in Substanzeinheit existieren und die er den trinitarischen Personen zuordnet:

„Dass man sonach Gott Vater und Gott Sohn, das ist Gott den Erzeuger, der alles, was er in seiner Substanz besitzt, gewissermaßen in seinem gleichewigen Worte aussprach, und dass man Gott sein Wort, der weder mehr noch weniger in seiner Substanz besitzt als der

imago eius est non potest. Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se. Hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem deum sed iam imaginem dei.

⁴⁵⁶ Aug.: De trin., 12, 7, 12: Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem dei sed secundum rationalem mentem.

⁴⁵⁷ Aug.: De trin., 15, 16, 26: Quamobrem cum tanta sit nunc in isto aenigmate dissimilitudo dei et verbi dei in qua tamen nonnulla similitudo comperta est, illud quoque fatendum est quod etiam cum similes ei erimus quando eum videbimus sicuti est (quod utique qui dixit hanc procul dubio quae nunc est dissimilitudinem attendit), nec tunc natura illi erimus aequales.

⁴⁵⁸ Aug.: De ver. rel., 39, 72, 201: Ita illa bonitas a summo ad extremum nulli pulchritudini, quae ab ipso solo esse posset, invidit; ut nemo ab ipsa veritate deiciatur, qui non excipitur ab aliqua effigie veritatis.

⁴⁵⁹ Aug.: De ver. rel., 34, 64, 181: Per hanc illud unum vides, quo iudicas unum esse quicquid aliud vides, nec tamen hoc esse quod illud est quicquid mutabile vides.

Vater, welcher das Wort nicht in Trug, sondern der Wahrheit gemäß zeugte, im Gedächtnis und in der Einsicht unseres Geistes nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern im Gleichnis und Rätselbilde, wenn auch in noch so leisem Ahnen schaue, das habe ich, so gut ich konnte, durch meine Darlegungen zu erreichen mich bemüht. Dem Gedächtnis wies ich dabei alles zu, was wir wissen, auch wenn wir nicht daran denken, der Einsicht hingegen in einer gewissen ihr eigentümlichen Weise die Formung des Denkens. Was wir nämlich im Denken an Wahrem auffinden, von dem vor allem heißt es, dass wir es einsehen, und dieses hinterlegen wir dann wieder im Gedächtnis. Aber dort ist die abgründigere Tiefe unseres Gedächtnisses, wo wir auch jene Inhalte finden, die wir zum ersten Male denken, und wo das innerste Wort gezeugt wird, das keiner Sprache angehört, als Wissen von Wissen, Schau vom Schauen und als Einsicht von Einsicht; im Denken nämlich erscheint die Einsicht, welche von jener Einsicht stammt, die schon im Gedächtnis war, aber verborgen. Freilich, wenn nicht auch das Denken selber eine Art Gedächtnis hätte, würde es nicht zu dem zurückkehren, was es im Gedächtnis zurückließ, wenn es anderes dachte. In Bezug auf den Heiligen Geist aber habe ich in diesem Rätselbilde als Gleichnis nur unseren Willen oder unsere Zuneigung oder Liebe aufgezeigt, die ein kraftvollerer Wille ist.“⁴⁶⁰

Das Gedächtnis speichert demnach die sinnlichen Erfahrungen des Menschen, ebenso wie sein präexistentes Wissen von Gott. Diese Bilder werden, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit auf sie richtet, von der Einsicht durchdacht und der Wille eint die beiden erstgenannten, bzw. ist an der Auswahl des Gedachten beteiligt. Er ist als Bindeglied zwischen der Geistseele und dem Körper zu verstehen, da er sowohl die Empfindungen des Körpers aufnimmt und transportiert, als auch mit den Gedanken der Einsicht bzw. des Gedächtnisses verknüpft ist.

Weil der Mensch durch diese Dreiheit Gott erkennen kann, ist jene die Grundlage für das Bild Gottes:

⁴⁶⁰ Aug.: De trin., 15, 21, 40f.: Sane deum patrem et deum filium, id est deum genitorem qui omnia quae substantialiter habet in coaeterno sibi verbo suo dixit quodam modo, et ipsum verbum eius deum qui nec plus nec minus aliquid habet etiam ipse substantialiter quam quod est in illo qui verbum non mendaciter sed veraciter genuit, quemadmodum potui, non ut illud iam facie ad faciem, sed per hanc similitudinem in aenigmate quantulumcumque coniciendo videretur in memoria et intellegentia mentis nostrae significare curavi, memoriae tribuens omne quod scimus etiamsi non inde cogitemus, intellegentiae vero proprio modo quandam cogitationis informationem. Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus et gignitur intimum verbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intellegentia quae apparet in cogitatione de intellegentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reuerteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alia cogitaret. [41] De spiritu autem sancto nihil in hoc aenigmate quod ei simile videretur ostendi nisi voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas.

„Diese Dreiheit des Geistes ist also nicht deshalb Bild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, sich einsieht und liebt, sondern weil er sich auch in das Gedächtnis rufen, einsehen und lieben kann den, von dem er geschaffen ist.“⁴⁶¹

Der Mensch weicht nun zum Beispiel darin von der Trinität ab, dass alle drei trinitarischen Personen Gedächtnis, Einsicht, Wille sind, da Gott absolut einfach existiert:

„Nicht fällt dieses bei ihnen zur Dreiheit auseinander, wie bei uns etwas anderes ist das Gedächtnis, etwas anderes die Einsicht, etwas anderes die Zuneigung oder die Liebe, sondern es ist eine einzige Wirklichkeit, die alle diese Tätigkeiten in sich schließt wie etwa die Weisheit.“⁴⁶²

Dies führt zudem auch dazu, dass Gottes Ewigkeit immer alles zugleich umfängt, was dem Menschen verwehrt bleibt:

„Weil aber die Sehkraft der Seele nicht zugleich alles, was das Gedächtnis festhält, mit einem einzigen Blick schauen kann, wechseln die Dreiheiten der Vorstellungen ab, indem die einen kommen, die anderen gehen, und so entsteht jene unzählbar zahlreiche Dreiheit.“⁴⁶³

Ferner ist als Abweichung zu nennen, dass Gottes Geist immer die Liebe ist, während der Mensch auch über einen von Gott abgewandten und somit bösen Willen verfügen kann. Verliert sich die Seele beispielsweise im Hochmut, der sie seit dem Sündenfall bedroht, beginnt sie, die Glückseligkeit nicht mehr in Gott, sondern in der geschaffenen Welt zu suchen. Dort kann sie jedoch nur auf „Teilgüter“, wie beispielsweise „Macht“ treffen, denn das absolute Sein ist nur Gott:

„Wenn also die Seele ihre Macht liebt, gleitet sie vom gemeinsamen Ganzen ab zu einem Sondergut; und in jenem Abtrünnigenhochmut, der der Anfang der Sünde ist, erstrebte sie, während sie innerhalb des geschaffenen Alls, Gott als Führer folgend, durch seine Gesetze aufs beste hätte gelenkt werden können, etwas Größeres als das Ganze, und indem sie dies nach ihrem eigenen Gesetze zu leiten sich anheischig machte, stürzte sie,

⁴⁶¹ Aug.: De trin., 14, 12, 15: Haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est.

⁴⁶² Aug.: De trin., 15, 17, 28: Nec distent in eis ista, sicut in nobis aliud est memoria, aliud intellegentia, aliud dilectio sive caritas; sed unum aliquid sit quod omnia valeat sicut ipsa sapientia.

⁴⁶³ Aug.: De trin., 11, 8, 12: Sed quoniam non potest acies animi simul omnia quae memoria tenet uno aspectu contueri, alternant vicissim cedendo ac succedendo trinitates cogitationum, atque ita fit ista innumerabiliter numerosissima trinitas.

da es nichts Größeres gibt als das Ganze, in die Sorge um ein Teilgut; und so wird sie, indem sie größer zu werden verlangt, kleiner.“⁴⁶⁴

Auch können sich nach Augustinus Dämonen in schlechten Seelen befinden⁴⁶⁵ und die unreine Seele neigt zudem dazu, polytheistische und damit unwahre Gottesvorstellungen zu entwickeln.⁴⁶⁶

Ist die Seele jedoch rein, das heißt, ist das Herz bei Gott, dann nähert es sich der Vollkommenheit an:

„Denn alles vernünftige Leben, wenn es vollkommen ist, gehorcht der unwandelbaren Wahrheit, die innerlich geräuschlos zu ihm spricht. Ist es aber ungehorsam, wird es schlecht.“⁴⁶⁷

Wenn der Mensch also nach dem guten Willen lebt und er sich Gott zuwendet, wird er geistig und leiblich durch den Heiligen Geist geheilt:

„Denn durch seine Gabe, die der Seele verliehen wird, nämlich den heiligen Geist, wird nicht nur die Seele, die sie empfängt, gesund, friedvoll und heilig sein, sondern auch der Leib wird aufleben und in seiner Natur ganz rein sein.“⁴⁶⁸

Auf diese Weise beschreibt Augustinus die menschliche Seele, die im Folgenden mit der Schilderung der psychischen Persönlichkeit nach Sigmund Freud verglichen wird. Dies erfolgt nach einer Kurzbiographie Freuds sowie eines Abrisses der von ihm entwickelten Psychoanalyse.

⁴⁶⁴ Aug.: De trin., 12, 9, 14: Potestatem quippe suam diligens anima a communi universo ad priuatam partem prolabitur, et apostatica illa superbia quod initium peccati dicitur, cum in universitate creaturae deum rectorem secuta legibus eius optime gubernari potuisset, plus aliquid universo appetens atque id sua lege gubernare molita, quia nihil est amplius universitate, in curam partilem truditur et sic aliquid amplius concupiscendo minuitur.

⁴⁶⁵ Aug.: De civ., 1, 3, 10: Malas mentes quatenus sinantur isti daemones vel terrere vel excitare.

⁴⁶⁶ Aug.: De civ., 1, 7, 21: Ut occasiones multiplicandorum deorum inmundi anima reperiret.

⁴⁶⁷ Aug.: De ver. rel., 55, 110, 301: Quoniam omnis vita rationalis si perfecta est, incommutabili veritati secum intrinsecus sine strepitu loquenti obtemperat, non obtemperans autem vitiosa fit.

⁴⁶⁸ Aug.: De ver. rel., 12, 25, 68: Dono etiam eius, quod animae datur, id est sancto spiritu, non solum anima cui datur salva et pacata et sancta fit, sed ipsum etiam corpus vivificabitur eritque in natura sua mundissimum.

5. Sigmund Freud

5.1 Kurzbiographie Sigmund Freuds

Im Folgenden wird ein kurzer Abriss der Biographie Sigmund Freuds gegeben, soweit diese für die weitere Analyse von Bedeutung ist. Dazu werden zunächst die Angaben der Sekundärliteratur verwendet, um eine chronologische Kurzbiographie Freuds zu ermöglichen. Im Anschluss werden die zahlreichen biographischen Angaben aus Freuds „Gesammelten Werken“, vor allem aus der „Selbstdarstellung“ des Vierzehnten Bandes ergänzend hinzugefügt. Hierbei ist noch zu erwähnen, dass Freud bereits früh geahnt haben muss, dass zu einem späteren Zeitpunkt zahlreiche Biographien über sein Leben entstehen würden. Er entschied deshalb, genau festzulegen, welche Inhalte seinen späteren Biographen zufallen sollten und welche nicht. Letztere vernichtete Freud bereits frühzeitig. Dazu zählen unter anderem zahlreiche Briefwechsel, wobei es ihm zum Teil nicht gelang, die eigenen Briefe, die sich schließlich im Besitz der Empfänger befanden, ebenfalls zu vernichten. Aus jenen Briefen ergeben sich zum Teil Informationen, die in der Selbstdarstellung Freuds gänzlich fehlen, die jedoch für die hier angestrebte Analyse des Freudschen Instanzenmodells kaum bedeutsam sind.

5.1.1 Sigmund Freud – ein Leben im Widerspruch

Die biographischen Daten Sigmund Freuds werden größtenteils von den verschiedenen Biographen ähnlich wiedergegeben, doch einige Details bleiben dennoch unklar. So ist bereits Freuds Geburtsdatum, das fast überall als 6.5.1856 vermerkt wird, während das Geburtsregister der Stadt Freiberg den 6.3.1856 vorgibt, strittig. Eine mögliche Erklärung wäre, dass es von den Eltern nachträglich verändert wurde, um dem Geburtstag eine angenehmere Jahreszeit zu sichern.⁴⁶⁹ Unstrittig ist jedoch die Herkunft der Familie, die Jahrhunderte vor Freuds Geburt im Rheinland lebte und nach der dort einsetzenden Vertreibung von Juden ins Baltikum floh, um schließlich nach Österreich zurückzukehren, woher sie ganz ursprünglich stammte.⁴⁷⁰ Freud kam dort als das erstgeborene Kind seiner jungen Mutter, der dritten Frau seines Vaters, zur Welt.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 80ff.

⁴⁷⁰ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 15.

⁴⁷¹ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 17.

Betrachtet man die religiöse Prägung der Familie, so wird bereits an dieser Stelle eine Ähnlichkeit zur Familie Augustinus‘ deutlich: Auch bei Freud findet sich eine religiös gleichgültige, beizeiten auch zweifelnde, aber dem eigenen Sohn gutmütig zugewandte Vaterfigur⁴⁷² sowie eine streng gläubige Mutter, von der er viel über den jüdischen Mystizismus lernt, welche er aber im Gegensatz zu Augustinus an keiner Stelle aufgrund ihres Glaubens lobt.⁴⁷³

Als Erstgeborener ist Sigmund Freud Liebling seiner Mutter, heißt es bei Clark (1981),⁴⁷⁴ Salber (2006) beschreibt die Mutter hingegen als häufig abwesend und bemüht, sich von den „Umklammerungen“ ihres Sohnes zu lösen, was ihre Biographie durch zahlreiche Kuraufenthalte belege.⁴⁷⁵ Diese Haltung der Mutter wird von vielen anderen Biographen nicht bestätigt und auch in seiner weiteren Einschätzung Freuds irrt Salber zum Teil ganz offensichtlich, wenn er beispielsweise behauptet, Freud habe eine Abneigung gegenüber Mythen gehabt.⁴⁷⁶ Das ist kaum vorstellbar, immerhin zitiert Freud doch explizit einen platonischen Mythos zur Erläuterung der regressiven Gerichtetheit des Eros und unterstreicht in diesem Zusammenhang klar, dass er keine andere Erklärung hatte finden können.⁴⁷⁷

Es kann daher davon ausgegangen werden, dass der Mehrheit in diesem Fall gefolgt werden kann und Freuds Beziehung zu seiner Mutter somit eine gute und stabile war, die es ihm ermöglichte, seine Fähigkeiten frei zu entfalten. Er wuchs zusammen mit seinen fast gleichaltrigen Neffen und Nichten auf und fand im älteren Halbbruder eine zweite Vaterfigur.⁴⁷⁸ Wenige Quellen berichten über Freuds Jugend, da er viele seiner Briefe vernichtete und so die Quellenlage maßgeblich beeinflusste.⁴⁷⁹ Bekannt ist jedoch, dass er bei seinen Angehörigen einen wichtigen Zufluchtsort fand, der ihm über den zunehmenden Antisemitismus und die wirtschaftlich schwierige Lage der Familie hinweg half.⁴⁸⁰ Freud selbst betont immer wieder, nicht gläubig gewesen zu sein, trat allerdings dem jüdischen Kulturverein B’nai B’rith bei, las die Bibel und weitere jüdische Schriften und hielt die jüdischen Sitten und Bräuche ein.⁴⁸¹ Zusätzlich hebt er seine Beziehung zur Kinderfrau der Familie hervor. Die alte Dame hat ihn nach eigenen Angaben sehr fasziniert. Sie sei eine „abergläubische und fromme Katholikin“

⁴⁷² Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 23.

⁴⁷³ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 19.

⁴⁷⁴ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 31.

⁴⁷⁵ Salber, Wilhelm: Sigmund und Anna Freud, S. 20.

⁴⁷⁶ Salber, Wilhelm: Sigmund und Anna Freud, S. 69.

⁴⁷⁷ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 62.

⁴⁷⁸ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 34.

⁴⁷⁹ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 33ff.

⁴⁸⁰ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 83; 89.

⁴⁸¹ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 34.

gewesen, die ihm viel von Himmel und Hölle und „was der liebe Gott macht“ erzählt habe. Dabei betont Freud, dass sie ihn immer wie ein eigenes Kind behandelt habe und ihre Geschichten tröstend auf ihn gewirkt hätten. Vor allem die von der Kinderfrau vermittelte christliche Theologie vom Leben nach dem Tod habe beruhigend auf ihn gewirkt: Tote, so die Kinderfrau, seien nämlich nicht wirklich tot, sondern seien als „mächtige Fürsprecher“ bei Gott. Auf diese Weise konnte Freud seine Ängste vor dem Verlust geliebter Personen reduzieren, die durch den Tod des jüngeren Bruders stark zugenommen hatten.⁴⁸² Durch dessen Tod geriet für den jungen Sigmund Freud sein bisher bekanntes Familienleben aus den Fugen, was bei ihm zur Verzweiflung führte. Der Gedanke an einen „lieben Gott“, der den Menschen eine Auferstehung gewährt, tröstete Freud in diesem Zusammenhang sehr. Erneuten Schwierigkeiten ergaben sich jedoch, als die Kinderfrau von den Eltern beim Diebstahl ertappt wurde, sodass der junge Freud an ihr zu zweifeln begann.⁴⁸³ Damit wird bereits an dieser Stelle deutlich, dass sich Freud als bekennender Atheist dennoch mit der Theologie und Kultur des Judentums, aber auch des Christentums auseinandersetzte, ja, sogar von letzterer für eine Zeit sehr fasziniert war, jedoch offenbar durch die später kritische Sicht auf die Kinderfrau auch eine Entwertung ihrer Religion vornahm (er betont vermutlich nicht zufällig, dass sie katholisch war). Im Folgenden wird daher noch gezeigt, dass Freud nicht nur als Kritiker der Religion gesehen werden kann, sondern zumindest sein Interesse, aber auch sein wissenschaftliches Vorgehen ihn in die Nähe der Religion rückt.

Seine schulische Ausbildung erhielt Freud auf einer Privatschule, die er mit einer vorzüglichen Matura abschloss. Bereits zu dieser Zeit hatte er eine Vorliebe für Sprachen, Literatur und die Archäologie, bzw. das Sammeln antiker Stücke.⁴⁸⁴ Sein ursprünglicher Plan war es dann, ein Ministeramt zu erhalten. Diesen Plan verwarf er jedoch aus ungeklärten Gründen und tauschte die angestrebte Herrschaft über Menschen gegen die Herrschaft über die Natur als solche ein, indem er Medizin studierte.⁴⁸⁵ Der Beruf des Arztes war zu dieser Zeit der klassische, jüdische „Emanzipationsberuf“, sodass auch das gesellschaftliche Umfeld seine Wahl beeinflusst haben könnte.⁴⁸⁶ Diese Vermutung wird auch durch Äußerungen seiner Schwester bestätigt, die angab, er sei widerstrebend Arzt geworden und habe nicht einmal Blut sehen können.⁴⁸⁷

Seine universitäre Laufbahn lässt sich vor allem zu Beginn als eher chaotisch beschreiben; Freud besuchte zahlreiche Veranstaltungen unterschiedlicher Themengebiete, ohne sich auf das

⁴⁸² Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 245ff.

⁴⁸³ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 248.

⁴⁸⁴ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 35.

⁴⁸⁵ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 112.

⁴⁸⁶ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 27.

⁴⁸⁷ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 43.

Erlangen eines Abschlusses zu konzentrieren.⁴⁸⁸ Freud übersetzte zum Beispiel Stuart Mills Aufsätze und gewann dadurch neben seiner medizinischen Ausbildung auch Kenntnisse über Platon, von denen er selbst sagte, dass sie „höchst fragmentarisch“ seien. Die dort geäußerte Theorie der Anamnese habe ihm jedoch „viel zu denken gegeben“.⁴⁸⁹ Dies zeigt bereits Freuds großes Interesse an einem interdisziplinären Allgemeinwissen, um der Wahrheit der Welt näher zu kommen. Dabei wirkt es dann auch nur auf den ersten Blick verwunderlich, wenn Freuds Vorbilder auch zu den Theologen zählen können, wie es bei Professor Bornstein der Fall war, der nicht nur ein gläubiger Theologe, sondern auch ein Darwinianer und „ein verdammt gescheiter, ja genialer Kerl“, so Freud, war.⁴⁹⁰ Es ist somit auf jeden Fall hervorzuheben, dass Freud ein idealistisches Wahrheitsinteresse hatte, das ihn nicht auf einzelne Disziplinen festlegte. So ist es auch zu erklären, dass Freud 1873 bereits sein Medizinstudium aufnahm, jedoch erst 1881 promovierte.⁴⁹¹

An der Universität wurde er vor allem durch die materialistische bzw. darwinistische Denktradition Theodor Meynerts und Ernst Brückes geprägt.⁴⁹² Ab 1885 war Freud schließlich nach seiner Habilitation im gleichen Jahr als Privatdozent tätig und nutzte 1885/86 die Möglichkeit eines Reisestipendiums, um kurzzeitig mit Jean-Martin Charcot in Paris zusammenzuarbeiten. Dort lernte er die Theorie Charcots kennen, der entgegen älterer Theorien behauptete, die Hysterie sei nicht nur nicht erblich, sondern zudem keine Störung, die nur Frauen betreffe. Dieser neuartige Ansatz faszinierte Freud sehr, der schließlich selbst seine Untersuchungen an hysterischen Patienten zu intensivieren plante.⁴⁹³ Schließlich nahm Freud nach seinen Erfahrungen bei Charcot Kontakt zu Josef Breuer auf, nachdem er bei zahlreichen Patienten die leidvolle Erfahrung hatte machen müssen, dass die bisherigen Methoden zur Linderung seelischer Beschwerden kaum Aussicht auf Erfolg versprachen. Zusammen mit Breuer forschte er deshalb an der sogenannten „kathartischen Methode“ und modernisierte diese, um auf die Hypnose verzichten zu können, die Freud nicht sicher beherrschte.⁴⁹⁴ Im folgenden Kapitel wird dies noch einmal genauer erläutert.

Seine Forschungsergebnisse aus Frankreich hatte Freud ebenfalls seinen Forschungskollegen vorgestellt, war jedoch vermutlich aufgrund seiner übermäßig großen Begeisterung für Charcot,

⁴⁸⁸ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 113.

⁴⁸⁹ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 147.

⁴⁹⁰ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 49.

⁴⁹¹ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 36.

⁴⁹² List, Eveline: Psychoanalyse, S. 27.

⁴⁹³ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 28.

⁴⁹⁴ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 28.

die als Verrat an der Wiener Schule interpretiert worden war, abgeschmettert worden und fand sich fortan in der wissenschaftlichen Isolation wieder.⁴⁹⁵

1886 eröffnete Freud schließlich seine eigene Praxis für Nervenheilkunde am Ostersonntag.⁴⁹⁶ Dieses Datum war sehr ungewöhnlich und kann als ein weiteres Indiz dafür gewertet werden, dass Freud sich zwar nicht öffentlich zur Religion bekennen wollte, aber doch immer wieder durch sein Verhalten aufzeigt, dass er der Religion weder gleichgültig noch schlichtweg negativ gegenüber stand. Vielleicht geht diese Interpretation zu weit, aber die Wahl des höchsten christlichen Feiertages zur Eröffnung der eigenen Praxis fordert geradezu eine begründende Deutung: Es ist die Auferstehung Jesu, die gefeiert wird und die die Menschen rechtfertigt und damit von der Sünde erlöst, wie Paulus es zum Beispiel in Röm. 8 ausführt. Dort heißt es, dass diejenigen auferweckt werden, in denen der Geist Gottes wohnt (Röm.8 , 11). Diese müssen sich also nicht mehr ängstigen vor der Vergänglichkeit ihrer Leiber, denn sie sind schon gerettet und müssen keinen, sie vernichtenden, Schiedsspruch mehr fürchten, da Jesus Christus sie bei Gott vertritt (Röm. 8, 33f). Damit ist die Seele der Gläubigen durch das Wort Gottes, Jesus Christus (Joh. 1, 14) befreit und kann aus dieser neu gewonnenen Freiheit, der Heilzusage, neue Lebenskraft schöpfen. Freud selbst hatte sich ein ähnliches Ziel gesetzt: Der nervenranke Patient sollte durch die von Freud selbst entwickelte Psychoanalyse, also verkürzt ausgedrückt, die sprachliche Aufarbeitung seiner Lebensgeschichte, seine seelische Freiheit mit dem Ziel gesteigerter Lebensfreude zurückerlangen, wie es im folgenden Kapitel noch einmal genauer ausgeführt wird. Dabei lässt sich in diesem Zusammenhang eine Rücksichtnahme Freuds auf seine Patienten konstatieren, die das normale Maß weit überstieg.⁴⁹⁷ Die Ähnlichkeiten zwischen christlicher Theologie und freudscher Methode bzw. Zielsetzung sind in diesem Fall so offensichtlich, dass ein Zufall ausgeschlossen werden muss.

Neben seiner beruflichen Karriere verlobte sich Freud bereits 1882 mit Martha Bernays, die er aus finanziellen Gründen jedoch erst 1886 heiratete und mit der er bis 1894 sechs Kinder zeugte.⁴⁹⁸

Schmidbauer (2005) beschreibt die Beziehung jedoch als distanziert, Martha habe zum Beispiel oft gemeinsame Reisen mit ihrem Mann durch das Vorschieben einer Krankheit verhindert.⁴⁹⁹ Schwierigkeiten ergaben sich wohl auch aus der unterschiedlichen Religiosität der beiden: Martha Bernays stammte aus einer Rabbinerfamilie und legte viel Wert auf das Einhalten der

⁴⁹⁵ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 189.

⁴⁹⁶ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 181.

⁴⁹⁷ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 193.

⁴⁹⁸ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 29.

⁴⁹⁹ Schmidbauer, Wolfgang: Der Mensch Sigmund Freud, S. 50.

jüdischen Bräuche. Zum Teil verbot ihr Freud dies jedoch, wenn er zum Beispiel das Anzünden von Sabbatkerzen in seiner Familie nicht gestattete.⁵⁰⁰ Gleichzeitig beweist er an anderer Stelle, dass er sich dem Glauben an zumindest „Übersinnliches“ gerade nicht entziehen konnte: Während des Besuches eines Patienten fiel Marthas Bild herunter, was Freud für ein böses Zeichen hielt, anstatt den Vorfall schlichtweg zu ignorieren.⁵⁰¹ Es kann daher als unzutreffend bezeichnet werden, die Person Freuds auf die Nutzung des Intellektes zu reduzieren.

In den schweren ersten Jahren in seiner Praxis ist für Freud auch die Freundschaft zu Wilhelm Fließ, der ebenfalls Jude war und an einer Art Numerologie forschte, die nur wenig plausibel erschien und kaum Anhänger begeistern konnte, von großer Bedeutung. Freuds Idealisierung des Freundes ist daher vielen Biographen ein Rätsel.⁵⁰² Es passt jedoch ebenso zu dem Anhängen Freuds an Mythen, die Vielen auch unsinnig erschienen.

Freud erläuterte seinem Freund Fließ gegenüber seine Forschungsergebnisse und unterstreicht die Wichtigkeit dieser Freundschaft für ihn:

„Gewiß, ich werde es nicht in Dan erzählen, nicht davon reden in Askalon, im Lande der Philister, aber vor Dir und bei mir habe ich eigentlich mehr das Gefühl eines Sieges als einer Niederlage.“⁵⁰³

Interessant ist auch, dass Freud hier eine spezifisch jüdische Form der Darstellung wählt. Sein Stolz, zur jüdischen Gemeinschaft zu gehören, wird an dieser Stelle noch einmal deutlich, ebenso wie durch den Umstand, dass er den jüdischen Verein B'nai B'rith jeden zweiten Dienstag besuchte.

Ab 1895 beschäftigte sich Freud intensiv mit seiner Selbstanalyse und publizierte 1900 die Traumdeutung,⁵⁰⁴ sodass er sich nach zwei weiteren Jahren endgültig aus seiner Isolation befreit hatte. Junge Ärzte scharten sich um ihn, darunter zum Beispiel Alfred Adler und Wilhelm Stekel, sodass Freud die sogenannte „Mittwochsgesellschaft“ ins Leben rief. Über die Gründung dieser Gesellschaft äußerte sich Max Graf wie folgt: „Es herrschte die Atmosphäre der Gründung einer Religion in diesem Raum.“⁵⁰⁵ Freud sei ihr „Prophet“ und sie seine „Apostel“.⁵⁰⁶ Den Mitgliedern war ganz offenbar bewusst, dass sie sich nicht nur einer neuen Heilungsmethode, sondern einem völlig neuen Weltbild verschrieben hatten; einem Weltbild, das eine völlig neue Konzeption des Menschen und seiner psychischen Persönlichkeit

⁵⁰⁰ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 108f.

⁵⁰¹ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 105f.

⁵⁰² Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 48.

⁵⁰³ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 189.

⁵⁰⁴ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 29.

⁵⁰⁵ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 55f.

⁵⁰⁶ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 250.

beinhaltet. Dies begeisterte viele, sodass die Anhängerzahl schon bald auf über 10.000 anstieg.⁵⁰⁷ Freud sorgte sich allerdings um die Außenwirkung, da vor allem jüdische Intellektuelle Mitglieder wurden und er daher eine Abwertung der Forschungsergebnisse der Gesellschaft aufgrund des damals vorherrschenden Antisemitismus fürchtete. C.G. Jungs Bedeutung war für Freud daher sehr hoch, da er hoffte, dass jener als Christ und Pastorensohn die antisemitische Stigmatisierung der Gesellschaft würde aufheben können.⁵⁰⁸ Die Freundschaft zu Jung und auch zu Adler war jedoch keine dauerhafte und auch andere Mitglieder konnten sich nicht auf alle Grundannahmen der Psychoanalyse verständigen, sodass Freud die Mittwochsgesellschaft 1907 auflöste und sie neu gründete, um Mitgliedern, die die Grundannahmen der Psychoanalyse nicht teilten, den Ausstieg zu erleichtern, indem er ihnen einen offiziellen Austritt ersparte.⁵⁰⁹

1909 besuchte er zusammen mit Jung und Ferenczi die USA, um Vorlesungen an der Clark University in Worcester zum Thema Psychoanalyse zu halten. Dabei kritisierte er die oberflächliche und daher zum Teil falsche Betrachtung der Psychoanalyse in den USA, die er fortan ablehnte.⁵¹⁰

Während der Zeit des Ersten Weltkrieges wurde die Kommunikation der Psychoanalytiker über die Ländergrenzen hinweg zusätzlich erschwert und in den USA begann man beispielsweise auch damit, Freuds Lehren nun aufgrund ihrer Herkunft abzulehnen. Doch auch in Europa stießen einige seiner Theorien auf Widerstand, wie zum Beispiel seine Vorliebe für die Thesen Lamarcks:

„Die Absicht ist L.[amarck] ganz auf unseren Boden zu stellen und zu zeigen, daß sein ‚Bedürfnis‘, welches die Organe schafft und umschafft, nichts anderes ist als die Macht der unbewussten Vorstellung über den eigenen Körper, wovon wir Reste bei der Hysterie sehen, kurz, die ‚Allmacht der Gedanken‘. Die Zweckmäßigkeit wäre dann psychoanalytisch erklärt; es wäre die Vollendung der Psychoanalyse.“⁵¹¹

Dass die Thesen Lamarcks heute zum Teil durch die Epigenetik gestützt werden, nachdem sie lange Zeit entschieden abgelehnt wurden, zeigt, mit welcher Weitsicht Freud bereits zu seiner Zeit mit den Theorien verschiedener Disziplinen umzugehen wusste.

⁵⁰⁷ Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud, S. 60.

⁵⁰⁸ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 248; 279; 288.

⁵⁰⁹ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 281.

⁵¹⁰ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 301f.

⁵¹¹ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 430.

Gleichzeitig veranlasste ihn der Krieg dazu, über das „Böse“ im Menschen zu forschen und so sein bisheriges Menschenbild zu korrigieren.⁵¹² In die Beschäftigung mit dem Tod zwang ihn auch eine private Katastrophe, bei der es sich um den Tod seiner Tochter handelte, den er nicht verschmerzen konnte, sodass er lediglich feststellte,

„[...] ,dass es ein sinnloser, brutaler Akt des Schicksals ist, der uns unsere Sophie geraubt hat, etwas wobei man nicht anklagen und nachgrübeln kann, sondern das Haupt beugen muss unter dem Streich, als hilfloser, armer Mensch, mit dem höhere Gewalten spielen.“⁵¹³

Im Angesicht des Todes zeigen sich somit Feuds Hilflosigkeit und seine bereits angesprochenen Verlustängste. Hinzu kommen Depressionen, die er in Briefen an seine Frau erwähnt. Ihr gegenüber äußert er, dass die Gespräche mit den Patienten eine stabilisierende Wirkung auf ihn ausübten, da er sich so gebraucht gefühlt habe.⁵¹⁴ Damit erweist sich Freud nicht nur als ein Arzt, der aktive Nächstenliebe leistet, indem er Kranke von ihrem Leiden zu befreien versucht, er zeigt auch, dass diese Hilfe ihn selbst, seine eigene Seele verändert. Somit ist es die Liebe den Patienten gegenüber, die seiner eigenen Seele gut tut – ein Aspekt der noch weiter zu beleuchten ist.

Neben seiner Tätigkeit als Arzt veröffentlicht Freud zahlreiche psychoanalytische Schriften und arbeitet eng mit seinen psychoanalytischen Kollegen zusammen. Ab 1923 ist er jedoch nach seiner Krebsdiagnose zunehmend eingeschränkt und auf die Hilfe anderer Menschen angewiesen, die vor allem seine Tochter, Anna, leistet.⁵¹⁵ Zudem setzen die Nationalsozialisten Freud und seine Anhänger unter Druck. Nachdem 1933 Freuds Werke bereits der Bücherverbrennung zum Opfer gefallen waren, war Freud von diesem Zeitpunkt an vor allem auf den Schutz der katholischen Kirche angewiesen. Dieser erwies sich jedoch nicht als dauerhaft wirksam, sodass seine Tochter Anna am 22.3.1938 von der Gestapo verhaftet wurde. Es gelang Freud nur durch die Hilfe ausländischer Freunde, seine Tochter zu befreien und nach London zu fliehen, was Freud folgendermaßen kommentierte:

„Ich vergleiche mich manchmal mit dem alten Jakob, den seine Kinder auch im hohen Alter nach Ägypten mitgenommen haben, wie uns Th. Mann im nächsten Roman

⁵¹² Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 412.

⁵¹³ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 452.

⁵¹⁴ Schmidbauer, Wolfgang: Der Mensch Sigmund Freud, S. 29.

⁵¹⁵ Salber, Wilhelm: Sigmund und Anna Freud, S. 87; 93.

schildern wird. Hoffentlich folgt nicht darauf wie dereinst ein Auszug aus Ägypten. Es ist Zeit, das Ahasver irgendwo zur Ruhe kommt.“⁵¹⁶

In London verstarb er am 23.9.1939 an den Folgen seiner Krebserkrankung.⁵¹⁷

Die Besonderheit Freuds als Arzt eines neuen Types, der, wie Lohmann (2006) betont, erstmalig eine symmetrische Kommunikation von Arzt und Patient anstrebte und auch die intellektuellen „Laien“ nicht von der Psychoanalyse ausschloss,⁵¹⁸ drückt vor allem seine Frau Martha aus:

„Und doch, wie furchtbar schwer ist es, ihn entbehren zu müssen. Ohne so viel Güte und Weisheit neben sich weiterzuleben! [...]“⁵¹⁹

Es ist diese Verbindung von Güte und Weisheit, die Freuds „unsentimentale Menschenliebe“, die sich am Erforschen der Psychoanalyse ausdrückte, klar zum Ausdruck bringt und die offenbar auch seine Ehefrau Martha an ihm schätzte.⁵²⁰

Im Folgenden wird diese Kurzbiographie um die Selbstdarstellung Freuds, wie sie den gesammelten Werken zu entnehmen ist, ergänzt.

5.1.2 Die „Selbstdarstellung“ des Vaters der Psychoanalyse

Sigmund Freud berichtet in seiner Selbstdarstellung von den für ihn wichtigsten Ereignissen seiner Karriere, sodass die folgende Darstellung seiner selbst nicht als vollständig bezeichnet werden kann und daher nur als Ergänzung seiner Biographie dienen soll.

Sigmund Freud wurde nach eigenen Angaben am 6.5.1856 in Freiberg zu Mähren als Kind jüdischer Eltern geboren. Er berichtet dann von den Schwierigkeiten, die seine Vorfahren in Köln erlebten, als der Antisemitismus dort im 14. Jahrhundert weiter zunahm und der Familie einen Verbleib in Köln unmöglich machte. Freud litt offensichtlich sehr unter den Anfeindungen antisemitischer Zeitgenossen, da er immer wieder von ähnlichen Vorkommnissen berichtet.

Die Familie stellte daher für Freud das Gegenmodell zur oft feindlich gesinnten Umwelt dar: So betont er, dass er trotz begrenzter finanzieller Mittel seiner Familie immer wieder durch diese unterstützt wurde und sein Vater ihn seinen Beruf nach Neigung habe wählen lassen. Der

⁵¹⁶ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 575.

⁵¹⁷ Salber, Wilhelm: Sigmund und Anna Freud, S. 98f.

⁵¹⁸ Lohmann, Hans-Martin: Sigmund Freud zur Einführung, S. 16; 65.

⁵¹⁹ Clark, Ronald W.: Sigmund Freud, S. 596.

⁵²⁰ Lohmann, Hans-Martin: Sigmund Freud zur Einführung, S. 83.

Vater wird daher von Freud eher positiv bewertet, allerdings kritisiert Freud dessen Umgang mit dem ihm begegnenden Antisemitismus. Er erzählt zum Beispiel von einem für ihn prägenden Ereignis, das er auch nach zeitlichem Abstand nicht anders habe einordnen können als zuvor: Er sei mit seinem Vater spazieren gegangen und ein den beiden entgegenkommender Christ habe dem Vater die Mütze vom Kopf geschlagen. Statt sich zu wehren habe der Vater lediglich die Mütze wieder aufgehoben. Freud sagt darüber, sein Vater habe sich nicht heldenhaft verhalten, was ihn sehr gestört habe. Er selbst hätte anders reagiert und erzählt in diesem Zusammenhang von seiner Gymnasialzeit. Sein Lieblingsheld, so Freud, war Hannibal, für den er immer hoffte, dass er den Weg nach Rom schaffe, da es ein semitischer Held war. Auch später symbolisierte „nach Rom gelangen“ für ihn das Erreichen großer Wünsche, sodass sich diese Erfahrung seiner Jugend als bedeutsam für sein weiteres Leben herausstellte. Diese „großen Wünsche“ hätte er schon immer gehabt; Freud schreibt sich selbst sogar eine gewisse Größensehnsucht zu.⁵²¹ Er ist damit gegenüber seinem Leser sehr offen und wenig darum bemüht, Aspekte seines Lebens zu verschleiern.

Aufgrund seines Interesses am Menschen selbst sowie der Lehre Darwins nahm Freud nach seiner Gymnasialzeit ein Medizinstudium auf, so sagt er. Er berichtet jedoch schon sehr bald, dass er auch an der Universität mit Anfeindungen zu kämpfen hatte und dass er durch den dort vorherrschenden Antisemitismus deutlich eingeschränkt war.⁵²² Statt sich geschlagen zu geben, wählte Freud jedoch den Weg der Konfrontation und zeigte sich bemüht, aus der Not eine Tugend zu machen: Da er immer in der Opposition gewesen sei, so sagt er, verfüge er deshalb über eine „Unabhängigkeit des Urteils“, die anderen Studenten nicht zukomme.⁵²³

Es ist sicherlich fraglich, ob dieser Rückschluss Freuds zulässig ist und der ihn einschränkende Antisemitismus tatsächlich dazu führte, dass sein Urteil als besonders „unabhängig“ gelten kann. Freuds Erfolg scheint ihm zumindest teilweise Recht zu geben.

Er berichtet anschließend kurz über seine Arbeit bei Ernst Brücke und Jean-Martin Charcot. Auch erwähnt er, dass Pierre Janet ihn des Plagiats bezichtigte und beschreibt diesen Vorwurf als haltlos.⁵²⁴ Beide hatten etwa zeitgleich ähnliche Ergebnisse zu Tage gefördert, sodass nicht mehr eindeutig festzustellen war, ob einer von beiden tatsächlich den jeweils anderen Text als Inspiration genutzt hatte.

⁵²¹ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 198; 202f.

⁵²² Freud, Sigmund: „Selbstdarstellung“, S. 34.

⁵²³ Freud, Sigmund: „Selbstdarstellung“, S. 35.

⁵²⁴ Freud, Sigmund: „Selbstdarstellung“, S. 37.

Daraufhin erzählt Freud von seiner Niederlassung als Arzt 1886, welche ihm die Heirat mit Martha Bernays ermöglichte⁵²⁵ und geht dann auf die Arbeit mit Josef Breuer ein. Er hebt dabei immer wieder hervor, dass es Breuer war, der den Grundstein zur Entwicklung der Psychoanalyse mit seiner kathartischen Methode gelegt hatte und lässt seine Leser allerdings auch wissen, dass ihn die weitere Entwicklung der Psychoanalyse die Freundschaft mit Breuer kostete. Breuer habe, so Freud, die Übertragungsliebe, die ihm von einer jungen Patientin entgegengebracht wurde, nicht ertragen können, da er jene nicht habe einordnen und als medizinisches Symptom erkennen können. Er habe sich um seine Ehe gesorgt und sich daher erschrocken über die Gefühle der jungen Frau aus der Forschung zur Psychoanalyse zurückgezogen.⁵²⁶ Hierbei deutet Freud nur an, was er an anderer Stelle genauer ausführt: Es ist seine Lehre von der Bedeutung der Sexualität, die viele seiner Zeitgenossen abstieß und auch zum Zerwürfnis mit C.G. Jung führte, der eine von dieser Lehre bereinigte Psychoanalyse entwickeln wollte.

Eine solche, nicht den tatsächlichen Eigenarten der menschlichen Seele, wie er sie sah, entsprechende Psychoanalyse konnte Freud nicht akzeptieren. Er betont, dass er selbst seine eigenen Träume im Sinne der Wissenschaft erforscht habe und die Ergebnisse auch veröffentlichen wollte.⁵²⁷ Damit vertrat er die Position, dass selbst die eigene Privatsphäre zugunsten einer wissenschaftlichen Lehre zur Rettung der menschlichen Seele zurücktreten muss. Diese Rettung ist für Freud so wichtig, dass er sagt, ein Psychoanalytiker müsse jederzeit dazu bereit sein, auch Freunde zu behandeln, wenn kein geeigneter Kollege zur Verfügung stünde. Dies würde aufgrund der Komplexität der Behandlung, bei der vor allem unliebige Erfahrungen des Patienten detailliert analysiert werden müssen, sicher die Freundschaft kosten, allerdings sei die seelische Genesung als wichtiger einzustufen als persönliche Befindlichkeiten des behandelnden Analytikers.⁵²⁸ Auch legt Freud seinen Kollegen nahe, Patienten, die, wie er sagt, schuldlos in diese hilflose Lage gelangt sind, aber über ein wertvolles Wesen, das heißt einen ausgeprägten Intellekt, verfügen, unentgeltlich zu behandeln.⁵²⁹ Der ideale Psychoanalytiker muss sich also oft selbst zurücknehmen, um zum Wohle des Patienten handeln zu können. Dies schließt somit auch ein, zur Not auf eine angemessene Bezahlung zu verzichten. Er rückt sich auf diese Weise erneut in die Nähe der christlichen Ethik, wenn er sich so eindeutig für die Praxis christlicher Nächstenliebe einsetzt. Selbst zeigt er diesen Umstand

⁵²⁵ Freud, Sigmund: „Selbstdarstellung“, S. 38.

⁵²⁶ Freud, Sigmund: „Selbstdarstellung“, S. 43f.; 51f.

⁵²⁷ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. VIII.

⁵²⁸ Freud, Sigmund: Zur Einleitung der Behandlung, S. 457.

⁵²⁹ Freud, Sigmund: Zur Einleitung der Behandlung, S. 466.

allerdings nicht auf. Er wendet sich lediglich immer wieder dem Bereich der Spiritualität zu und gesteht zum Beispiel ein, dass ihm der „Aberglaube“ zwar lange fremd geblieben wäre, dass er aber irgendwann seltsame Erfahrungen gemacht habe, die sich beispielsweise durch Telepathie hätten erklären lassen.⁵³⁰ Auch wendet er sich dem Okkultismus forschend zu und macht deutlich, dass er diesen trotz oder gerade aufgrund seiner intellektuellen Grundhaltung nicht vollends ablehnen kann:

„Denn ich wollte voll unparteiisch sein. Ich habe auch allen Grund dazu, denn ich habe kein Urteil, ich weiß nichts darüber.“⁵³¹

Freud zeigt mit diesem Zitat, dass er sich vernünftig über die Grenzen des für ihn Erfahrbaren bewusst war.

Insgesamt zeigt sich hier also das Bild eines Forschers, der zum Wohle psychisch kranker Menschen, und sicherlich auch zur Rehabilitierung seines durch antisemitische Anfeindungen verletzten Stolzes, forschte und sich auch durch Rückschläge nicht von seinem Weg abbringen ließ. Dabei verknüpfte er die Erkenntnisse zahlreicher Disziplinen, um der Wahrheit möglichst nahe zu kommen, ganz gleich, was es ihn kostete.

Im Folgenden wird nun die bereits erwähnte Psychoanalyse genauer in den Blick genommen, bevor einzelne Elemente zum Vergleich mit dem Seelenmodell Augustinus‘ herausgegriffen und im Detail betrachtet werden.

5.2 Die Psychoanalyse

Ein Verständnis der Psychoanalyse, das weit über das einer beliebigen Therapieform zur Behandlung psychisch Kranker hinausgeht, ist essentiell für den weiteren analytischen Vergleich der Modelle Augustinus‘ und Freuds. Vor allem Freuds selbst erklärter Atheismus, der Analogien des psychischen Instanzenmodells zum Seelenmodell des Kirchenvaters in schier unerreichbare Ferne zu rücken scheint, wird genauer betrachtet, um zu zeigen, dass es sich statt um eine unerreichbare Ferne, um eine kaum zu widerlegende Nähe der beiden Disziplinen handelt.

Daher wird im Folgenden zunächst ein kurzer Abriss der Psychoanalyse und ihrer Geschichte erfolgen. Dieser setzt sich aus zwei Abschnitten zusammen. Zunächst werden die Geschichte, Methode und Zielsetzungen der Psychoanalyse aus der Sicht Freuds geschildert, wie sie in den

⁵³⁰ Freud, Sigmund: Zur Psychopathologie des Alltagslebens, S. 279; 290f.

⁵³¹ Freud, Sigmund: Traum und Telepathie, S. 191.

Gesammelten Werken an verschiedenen Stellen auftauchen. Im Anschluss daran werden ergänzend dazu aktuell an der Entwicklung der Psychoanalyse arbeitende Expertenschilderungen wiedergegeben, um die bleibende Aktualität und Kontinuität der psychoanalytischen Thesen hervorzuheben, die sich meist nur geringfügig von der Konzeption Freuds unterscheiden. Ergänzt wird dies um eine kurze Schilderung der Rezeption der Psychoanalyse durch die Theologie, vor allem durch den Pfarrer Oskar Pfister, auf den an späterer Stelle noch einmal ausführlich eingegangen wird.

5.2.1 Freuds „Schöpfung“

Für Freud stellt die Psychoanalyse weit mehr dar, als eine beliebige neue Heilmethode für psychische Auffälligkeiten. Er nennt sie bewusst seine „Schöpfung“⁵³² was bereits darauf hindeutet und wie an späterer Stelle noch genauer gezeigt wird, dass er sich trotz seiner, nach eigenen Angaben, atheistischen Grundhaltung an zahlreichen Stellen religiösen Vokabulars bedient und Religion damit eine bedeutende Rolle in Freuds Leben spielte; weit über die zugewiesene Rolle einer der Aufklärung feindlichen gesinnten, geteilten Zwangsneurose der Massen hinausgehend, wie man andernfalls aus Freuds offiziellen Äußerungen vordergründig schließen könnte. Dies lässt sich vor allem dadurch begründen, dass Freud „Zufälle“, auch in Bezug auf die Sprachauswahl, für unmöglich hält. Zufällig erscheinen Dinge nur dann, so Freud, wenn diese lediglich unbewusste Inhalte wiedergeben.⁵³³ Hervorgegangen ist die Psychoanalyse aus der sogenannten „kathartischen“ Methode Josef Breuers, die dieser im Zuge der Behandlung einer hysterischen jungen Frau entwickelte.⁵³⁴ Mit dem erfahrenen Nervenarzt arbeitete Freud lange Zeit zusammen, bis Breuer eine Weiterarbeit an der Entwicklung der Psychoanalyse ablehnte. Freud begründet diesen Umstand mit der Tatsache, dass Breuer die Macht der Übertragungsliebe unterschätzte und durch die ihm von einer seiner Patientinnen entgegengebrachten Gefühle überfordert gewesen sei und sich daher erschrocken zurückgezogen habe.⁵³⁵ Freud entwickelte die Methode daraufhin allein weiter und veränderte sie an entscheidenden Stellen. So behielt er beispielsweise die Hypnose nicht bei. Jene sollte fortan nicht mehr die Beeinflussung des Patienten ermöglichen, sondern dieser sollte durch Gespräche mit dem behandelnden Arzt selbst zu tieferen Einsichten über die eigene psychische Beschaffenheit gelangen und somit Konflikte selbst lösen können. Dies war nach Freud nicht

⁵³² Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 45.

⁵³³ Freud, Sigmund: Zur Psychopathologie des Alltagslebens, S. 310.

⁵³⁴ Freud, Sigmund: Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, S. 512f.

⁵³⁵ Freud, Sigmund: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, S. 211.

nur für den Kranken, der nun selbst die Verantwortung für seinen Heilungsprozess mitträgt, eine vorteilhafte Entwicklung, vielmehr sei auch zu bedenken, dass die Hypnose nicht bei jedem Menschen durchgeführt werden könnte, sodass Freud dringend nach einer Alternative gesucht hatte.⁵³⁶

Als Zielsetzung der Psychoanalyse nennt Freud, dass sie das Beste, was der einzelne Mensch aufgrund seiner angeborenen Fähigkeiten mitbringe, aus ihm herausholen solle, um jenen „leistungs- und genussfähig“ werden zu lassen.⁵³⁷ Damit beschreibt Freud zwei Teilziele, die sich nicht nur auf das einzelne Individuum (Psychoanalyse), sondern auch auf die das Individuum umgebende Gesellschaft (Soziologie) beziehen: Der einzelne Mensch soll zunächst „genussfähig“ sein, also das eigene Selbst bzw. das eigene Leben als positiv empfinden. Dies lässt sich zunächst als ein Lob der guten Schöpfung deuten, das dadurch erfolgt, dass der Mensch sich über sein Leben als Geschenk Gottes freut und dieses gut nutzt. Nicht ist es als ein zielloses Streben nach maximaler Befriedigung zu verstehen, wie es Augustinus in Bezug auf die Epikureer kritisiert, da Freud selbst nach der Wahrheit strebte und auf diesem Weg auch persönliche Nachteile in Kauf nahm, was sich mit einer reinen Suche nach Befriedigung keineswegs vereinbaren lässt. Freuds Ziel der Psychoanalyse lässt sich daher auch mit dem christlichen Ziel des Erreichens der Glückseligkeit vergleichen. Zwar wird „Glück(seligkeit)“ bei Freud nicht offen als Gemeinschaft mit Gott, dessen reale Existenz er als lediglich projizierte Übervaterfigur ablehnt, definiert. Dennoch ist festzuhalten, dass auch die Psychoanalyse das Glück des Einzelnen in den Mittelpunkt ihres Handelns stellt. Das zweite Teilziel ergibt sich schließlich aus dem ersten: der nun zufriedene Mensch soll „leistungsfähig“ sein, um die Entwicklung der Gesamtgesellschaft soweit vorantreiben zu können, dass sich irgendwann Freuds große Zukunftshoffnung erfüllen kann:

„Es ist unsere [die Psychoanalytiker] beste Zukunftshoffnung, daß der Intellekt – der wissenschaftliche Geist, die Vernunft – mit der Zeit die Diktatur im menschlichen Seelenleben erringen wird.“⁵³⁸

⁵³⁶ Freud, Sigmund: Die Freudsche psychoanalytische Methode, S. 5.

⁵³⁷ Freud, Sigmund: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, S. 226.

⁵³⁸ Freud, Sigmund: XXXV. Vorlesung: Über eine Weltanschauung, S. 185.

Der Intellekt, den Freud immer im Gegensatz zur „verdummenden“, vor allem katholischen,⁵³⁹ Religion sieht, die er als ernsthafteste Feindin der Wahrheit wahrnimmt,⁵⁴⁰ soll fortan den Menschen beherrschen und somit die menschliche Entwicklung steuern. Die Psychoanalyse soll damit nicht nur Menschen heilen, sondern zeichnet sich, so Freud, vor allem durch den ihr eigenen Wahrheitsgehalt in Bezug auf das Wesen des Menschen aus und erhebt damit zugleich den Anspruch, als eigene Weltanschauung Anerkennung zu finden.⁵⁴¹ Da Freud in diesem Zusammenhang immer wieder die „Wahrheitsliebe“ als einen entscheidenden Aspekt nennt, der ihn antreibe, die Forschung weiter voranzutreiben,⁵⁴² rückt Freud die Psychoanalyse (unbeabsichtigt) direkt neben die Theologie, wenn nach Augustinus davon ausgegangen wird, dass der Trinität selbst die Wahrheit nicht akzidentiell zukommt, sondern sie selbst die Wahrheit *ist*. Dies bestätigt auch das Johannesevangelium, in dem der Sohn sagt, „Ich bin der Weg, die *Wahrheit* und das Leben.“⁵⁴³ Wenn der Sohn die Wahrheit *ist*, ist sie auch der Vater und der Heilige Geist, weil die Substanz der drei gleich ist und der Sohn nicht die Wahrheit sein kann, wenn dies auf die anderen beiden nicht zutrifft. Somit *ist* Gott selbst die Wahrheit. Wenn nun Freud die Wahrheit sucht, sucht er Gott, der die Wahrheit nicht als veräußerliche oder auch unveräußerliche Eigenschaft besitzt, sondern sie selbst verkörpert. Trotz Freuds erklärter Feindschaft zur, vor allem katholischen, Theologie, zeigen seine Zielsetzungen überdeutlich die Nähe zu jener: Freud sucht die Wahrheit, vor allem in Bezug auf den Menschen, um denselben durch jene Wahrheit zu heilen, ihn vom Leid zu erlösen, indem er den menschlichen Geist befreit. Theologisch könnte man dieses Ziel analog formulieren: Freud sucht Gott, in dem der Mensch sich selbst wie im Spiegel zu entdecken vermag, um durch die Gemeinschaft mit Gott den menschlichen Geist zu befreien und ihn so vom (durch die Sünde verursachten) Leid zu befreien. Festzuhalten ist damit, dass die von Freud verwendeten Begriffe und Definitionen nur unwesentlich verändert werden müssen, um die Nähe zur Theologie offenzulegen.

Dies zeigt auch das zuvor bereits angesprochene Vokabular Freuds: Er nennt die Psychoanalyse eine „weltliche Seelsorge“,⁵⁴⁴ die er vor allem deshalb als geeignet beschreibt, da die Religion

⁵³⁹ Freud differenziert nicht immer klar zwischen beiden Konfessionen. Es wird jedoch an verschiedenen Stellen implizit deutlich, dass er vor allem die katholische Kirche als Feindin der von ihm entwickelten Psychoanalyse ausmacht; so z. B. an Freuds Lob für den protestantischen Pfarrer Oskar Pfister, der die Psychoanalyse im Bereich der Pädagogik einsetzte und weiter entwickelte und Freud bis zu dessen Tod freundschaftlich verbunden war. Vgl.: Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 77f.

⁵⁴⁰ Freud, Sigmund: XXXV. Vorlesung: Über eine Weltanschauung, S. 173.

⁵⁴¹ Freud, Sigmund: XXXIV. Vorlesung: Aufklärungen, Anwendungen, Orientierungen, S. 169.

⁵⁴² Freud, Sigmund: Die endliche und die unendliche Analyse, S. 94.

⁵⁴³ Joh 14,6.

⁵⁴⁴ Freud, Sigmund: Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen, S. 293.

nicht nur das Denken beschränke,⁵⁴⁵ und die Psychoanalyse zudem mehr von ihrem Patienten erwarte als eine Beichte: der Patient soll nicht nur sagen, was er tatsächlich über sich weiß, sondern er soll etwas über sich erzählen, von dem er gar nichts weiß, da es sich seiner bewussten Kenntnis entzieht.⁵⁴⁶ Dieses Wunder will die Psychoanalyse dadurch ermöglichen, dass sie das Unbewusste, den dem Patienten unzugänglichen Seelenbereich, dem Vorbewussten zu unterwerfen versucht, um den entstandenen seelischen Konflikt einer Lösung zu- und aufgestaute Energien abführen zu können, was an späterer Stelle noch genauer erläutert wird.⁵⁴⁷ Als Grundpfeiler der Psychoanalyse nennt Freud daher die folgenden:

„Die Annahme unbewusster seelischer Vorgänge, die Anerkennung der Lehre vom Widerstand und der Verdrängung, die Einschätzung der Sexualität und des Ödipuskomplexes sind die Hauptinhalte der Psychoanalyse und die Grundlagen ihrer Theorie, und wer sie nicht alle gutzuheißen vermag, sollte sich nicht zu den Psychoanalytikern zählen.“⁵⁴⁸

Er ergänzt diese später:

„Ich will die Momente, welche den Inhalt dieser Theorie ausmachen, nochmals zusammenstellen. Es sind: die Betonung des Trieblebens (Affektivität), der seelischen Dynamik, der durchgehenden Sinnhaftigkeit und Determinierung auch der anscheinend dunkelsten und willkürlichsten seelischen Phänomene, die Lehre vom psychischen Konflikt und von der pathogenen Natur der Verdrängung, die Auffassung der Krankheitssymptome als Ersatzbefriedigungen, die Erkenntnis von der ätiologischen Bedeutung des Sexuallebens, insbesondere der Ansätze zur kindlichen Sexualität. In philosophischer Hinsicht mußte diese Theorie den Standpunkt einnehmen, daß das Seelische nicht mit dem Bewußten zusammenfalle, daß die seelischen Vorgänge an sich unbewußt seien und durch die Leistung besonderer Organe (Instanzen, Systeme) bewußt gemacht würden. Ich füge als ergänzend zu dieser Aufzählung hinzu, daß sich unter den affektiven Einstellungen der Kindheit die komplizierte Gefühlsbeziehung zu den Eltern, der sogenannte Ödipus-Komplex, hervorhob, in welchem man immer deutlicher den Kern eines jeden Falles von Neurose erkannte, und daß im Benehmen des Analysierten gegen

⁵⁴⁵ Freud, Sigmund: XXXV. Vorlesung: Über eine Weltanschauung, S. 183f.

⁵⁴⁶ Freud, Sigmund: Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen, S. 215.

⁵⁴⁷ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 584.

⁵⁴⁸ Freud, Sigmund: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, S. 223.

den Arzt gewisse Erscheinungen des Gefühls der Übertragung auffielen, welche eine für die Theorie wie für die Technik gleich große Bedeutung gewannen.“⁵⁴⁹

Ein Hauptaspekt der psychoanalytischen Theorie bezieht sich somit darauf, dass große Bereiche des Seelenlebens auch bei Gesunden unbewusst und damit unzugänglich sind.⁵⁵⁰ Nur kleine Bereiche sind dem bewussten Seelenleben zuzuordnen, woraus sich nach Freud die zahlreichen psychischen Auffälligkeiten bis hin zu ernsthaften Störungen ergeben. Es ist damit nach Freud die Psychoanalyse, die den Menschen über sich selbst aufklären will.⁵⁵¹ Dies erfolgt, erneut mit ähnlich der Theologie, über das Wort: Der „Austausch von Worten“ werde, so Freud, von Medizinern fast nie als bedeutungsvoll erkannt, dabei komme dem Wort eine ganz herausgehobene Bedeutung zu:

„Worte waren ursprünglich Zauber und das Wort hat noch heute viel von seiner alten Zauberkraft bewahrt.“⁵⁵²

So wie Jesus Christus, das Wort Gottes, den Menschen den Weg zu Gott und somit auch zu ihrem eigenen Glück, das sie in der Gemeinschaft mit Gott finden werden, weist (Joh. 14, 6), so soll das gesprochene Wort in der Psychoanalyse den Weg zum Inneren der Seele weisen und durch die Selbsterkenntnis die seelische Gesundheit des Kranken wiederherstellen. Die Ähnlichkeiten sind also auch hier nicht zu leugnen.

Über das Gespräch mit dem Kranken, der die Themen frei wählen und so seinem Unbewussten die Möglichkeit zur versteckten Äußerung geben kann, soll dann das „Reinfeigen der Seele“ erfolgen.⁵⁵³ Dazu nutzt das Unbewusste Mythen, Symbole und Deckgeschichten, die auf den verborgenen Seeleninhalt schließen lassen.⁵⁵⁴ Vor allem die Schilderung von Träumen sei besonders hilfreich, so Freud: „Die Traumdeutung ist in Wirklichkeit die Via Regia zur Kenntnis des Unbewussten.“⁵⁵⁵ Und genau in dieser Vorgehensweise sieht Freud auch das Problem vieler seiner Medizinerkollegen: die Psychoanalyse sei ihnen schlichtweg zu „mystisch“ und eine durchgeführte Therapie stelle zu hohe Ansprüche, vor allem in Bezug auf Zeit und Geld, ohne eine Heilungsgarantie zu bieten.⁵⁵⁶ Dies erklärt, warum Freud vor allem zu Beginn seiner psychoanalytischen Arbeit nur wenig Unterstützung fand und sich, vielleicht auch deshalb, später dazu entschloss, die Laienanalyse zu befürworten und somit die

⁵⁴⁹ Freud, Sigmund: Kurzer Abriss der Psychoanalyse, S. 413f.

⁵⁵⁰ Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, S. 8.

⁵⁵¹ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 12.

⁵⁵² Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 9f.

⁵⁵³ Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, S. 7.

⁵⁵⁴ Freud, Sigmund: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, S. 218.

⁵⁵⁵ Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, S. 32.

⁵⁵⁶ Freud, Sigmund: Über Psychotherapie, S. 19.

Psychoanalyse nicht den Medizinern vorzubehalten, sondern den, wie er sagt, „Intellektuellen“.⁵⁵⁷

Nach Freud ist es also der wahrheits- und menschenliebende Intellektuelle, der sich zur Psychoanalyse eignet und dem Kranken effektiv helfen kann. Dieser muss nicht nur den Patienten in seiner Eigenständigkeit respektieren und so Hilfe zur Selbsterkenntnis leisten,⁵⁵⁸ sondern im Kranken die quasi verschüttete und um Hilfe rufende, gesunde Person erkennen, die er mit Unterstützung des Kranken wieder in ihr Recht einsetzt, das Seelenleben des Patienten zu regieren.⁵⁵⁹ Auch dies lässt theologische Analogien einer dämonischen Bedrohung oder auch einer Bedrohung des Menschen durch die in ihm vorhandene Grundsünde zu, die sich nur mit Gottes Hilfe überwinden lässt. Ebenso einordnen lässt sich Freuds Aussage, dass der Neurotiker allgemein eine „Unfähigkeit zum Lieben“,⁵⁶⁰ anders ausgedrückt, eine Gottesferne, wenn Gott selbst die Liebe ist, aufweist. Der Neurotiker ist damit analog zum von der Sünde gelenkten Menschen zu sehen, der, eingekurvt in sich selbst, zu echten Beziehungen und damit auch zur Liebe zu Gott und den Menschen unfähig ist.

So ist es nicht erstaunlich, dass die Psychoanalyse nicht nur viele Grundgedanken der Theologie, sondern auch ein ähnliches Schicksal teilt: Ist sie für ihre Anhänger die Erklärung der Welt, so wird sie von ihren Kritikern massiv bekämpft, wie Freud es beschreibt:

„Da ich nun längst erkannt habe, daß es das unvermeidliche Schicksal der Psychoanalyse ist, die Menschen zum Widerspruch zu reizen und zu erbittern, so habe ich für mich den Schluß gezogen, ich müßte doch von allem, was sie auszeichnet, der richtige Urheber sein.“⁵⁶¹

Er selbst erwartet eine breite Anerkennung der Psychoanalyse erst nach seinem Tod.⁵⁶² Zu groß sei der „Widerstand“, der es verhindere, die Lehre der Psychoanalyse als zutreffend anzuerkennen, da sie es vermag, das Innerste des Menschen inklusive all seiner (dunklen) Geheimnisse, derer er sich selbst nicht bewusst ist, ans Tageslicht zu befördern. Ein Vergleich dieses Widerstands mit der Grundsünde, die den Menschen daran hindert, die Wahrheit (Gott) zu erkennen und in Folge dieser Erkenntnis ihre neu gewonnene seelische Kraft zu nutzen, um das Gebot Jesu Christi (Joh. 13, 34) aus freien Stücken zu befolgen, erscheint hier lohnenswert. Dieses Gebot ist dann keine Last mehr, sondern das ureigene Ziel der Seele, die zuvor nach

⁵⁵⁷ Freud, Sigmund: Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen, S. 261f.

⁵⁵⁸ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 101ff.

⁵⁵⁹ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 132.

⁵⁶⁰ Freud, Sigmund: Über Psychotherapie, S. 26.

⁵⁶¹ Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 45.

⁵⁶² Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 60.

Selbsterhöhung (*superbia*) strebte und sich immer nur tiefer im Leid verstrickte. Diese Selbsterhöhung, verbunden mit dem Wunsch nach Selbsterhalt im Diesseits, steht im *absoluten Widerspruch* zur selbstlosen Liebe zum Nächsten, wie Jesus Christus sie fordert. Damit teilen beide Disziplinen folgende These: Die Abkehr von sich selbst, die zur Selbstverleugnung führt, erweckt im Menschen den Widerspruch zu jener Lehre, welche es vermag, die verborgene Wahrheit über den Menschen zu offenbaren und doch ist es allein diese Offenbarung, die es vermag, den Menschen gesunden zu lassen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass sowohl die Theologie als auch die Psychoanalyse den Menschen auch als Sünder identifizieren, der sich seine Sündhaftigkeit jedoch einerseits nicht eingestehen und sie andererseits auch nicht als Aspekt der eigenen Persönlichkeit anerkennen will (oder kann). Darauf wird an späterer Stelle noch einmal explizit eingegangen werden.

Freud nimmt während seiner Darstellung der Psychoanalyse deren Chronologie weniger in den Blick, sondern schildert vorrangig das explizit Neue der von ihm entwickelten Lehre und Weltanschauung. Er betont dabei jedoch immer wieder, dass er zu Beginn ihrer Entwicklung nur wenige Anhänger hatte und oft in der Traumdeutung „Trost und Anhalt“ während dieser schweren Zeit fand.⁵⁶³ Ab 1902 kam es dann zu regelmäßigen Treffen Interessierter bei Freud. Er betont dabei ausdrücklich, dass es sich um Ärzte und Gebildete gehandelt habe. 1909 erschien dann erstmalig die Zeitschrift für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.⁵⁶⁴ Ab diesem Zeitpunkt breitete sich die Psychoanalyse schneller aus, so Freud, sodass ab 1912 auch die *Imago* regelmäßig erschien.⁵⁶⁵ Freud berichtet jedoch auch von Differenzen zwischen ihm und einzelnen Mitgliedern, vor allem Alfred Adler und Carl Gustav Jung sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Beide waren frühzeitig an der Entwicklung der Psychoanalyse beteiligt, konnten jedoch Freuds Thesen, besonders jene in Bezug auf die Bedeutung der Sexualentwicklung des Menschen, nicht hinreichend zustimmen und entwickelten ihre Theorien fortan unabhängig von Freud. Dabei hatte dieser Jung sogar zum Vorsitzenden wählen lassen, um zu verhindern, dass die zu großen Teilen jüdisch geprägte Gesellschaft der Psychoanalytiker aufgrund des anhaltenden Antisemitismus noch mehr Ablehnung erfuhr, als es aufgrund ihrer Thesen bereits der Fall war.⁵⁶⁶ Die Abspaltungen zeigen deutlich, dass es Freud trotz aller Schwierigkeiten, eine gemeinsame Technik der Psychoanalyse zu entwickeln, gelang, eine klare Definition zu finden und rigoros zu

⁵⁶³ Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 58.

⁵⁶⁴ Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 64f.

⁵⁶⁵ Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 67; 90.

⁵⁶⁶ Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 85; 95.

verteidigen, die „echte“ Psychoanalytiker von solchen trennte, die lediglich einzelne Aspekte der Theorie vertreten konnten.

Die genannten Schwierigkeiten ergaben sich vor allem aus dem Umstand, dass die Technik nur „unter großen Opfern an Zeit, Mühe und Erfolg“ in sich selbst gefunden werden müsse, da jene bisher nicht in Büchern festgehalten gewesen sei.⁵⁶⁷ Freud erläutert weiter, dass er jene Technik durch die Beobachtung seiner eigenen Persönlichkeit erlernt habe.⁵⁶⁸ Man kann daher schon durch die Art und Weise der Selbstbeobachtung eine Ähnlichkeit zu Augustinus feststellen, der seinem Leser ein Hinwenden zur eigenen Innerlichkeit (Introspektion) empfiehlt, um sich selbst und Gott zu erkennen.⁵⁶⁹ Nicht äußerliche Dinge können zu dieser Selbsterkenntnis führen, sondern lediglich ein Blick nach „Innen“, denn der Mensch ist sich nicht fremd, wie Augustinus ebenso betont, er ergänzt seine Seele lediglich durch äußere Bilder, an denen er festhält, weil er ihnen Bedeutung zumisst (Augustinus) bzw. wird vor allem kulturell dazu genötigt, Teile seines Selbst zu verdrängen und ein Leben lang unter Verschluss zu halten, um einem kulturell gefertigten idealen Menschenbild weitestgehend zu entsprechen und dadurch gesellschaftsfähig zu werden bzw. zu bleiben (Freud).

Es lässt sich also festhalten, dass die Psychoanalyse zahlreiche Ähnlichkeiten zur Theologie aufweist; vor allem was ihre Zielsetzung, Methode und Geschichte anbelangt. Im Folgenden wird jene nun aus der Sicht aktuell tätiger Psychoanalytiker sowie Oskar Pfisters ergänzend in den Blick genommen.

5.2.2 Psychoanalyse heute

Zunächst einmal wird die Psychoanalyse auch heute noch als „die Wissenschaft vom Unbewussten“ beschrieben, die das Ziel verfolgt, Symptome „hoch zusammengesetzter Natur“ zu erschließen und so einen psychologischen Zugang zum ganzen Menschen zu erhalten.⁵⁷⁰ Damit ist „Psychoanalyse“ der Name des „Verfahrens zur Untersuchung seelischer Vorgänge, welche sonst kaum zugänglich sind“.⁵⁷¹ Dabei sieht List (2014) die bereits von Freud genannten Grundpfeiler als noch immer gültige an:

⁵⁶⁷ Freud, Sigmund: Über „wilde“ Psychoanalyse, S. 124.

⁵⁶⁸ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 12.

⁵⁶⁹ Aug.: De. trin., 10, 8, 11: Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit detrahat. Interior est enim ipsa non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae quam habent et bestiae, quamvis intellegentia careant, quae mentis est propria.

⁵⁷⁰ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 14f.

⁵⁷¹ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 15.

„Die Annahme unbewusster seelischer Vorgänge, die Anerkennung der Lehre vom Widerstand und der Verdrängung, die Einschätzung der Sexualität und des Ödipus-Komplexes [...].“⁵⁷²

Die Tatsache, dass es vor allem um die Inhalte des Unbewussten geht, welche auch gesunden Menschen nicht direkt zugänglich sind, lässt auch List eine „Methode des Spurenlesens“ als Arbeitsweise der Psychoanalyse nennen.⁵⁷³ Die Lebensgeschichte des Patienten ist dabei von herausragender Bedeutung, da jene Hinweise auf die Ursachen der Symptome liefert, wie Mertens (2014) ausführt:

„Denn aus psychoanalytischer Sicht ist vor allem eine Befreiung von den Schatten der Vergangenheit notwendig, die in Form von Ängsten, einschüchternden Verboten, kindlichen Riesenerwartungen, überhöhten und unrealistischen Selbstbildern, zur Sucht gewordenen Gewohnheiten, nicht nur unsere Handlungsfreiheit und unser Erleben in der Gegenwart auf neurotische Weise einengen, sondern auch den Umgang mit uns selbst und mit anderen Menschen schwierig werden lassen.“⁵⁷⁴

Die gleichen Symptome können daher bei verschiedenen Personen auftreten, aber jene werden sich nicht auf die gleichen Ursachen zurückführen lassen, sodass die Vergleichbarkeit von Krankheitsgeschichten generell problematisch ist. Dies führt also unweigerlich zu sehr verschiedenen, auf die individuelle Biographie abgestimmten konkreten Heilungsmethoden, was eine Pluralität psychoanalytischer Theorien begünstigt. Dennoch folgt daraus keine Fragmentierung oder Beliebigkeit, wie Leuzinger-Bohleber & Weiß (2014) feststellen. Vielmehr finden alle Theorien darin Übereinstimmung, dass die „intensiven Beobachtungen mit einzelnen Patienten in Psychoanalysen und psychoanalytischen Theorien nach wie vor Ausgangs- und Orientierungspunkt für ihre theoretischen Überlegungen“ bleiben.⁵⁷⁵ Damit bleibt die Verbindung von Forschung und Praxis neben den inhaltlichen Grundpfeilern ein entscheidendes Charakteristikum der Psychoanalyse.⁵⁷⁶ Ein weiteres, bedeutendes Charakteristikum stellt die prinzipielle Offenheit der Psychoanalyse für die Ergebnisse der nichtpsychoanalytischen wissenschaftlichen Fachwelt, auch der Theologie,⁵⁷⁷ dar, welcher der Psychoanalytiker mit einer „radikal skeptisch-beobachtende[n] Grundhaltung“ begegnen

⁵⁷² List, Eveline: Psychoanalyse, S. 15.

⁵⁷³ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 17.

⁵⁷⁴ Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert, S. 36.

⁵⁷⁵ Leuzinger-Bohleber, Marianne / Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 19ff.

⁵⁷⁶ Leuzinger-Bohleber, Marianne / Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 21.

⁵⁷⁷ Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert, S. 29f.

soll.⁵⁷⁸ Damit öffnet sich die Psychoanalyse prinzipiell für den analytischen Vergleich und weist auch in der aktuellen Forschung zahlreiche Anknüpfungen zur Analogienbildung auf. So nennen beispielsweise Leuzinger-Bohleber & Weiß (2014) das für die psychoanalytische Forschung so bedeutsame Unbewusste eine „Rede des Anderen“ und führen dies folgendermaßen aus:

„Das Selbst wird mit seinem Bindungsmuster, den frühen und späteren Fähigkeiten der Mentalisierung und der Affektregelung sowie den genderspezifischen Erleben stets in Interaktionen mit ‚bedeutsamen Anderen‘ gebildet und schlägt sich daher immer auch als solche im Unbewussten nieder.“⁵⁷⁹

Und ergänzen dazu:

„Es ist dieser Andere, der der Bedürftigkeit des Säuglings die Bedeutung einer Not verleiht. Einer Not, die er aufnimmt, beantwortet, interpretiert, weil er über die Möglichkeit der Sprache verfügt und somit in eine Ordnung eingebunden ist. [...] Damit erweist sich der menschliche Wunsch für Lacan von Anfang an als ‚de-naturiert‘: Er ist einer anderen Ordnung zugehörig als der biologischen, weil er mit dem Eintritt in das Universum der Sprache zugleich den Prozess der Subjektwerdung in Gang setzt.“⁵⁸⁰

Damit identifizieren die Psychoanalytiker einen „bedeutsamen Anderen“, der bzw. dessen Kommunikation sich im Unbewussten des Individuums niederschlägt und der auf diese Weise zur Subjektwerdung beiträgt, da er den Menschen in die „de-naturierte“, nicht biologische Welt der Sprache einführt. Zudem ergänzen sie, dass dieser Andere das Liebesbedürfnis weckt.⁵⁸¹ Wenn dieser Andere den Menschen nicht nur beeinflusst, sondern als konstitutiv für dessen Subjektwerdung zu bezeichnen ist, liegt es nicht fern, nicht nur die irdischen Eltern und Erzieher, wie von den Psychoanalytikern behauptet, als „bedeutsame Andere“ zu identifizieren: In Gott erkennt der Mensch sich selbst als dessen geliebtes Geschöpf und es ist diese unendliche Liebe des Ewigen nach der sich der Mensch unablässig sehnt. Diese Liebe ist dabei genau wie die Wahrheit keine akzidentielle Eigenschaft Gottes, sondern Gott *ist* auch die Liebe. Er ist es, der den Menschen schuf, ihm seine Sünden aus freien Stücken und ungeschuldet vergab und der zudem sein von der Sünde gefangenes Geschöpf durch sein Wort, den Sohn, erlöste, sodass jenes nur in Gottes Gemeinschaft die Liebe findet, die seine Seele heilt. Da sich Gott dem Menschen sprachlich mitteilt, ist Gottes Wollen und Wirken für den Menschen verständlich

⁵⁷⁸ Leuzinger-Bohleber, Marianne / Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 23f.

⁵⁷⁹ Leuzinger-Bohleber, Marianne / Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 91.

⁵⁸⁰ Leuzinger-Bohleber, Marianne / Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 122.

⁵⁸¹ Leuzinger-Bohleber, Marianne / Weiß, Heinz: Psychoanalyse, S. 123.

und diesem ist es dadurch möglich, die Kommunikation mit Gott zu erhalten, da dieser die Gemeinschaft mit sich und dem Menschen immer wieder anbietet. Dieser Gemeinschaft kann sich der Mensch allerdings auch aus freien Stücken entziehen, Gott zwingt sie nicht auf, sodass noch zu überlegen ist, inwiefern die Grundsünde den Menschen, der doch unverbrüchlich durch Gott geprägt wurde, verändern und dessen Unbewusstes beeinflussen kann; so könnte die Theologie neue Erklärungen für die Entstehung psychologischer Auffälligkeiten und Störungen liefern. Anders ausgedrückt wird der Frage nachgegangen werden, was die Lehre vom Unbewussten über das Verhältnis von ursprünglicher und sündhafter Natur im Menschen aussagen kann. Immerhin vermuten auch Psychoanalytiker, dass die Möglichkeit einer phylogenetischen Weitergabe von „Traumatisierungen“ (Sünden) besteht: „[...] oftmals werden unverarbeitete Traumatisierungen und Konflikte von Generation zu Generation unbewusst weitergegeben.“⁵⁸² Die Psychoanalyse greift hier auf neuere Forschungen der Humangenetik zurück, indem sie die Epigenetik als auch für die menschliche Psyche bedeutungsvoll begreift. Dieser relativ neue Forschungszweig widmet sich der Erforschung der Genregulation, d.h. der Wahrscheinlichkeit, mit der bestimmte Gene abgelesen werden. Jene bestimmt das einzelne Individuum immens, was am Beispiel eineiiger Zwillinge gezeigt werden konnte: Zwar verfügen beide Personen über den gleichen genetischen Code, doch nehmen ihre epigenetischen, durch Erfahrung entstandenen Veränderungen mit zunehmendem Alter ebenfalls zu. Bei diesen Erfahrungen kann es sich zum Beispiel um Naturkatastrophen, Kriegserfahrungen oder schlichtweg eine lieblose Erziehung handeln, die das Individuum ein Leben lang prägen.⁵⁸³ Geht man nun von einer sprachlich geprägten Weitergabe der Grundsünde aus, so würde die Epigenetik eine seltsam anmutende Verknüpfung von sprachlicher und genetischer Weitergabe dieser den Menschen so prägenden Grundsünde nahe legen und dadurch noch eindrucksvoller erklären können, warum die das Innere des Menschen (Genregulation) beherrschende Sünde so sehr als Teil der menschlichen Natur empfunden wird und eine Befreiung von ihr so unmöglich scheint.

Insgesamt lassen sich also zahlreiche Anknüpfungspunkte von Theologie und Psychoanalyse finden. Dieser Interpretation wird sich freilich nur die zahlenmäßig geringere Gruppe der Religionspsychologen anschließen können.

Einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Psychoanalyse liefert List (2014). Die Geschichte der institutionalisierten Psychoanalyse beginnt nach List mit den

⁵⁸² Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert, S. 64

⁵⁸³ Badenschier, Franziska: Epigenetik.

regelmäßigen Treffen der sogenannten „Mittwoch-Gesellschaft“ bei Freud ab 1902.⁵⁸⁴ Zu den bedeutendsten Mitgliedern zählten unter anderem Alfred Adler, Sándor Ferenczi, Max Eitington, Karl Abraham, Ludwig Binswanger, Carl Gustav Jung und Otto Rank. Nach persönlichen Differenzen schieden Adler und Jung jedoch wieder aus und forschten selbstständig und unabhängig von der psychoanalytischen Gemeinschaft weiter.⁵⁸⁵

Weitere Schwierigkeiten stellten der Erste Weltkrieg und der zunehmende Antisemitismus in Europa dar, sodass zahlreiche Psychoanalytiker vor allem in die USA emigrierten, wo das Interesse an der Psychoanalyse sehr groß war.⁵⁸⁶ Durch zahlreiche Ortswechsel sowie unkonventionelle Karriereverläufe der Mitglieder erfuhr die Psychoanalyse sehr schnell eine breite Internationalisierung. Österreich blieb dabei als Ursprungsland lange das Zentrum der neu entstandenen Forschungsgemeinschaft. Es dauerte jedoch nicht lange, bis Interessierte aus der Schweiz, hier vor allem Jung und Pfister, aus Deutschland, hier ist vor allem Karl Abraham zu nennen, und aus Großbritannien, dort insbesondere Ernest Jones, die Psychoanalyse in ihren Herkunftsländern verbreiteten. Die 1912 gegründete Internationale Psychoanalytische Vereinigung sollte deshalb sicherstellen, dass gemeinsame Standards die ursprüngliche Lehre bewahrten, denn schnell stellte sich heraus, dass vor allem Übersetzungsfehler (z.B.: Trieb wurde mit „instinct“ übersetzt, was eine völlig unzutreffende Interpretation zahlreicher Theorien zur Folge haben kann) zu einem großen Problem werden konnten.⁵⁸⁷ Durch die unermüdliche Arbeit der frühen Psychoanalytiker gelang es jedoch, die Psychoanalyse in fast allen Bereichen der Welt zu verbreiten: Freud selbst hielt 1911 Vorlesungen an der Clark-University, Jones brachte die Psychoanalyse neben Großbritannien auch nach Kanada, wo er von 1908-1913 lebte. Durch Ferenczi gelangte sie nach Ungarn, Eitington brachte sie 1933 nach Israel usw. Vereinigungen existieren damit in ganz Europa, im asiatischen Bereich (vor allem in Indien und Japan) sowie in Nord- und Südamerika. Lediglich in Afrika und vor allem in muslimisch geprägten Ländern konnte sich die Psychoanalyse bisher nicht durchsetzen.⁵⁸⁸

Das Verhältnis der Psychoanalyse zur Psychologie entwickelt sich in der letzten Zeit ebenfalls hin zu einer größeren Anerkennung der Möglichkeiten der Psychoanalyse. Neuere Forschungsergebnisse liefern dafür die Grundlage, da sie nahelegen, dass die Ergebnisse der Psychoanalyse nachhaltiger sind. Dies wird darauf zurückgeführt, dass die Psychoanalyse die Ursachen der Auffälligkeiten bekämpft, anstatt sich lediglich auf eine Vermeidung der

⁵⁸⁴ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 32.

⁵⁸⁵ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 34.

⁵⁸⁶ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 36ff.

⁵⁸⁷ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 39f.

⁵⁸⁸ List, Eveline: Psychoanalyse, S. 43-54.

Symptome zu konzentrieren. Diese neuere Forschung habe aufgrund großer Unstimmigkeiten innerhalb der Gemeinschaft der Psychoanalytiker viel Zeit in Anspruch genommen. Uneinigkeit bestand vor allem darüber, ob das Unbewusste „messbar“ und somit vor allem bei verschiedenen Personen wissenschaftlich vergleichbar sein könnte. Mittlerweile hat sich sogar eine eigene Universität, die International Psychoanalytic University in Berlin, etabliert, an der die Psychoanalyse gelehrt wird, sodass die Psychoanalyse an Bedeutung gewonnen hat.⁵⁸⁹ Es lässt sich also eine umfangreiche Verbreitung der Psychoanalyse feststellen, die sich nicht nur auf eine geografische Ausbreitung beschränkte, sondern auch eine interdisziplinäre nach sich zog. Exemplarisch wird deshalb im Folgenden ein kurzer Überblick über Sigmund Freuds Kontakt zum Pfarrer und Psychoanalytiker Oskar Pfister gegeben.

5.2.3 „Ich lebe, und ihr sollt auch leben“ (Joh. 14, 9) – Pfister und die Psychoanalyse als Akt der Nächstenliebe

Oskar Pfister war von 1902 bis zu seinem krankheitsbedingten Rückzug 1939 als Pfarrer in der Schweiz tätig und bekam in dieser Zeit u.a. das Angebot einer außerordentlichen Professur für Systematische und Praktische Theologie an der Universität in Zürich, was er jedoch ablehnte mit der Begründung, die „Beobachtung des lebendigen Menschen“ sei ihm lieber.⁵⁹⁰

So interpretierte Pfister den von Freud erforschten Eros als „Nächstenliebe“ und „Liebe zu Gott“, sodass er zu folgendem Schluss über das menschliche Leben kommt:

„Ich würde sagen: Die $\psi\alpha$ [Psychoanalyse] beweist klar: Nicht zu hassen, zu lieben sind wir da. Freilich nicht nur das Ich, das Weib, die Nahrung, sondern alle, und [...] Gott.“⁵⁹¹

Von Jung erfuhr Pfister von den Theorien Freuds, sodass bereits seit 1909 bis zum Tode Freuds im Jahr 1939 ein reger Briefwechsel zwischen Pfister und Freud bestand, der „von ihrer herzlichen und freundschaftlichen Zuneigung“ zeugt, wie es Noth (2010) beschreibt.⁵⁹² Doch auch das fachliche Interesse der beiden an den Ergebnissen des jeweils anderen über die interdisziplinären Schwierigkeiten hinaus lässt sich belegen. So schreibt Freud beispielsweise,

⁵⁸⁹ Jiménez, Fanny: Warum die Psychoanalyse ein Comeback feiert.

⁵⁹⁰ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 65.

⁵⁹¹ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 71.

⁵⁹² Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 59.

„die Psychoanalyse sei ,weder religiös noch das Gegenteil, sondern ein unparteiisches Instrument, dessen sich der Geistliche wie der Laie bedienen kann, wenn es nur im Dienste der Befreiung Leidender geschieht.“⁵⁹³

Und fügt später hinzu:

„Ich bin sehr frappiert, dass ich selbst nicht daran gedacht habe, welche außerordentliche Hilfe die $\psi\alpha$ Methodik der Seelsorge leisten kann [...]“⁵⁹⁴

Entgegen der bei Freud immer wieder hervorgehobenen Kritik an Kirche und Theologie klingt dies mehr als versöhnlich. Hier werden echte Gemeinsamkeiten, zumindest in Bezug auf eine geteilte Zielsetzung, festgestellt, ohne den Anderen in irgendeiner Weise zu verunglimpfen. Damit ist die proklamierte Offenheit der Psychoanalyse für den interdisziplinären Dialog mehr als nur ein Lippenbekenntnis, sondern in diesem Fall angewandte Praxis.

Auch Pfister ließ sich offenkundig nicht von Kritikern der Psychoanalyse davon abhalten, die Freudsche Lehre im Sinne der Nächstenliebe einzusetzen, auch wenn er sich nicht mit allen Teilen der Psychoanalyse auseinandersetzen wollte:

„Ich aber schäme mich der Psychoanalyse nicht. Sie ist kein neues Evangelium, aber ein gutes Schwert Notung für den Lebenskampf in der Hand dessen, der sich nicht fürchtet und mit reinem Herzen streitet. Es fällt mir auch nicht ein, von der Psychoanalyse abzurücken, weil ich die Sexualtheorie und Ethik Freuds nicht durchweg teile und stets nur innerhalb des pädagogischen und seelsorgerischen Rahmens analysiere.“⁵⁹⁵

Nach Pfisters Theorie kann gezeigt werden,

„dass der Psychoanalytiker [...] den Fußstapfen des Evangeliums folgt und im Grunde eine Anzahl der tiefstnigsten Eingebungen neutestamentlicher Weisheit ausbaut.“⁵⁹⁶

Anders ausgedrückt stimme die psychoanalytische Behandlung „auffallend mit dem Vorgehen Jesu überein“, den Pfister, „indem [jener] die Liebe ins Zentrum seiner Verkündigung rückte, zum Befreier des Eros“ deklarierte.⁵⁹⁷

Damit erkennt Pfister die Nähe von Theologie und Psychoanalyse und zeigt, dass den begrifflichen Unterschieden keine bzw. nur geringe definitorische Differenzen zugrunde liegen.

⁵⁹³ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 76.

⁵⁹⁴ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 15.

⁵⁹⁵ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 62.

⁵⁹⁶ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 88.

⁵⁹⁷ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 88.

Er schweigt jedoch größtenteils zu Freuds Atheismus und ist, wie auch Freud selbst, bemüht, Gemeinsamkeiten statt Unterschiede zu betonen:

„Sowohl Seelsorge als auch Psychoanalyse ‚mildern‘ nach Pfister ‚die innere Strenge des Über-Ichs oder Gottes, beide heilen mit Wahrheit und Liebe.“⁵⁹⁸

Freud stellt ebenso klar:

„Wir wissen, daß wir auf verschiedenen Wegen dasselbe für die armen Menschlein anstreben.“⁵⁹⁹

Dass Freud jedoch den rein wissenschaftsorientierten, nicht religiösen Weg wählt, hält Pfister für falsch und sagt, bisher könne er nicht erkennen, dass die Wissenschaft die Menschen schon viel glücklicher gemacht habe. Direkter und unmissverständlich kritisch äußert er sich später:

„Wenn es zur psychoanalytischen Kur gehörte, diese ausgeplünderte Welt den Patienten als der Wahrheit höchste Erkenntnis beizubringen, so würde ich sehr gut begreifen, daß die armen Leute sich lieber in die Klausen ihrer Krankheit flüchteten, als in diese schauerliche Eiswüste zögen.“⁶⁰⁰

Eine Welt ohne Gott, der dem Menschen Sinn verleiht und ihn als geliebtes Kind rechtfertigt, kann und will Pfister nicht akzeptieren. Auch widerspricht er Freuds Streitschrift „Die Zukunft einer Illusion“ (1927), was jedoch nicht zu einem Abbruch des Kontaktes führte, sondern von Freud interessiert aufgenommen wurde:

„Es war durchaus notwendig, daß meiner ‚Illusion‘ aus unseren Kreisen widersprochen würde, und es ist schön, daß es in so würdiger und freundschaftlicher Weise geschehen ist.“⁶⁰¹

So verwundert es kaum, wenn Pfister trotz aller Differenzen sagt,

„Freuds Einsatz für die Liebe lasse es gerechtfertigt erscheinen, ihn ‚nach evangelischem Maßstab ein[en] treue[n] Diener Gottes‘ zu heißen.“⁶⁰²

Dieser Ansatz ist als zielführend zu beschreiben. Wenn zwar nicht die begriffliche Übereinstimmung, aber Akte der praktischen Nächstenliebe und eine Ausrichtung der eigenen Lehre am Wohle des Anderen festzustellen sind, so kann sicherlich von einem Wirken des

⁵⁹⁸ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 106.

⁵⁹⁹ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 118.

⁶⁰⁰ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 132f.

⁶⁰¹ Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 138.

⁶⁰² Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität, S. 133.

Heiligen Geistes in diesem Menschen gesprochen werden. Dies rechtfertigt den Versuch, mögliche theoretische Analogie zu dessen Theorie zu zu untersuchen, was im Folgenden anhand einer Analyse der wichtigsten Grundpfeiler der Freudschen Psychoanalyse, vor allem des Instanzenmodells, erfolgen wird.

5.3 Freud über die Seele

Sigmund Freud entwickelte sein Modell von der menschlichen Seele im Zuge seiner Erforschung und Weiterentwicklung der Psychoanalyse, sodass die Entwicklung dieses Modells von Anfang an vor allem der Behandlung von psychisch Kranken dienen sollte. Zudem muss berücksichtigt werden, dass Freud sein Modell von der menschlichen Seele, wie bereits zuvor erwähnt, in einer Zeit entwickelte, in der die Seele meist nicht mehr als die „Wahrheit“ des Menschen angesehen, sondern auf ihre Funktionen reduziert wurde.⁶⁰³ Die Seele ist hier nicht mehr der unsterbliche, dem Göttlichen ähnliche Teil des Menschen, sondern nur ein Teilbereich körperlicher Funktionen, die im Gehirn anzusiedeln sind.⁶⁰⁴ Zum Teil wird diese Entwicklung auch in den Ausführungen Freuds deutlich, der ebenfalls unterschiedliche Funktionen und „Bereiche“ der Seele identifiziert, sodass sich ein sehr komplexes Modell ergab, das zur besseren Übersicht in mehreren Unterkapiteln dargestellt wird.

Zunächst werden Freuds allgemein über die Seele getroffene Aussagen vorgestellt, um einen ersten Eindruck in seine Forschungsergebnisse zu ermöglichen.

Daraufhin wird das von Freud angenommene Triebssystem erläutert, da er dieses als Ursache der psychischen Aktivität beschreibt und ihm auf diese Weise eine sehr bedeutende Rolle zuweist.

Kernthese der Freudschen Forschung ist ebenfalls, dass große Anteile des Seelenlebens dem Bewusstsein nicht zugänglich sind, sodass das Psychische⁶⁰⁵ eben gerade nicht mit dem Bewusstsein zusammenfällt und stattdessen das sogenannte „Unbewusste“ das reale Psychische ausmacht:

„Das Unbewußte ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt, und uns durch die Daten des Bewußtseins ebenso unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane.“⁶⁰⁶

Aufgrund dieses Umstandes werden nach dem Triebssystem die drei Bewusstseinsformen (bewusst, vorbewusst, unbewusst) in den Blick genommen. Die Definitionen dieser

⁶⁰³ Holzhey, Helmut: Die Austreibung der Seele aus den metaphysischen Diskursen, S. 152f.

⁶⁰⁴ Hell, Daniel: Die Seele in der Psychiatrie und der Psychotherapie, S. 256f.

⁶⁰⁵ Der Begriff des „Psychischen“ bzw. die „Psyche“ wird hier synonym mit dem Begriff der „Seele“ bzw. „Geistseele“ verwendet. Eine Differenzierung zwischen „Seele“ und „Geist(seele)“ findet sich bei Freud nicht, da er keinen generellen Unterschied zwischen Mensch und Tier annimmt. Unterschiede in Bezug auf die seelischen Funktionen ergeben sich allerdings aus den Schilderungen der einzelnen psychischen Instanzen und ihren Aufgaben.

⁶⁰⁶ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 617f.

unterschiedlichen Formen oder Ebenen des Bewusstseins sind für die Beschreibungen der psychischen Instanzen (Es, Ich, Über-Ich) von zentraler Bedeutung, da sich ihr Charakter bzw. ihre Eigenschaften sowie ihr innerpsychisches Zusammenspiel ohne eine Zuordnung zu den drei Bewusstseinsformen kaum erklären lassen.

Diese Beschreibung der psychischen Instanzen schließt somit an die Schilderung der Bewusstseinsformen an.

Nach einer kurzen Zusammenfassung der soeben genannten Inhalte erfolgt dann ein Vergleich der Seele bei Augustinus und Sigmund Freud. Bei diesem wird der Schwerpunkt auf einer Gegenüberstellung von dem bei Augustinus zu findenden „Bild der Dreieinigkeit im Menschen“ bestehend aus dem Gedächtnis, der Einsicht und dem Willen und den psychischen Instanzen, namentlich Es, Ich und Über-Ich, bei Sigmund Freud liegen.

5.3.1 Die Seele – Instanzen und Systeme im Dienste der Erregungsruhe

Die Seele besteht für Sigmund Freud aus verschiedenen Systemen, bzw. Instanzen,⁶⁰⁷ deren Aufbau sich vor allem aus der Traumdeutung ergibt.⁶⁰⁸ Die Seele steht darüber hinaus in einer engen Verbindung zum Körper, sodass sich nach Freud „Wechselwirkungen“ zwischen ihr und dem Körper ergeben. Allerdings spricht Freud der Seele eine „gewisse Selbstständigkeit“ zu, sodass er die Seele insgesamt als bedeutsamer einstuft als den Körper, wodurch er sich Augustinus annähert. Dieser Umstand ist vor allem deshalb bemerkenswert, da zu Freuds Lebenszeit die Mehrheit der Mediziner die Seele als vom Körper beeinflusste Entität wahrnahm.⁶⁰⁹ Freud ging hingegen davon aus, dass es vor allem die Seele ist, die den Körper und dessen Gesundheit maßgeblich beeinflusst,⁶¹⁰ was zum Beispiel die „hoffnungsvolle und gläubige Erwartung“ von Pilgern zeigte, in deren Folge es diesen Menschen gelang, selbst schwere Krankheiten zu überwinden.⁶¹¹ Der Einfluss der Seele wird hierbei durch ihre direkte Verbindung zum Körper ermöglicht. So nimmt sie sowohl innere als auch äußere Reize wahr und kann durch ihren Zugang zur Motilität diese kontrollieren und auf diese Weise den Bedürfnissen des Organismus nachkommen.⁶¹² Dies entspricht dem allgemeinen Ziel psychischer Aktivität nach Freud, nämlich der Erfüllung sämtlicher Wünsche, bzw.

⁶⁰⁷ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 542.

⁶⁰⁸ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 151.

⁶⁰⁹ Freud, Sigmund: Psychische Behandlung (Seelenbehandlung), S. 290f.

⁶¹⁰ Freud, Sigmund: Psychische Behandlung (Seelenbehandlung), S. 296.

⁶¹¹ Freud, Sigmund: Psychische Behandlung (Seelenbehandlung), S. 297f.

⁶¹² Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 542.

Bedürfnisse,⁶¹³ die dazu führt, ein Energiegleichgewicht zu schaffen, was im folgenden Abschnitt über das Triebssystem noch beschrieben wird. Auf diese Weise gelingt es, den ganzen Organismus zur Ruhe kommen zu lassen, wie Freud erläutert:

„Die Psychoanalyse [...] knüpft an die Grundvorstellung an, dass es die Hauptfunktion des seelischen Mechanismus ist, das Geschöpf von den Spannungen zu entlasten, die durch Bedürfnisse in ihm erzeugt werden. Ein Teil dieser Aufgabe wird lösbar durch Befriedigung, welche man von der Außenwelt erzwingt; zu diesem Zwecke wird die Beherrschung der realen Welt Erfordernis. Einem anderen Teil dieser Bedürfnisse, darunter wesentlich gewissen affektiven Strebungen, versagt die Realität regelmäßig die Befriedigung. Daraus geht ein zweites Stück der Aufgabe hervor, den unbefriedigten Strebungen eine andersartige Erledigung zu verschaffen. Alle Kulturgeschichte zeigt nur, welche Wege die Menschen zur Bindung ihrer unbefriedigten Wünsche einschlagen unter den wechselnden und durch technischen Fortschritt veränderten Bedingungen der Gewährung und Versagung von Seiten der Realität.“⁶¹⁴

Nach Freud entstehen demnach unterschiedliche Bedürfnisse, die dazu führen, dass sich psychische Energie aufstaut, die abgeführt werden muss, indem die Bedürfnisse ihre Befriedigung erfahren. Bei den Bedürfnissen handelt es sich entweder um solche, die durch die Beherrschung der Außenwelt befriedigt werden können, wenn es sich beispielsweise um Bedürfnisse wie Hunger oder Durst handelt, oder aber durch die affektive Beziehungen zu anderen Menschen Befriedigung finden können. Letztere stellen ein besonderes Problem dar, da sie sich nicht erzwingen lassen, sodass die Seele regelmäßig neue Möglichkeiten der Ersatzbefriedigung finden muss, um psychische Energie abzuführen. Das heißt, es muss der Seele so gut wie möglich gelingen, den Organismus lust- statt unlustbringenden Erfahrungen auszusetzen. So handelt die Seele einerseits nach dem sogenannten „Lustprinzip“, welches bedeutet, dass die Seele immer nach einer Maximierung der Lust (hier: es wird nicht nur sexuelle Lust gemeint, sondern ein allgemeiner Zustand des Wohlbefindens jeglicher Art) und der gleichzeitigen Minimierung von Unlust strebt.

Dieses System ist jedoch kaum in der Lage, das Überleben des Individuums zu sichern, da es nur die Bedürfnisse desselben und deren möglichst unmittelbare Befriedigung fokussiert und die äußere, das Individuum umgebende Realität mit ihren Forderungen an und Gefahren für das Individuum völlig außer Acht lässt. Beispielsweise würde eine uneingeschränkte Herrschaft des

⁶¹³ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 572.

⁶¹⁴ Freud, Sigmund: Das Interesse an der Psychoanalyse, S. 415.

Lustprinzips dazu führen, dass die Seele den Körper eines hungrigen Menschen dazu veranlassen würde, sich auf Nahrung zuzubewegen, obwohl sich in unmittelbarer Nähe der Nahrung ein Raubtier befindet, sodass die Nahrungsaufnahme zwar zur Triebbefriedigung, wohl aber auch zu einer ernsthaften Verletzung, vielleicht sogar zum Tode des Menschen durch einen Kampf mit dem Raubtier führen würde. Freud nimmt daher an, dass zumindest in einer psychische Instanz, die noch genauer in den Blick genommen wird, das sogenannte Ich, die Existenz eines anderen Systems zur Orientierung angenommen werden muss. Hierbei handelt es sich um das „Realitätsprinzip“. Dies bedeutet, wie der Name bereits verrät, dass die Realität bei den Überlegungen bzw. Planungen der kommenden Handlungen mitberücksichtigt und eine Hierarchisierung von Bedürfnissen vorgenommen wird. Dies führt unweigerlich dazu, dass die direkte Bedürfnisbefriedigung selten sofort erreicht wird und stattdessen über Umwege ermöglicht werden muss.⁶¹⁵ Dazu nutzt die Seele nach Freud vor allem ihr Gedächtnis und eine Art „Einsicht“:

„Diese Tätigkeit [Aufmerksamkeit] geht den Sinneseindrücken entgegen, anstatt ihr Auftreten abzuwarten. Wahrscheinlich wurde gleichzeitig damit ein System von Merken eingesetzt, welches die Ergebnisse dieser periodischen Bewußtseinstätigkeit zu deponieren hatte, ein Teil von dem, was wir Gedächtnis heißen.“⁶¹⁶

Das Gedächtnis ist demnach ebenso eine „Schatzkammer“, wie bei Augustinus: „Die Funktion, die sich auf diese Erinnerungsspur bezieht, heißen wir ja ‚Gedächtnis‘.“⁶¹⁷ Hier werden Sinneseindrücke gespeichert, um sie bei Bedarf wieder zu bedenken und somit innerhalb der Psyche wieder bildhaft über das Geschehene zu verfügen, noch bevor es sich in der Realität wiederholen kann. Ein Mensch ist dadurch in der Lage, das einst bewusst Erfahrene als bleibende Erfahrung abzuspeichern und auf diese Weise noch erfolgreicher die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu verfolgen.

Anders als Augustinus teilt Freud das Gedächtnis in zwei Teile. Der vordere Teil ist für die Wahrnehmung zuständig und der hintere Teil setzt das Wahrgenommene in bleibende Erinnerungsspuren um.⁶¹⁸ Diese Erinnerungsspuren werden umso stärker, wenn der gespeicherte Erregungsvorgang nie bis zum Bewusstsein vorgedrungen ist und somit von der eigentlichen Person, dem Ich, nie registriert wurde, so Freud.⁶¹⁹ Die Qualität des Unbewussten, die hier bereits angeschnitten wurde, wird im Anschluss genauer erläutert. Nach Freud ist die

⁶¹⁵ Freud, Sigmund: Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, S. 232.

⁶¹⁶ Freud, Sigmund: Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, S. 233.

⁶¹⁷ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 543.

⁶¹⁸ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 543.

⁶¹⁹ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 24.

Aufnahmefähigkeit des Gedächtnisses unbegrenzt,⁶²⁰ sodass es verwundern mag, wenn er gleichzeitig feststellt, dass eben diese angenommene Fülle an Informationen gar nicht zur Verfügung steht. Eine Erklärung findet sich dabei recht schnell:

„Daß das Leben vom Gedächtnis als zusammenhängende Kette von Begebenheiten reproduziert wird, kommt nicht vor dem sechsten oder siebenten, bei vielen erst nach dem zehnten Lebensjahr zustande.“⁶²¹

Die Erinnerungen von Kindern fehlen demnach bis zu einem bestimmten Alter, vermutlich aufgrund der zuvor mangelnden Ausprägung der Gedächtnisfunktion, die sich noch in der Entwicklung befindet. Freud fand jedoch keine abschließende Erklärung für die von ihm festgestellte „Kindheitsamnesie“ und wandte sich somit den frühesten Erinnerungen der Kinder zu. Erstaunlicherweise handelte es sich dabei fast in allen Fällen um Belanglosigkeiten, sodass Freud davon ausging, dass jene Erinnerungen stellvertretend für eine dem Erwachsenen oder auch dem älteren Kind nicht mehr zugänglichen Erinnerung stehen könnten.⁶²² Jene Erinnerungen nannte er deshalb „Deckerinnerungen“:

„Ich würde eine solche Erinnerung, deren Wert darin besteht, daß sie im Gedächtnisse Eindrücke und Gedanken späterer Zeit vertritt, deren Inhalt mit dem eigenen durch symbolische und ähnliche Beziehungen verknüpft ist, eine Deckerinnerung heißen.“⁶²³

Dies zeigt, dass es sich nach Freud um ein Gedächtnis handelt, das vielleicht alles neutral aufnimmt, aber selbst wenn es dies zu tun vermag, doch über eine auswählende Erinnerungsfunktion verfügt: Unangenehme Erinnerungen sind schwer bzw. gar nicht zugänglich, weil sie „Unlust“ erzeugen.⁶²⁴ Selbst „Veränderungen“ hielt Freud für möglich:

„Einfache Untreue der Erinnerung spielt gerade hier, bei der großen sinnlichen Intensität der Bilder und bei der Leistungsfähigkeit der jugendlichen Gedächtnisfunktion, keine erhebliche Rolle; eingehende Untersuchung zeigt vielmehr, dass solche Erinnerungsfälschungen tendenziöse sind, d. h. dass sie den Zwecken der Verdrängung und Ersetzung von anstößigen oder unliebsamen Eindrücken dienen.“⁶²⁵

Damit verändert das Gedächtnis die Eindrücke auch im Nachhinein noch, ähnlich einem Schriftsteller, der seine Werke, Jahre nachdem er sie fertigstellte, überarbeitet, wenn er bis

⁶²⁰ Freud, Sigmund: Notiz über den „Wunderblock“, S. 4.

⁶²¹ Freud, Sigmund: Über Deckerinnerungen, S. 531f.

⁶²² Freud, Sigmund: Über Deckerinnerungen, S. 534ff.

⁶²³ Freud, Sigmund: Über Deckerinnerungen, S. 546.

⁶²⁴ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 70.

⁶²⁵ Freud, Sigmund: Über Deckerinnerungen, S. 546.

dahin seine Einstellung zu dem Geschriebenen verändert hat und ihm eine Veröffentlichung in der zuvor gewählten Form oder auch dem Umfang des Erzählten nicht mehr recht ist. Der Schriftsteller wird während der Auswahl und Bearbeitung seines Textes einen möglichen Leser vor Augen haben, bei dem er sich auf eine bestimmte Art und Weise präsentieren möchte, sodass jener Leser einen bestimmten Eindruck von dem genannten Schriftsteller erhält. Dieser Vergleich zeigt bereits an, was für die Schilderung der Seele nach Freud von großer Bedeutung ist: Die Seele ist keine einheitliche Entität, die in der Lage wäre, einen ebenso einheitlichen Gesamtwillen aufzubringen. Stattdessen sind es unterschiedliche Instanzen, deren Konflikte häufiger auftreten als ihre (relative, nicht vollständige) Einigkeit. Auf diese Weise lässt sich die Umdeutung von Erinnerungen als einen Vorgang erklären, der deshalb zustande kommt, da jene Erinnerungen von mindestens einer Instanz nicht geduldet werden können.

Zu dieser Umdeutung von Erinnerungen kommt zudem noch das „Vergessen“ hinzu. Dieses ergibt sich daraus, dass die vergessenen Erinnerungen das Potenzial haben, Unlust hervorrufen und daher nicht erinnert werden können.⁶²⁶ Zufälligkeiten und unabsichtliche Störungen des Miteinanders schließt Freud dabei kategorisch aus, „vergessen“, „vergreifen“, „umwerfen“, „zerschlagen“, usw. ergeben sich seiner Meinung nach aus dem Unbewussten, in dem das Lustprinzip uneingeschränkt herrscht und zum Beispiel soziale Regeln des Miteinanders nicht gelten. Diese Handlungen sind also gar nicht „zufällig“, sondern werden durch das dem Bewusstsein nicht zugängliche Unbewusste in Gang gesetzt. Damit „spricht“ dieses Unbewusste durch die jeweilige, vom Bewusstsein abgelehnte, aber nicht zu verhindernde Handlung aus, dass es sich an etwas zum Beispiel nicht erinnern oder auch eine Sache, vielleicht aufgrund eines missliebigen Besitzers, ablehnt und diese zerstören will.⁶²⁷ Demnach könnte sich der Mensch, so Freud, alle seine Handlungen, inklusive aller Symptome, die sich aus psychischen Störungen ergeben haben, selbst erklären, wenn er Zugriff auf das Unbewusste hätte.⁶²⁸ Das Gedächtnis hat also nach Freud Anteile, die nicht bewusst gedacht werden können und somit zunächst „verloren“ scheinen, wenn es darum geht, die Aufmerksamkeit auf sie zu richten und sie zu durchdenken.⁶²⁹ Dennoch sind diese Anteile eben nicht verloren, sondern Freud postuliert, dass im Seelischen alles erhalten bleibt und der Mensch somit über einen viel größeren Erfahrungsschatz verfügt, als er es sich ausmalen kann.⁶³⁰

⁶²⁶ Freud, Sigmund: Zur Psychopathologie des Alltagslebens, S. 150.

⁶²⁷ Freud, Sigmund: Zur Psychopathologie des Alltagslebens, S. 6.

⁶²⁸ Freud, Sigmund: Bruchstück einer Hysterie-Analyse, S. 175.

⁶²⁹ Freud, Sigmund: Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse, S. 430.

⁶³⁰ Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, S. 426.

Neben dem Gedächtnis nimmt eine „unparteiische Urteilsfällung“ eine ebenso bedeutsame Rolle in Bezug auf das Erreichen der Bedürfnisbefriedigung nach Maßgabe des Realitätsprinzips ein:

„An Stelle der Verdrängung, welche einen Teil der auftauchenden Vorstellungen als unlusterzeugend von der Besetzung ausschloss, trat die unparteiische Urteilsfällung, welche entscheiden sollte, ob eine bestimmte Vorstellung wahr oder falsch, das heißt im Einklang mit der Realität sei oder nicht, und durch Vergleichung mit den Erinnerungsspuren der Realität darüber entschied.“⁶³¹

Diese Schilderung lässt darauf schließen, dass Freud hier den Verstand, bzw. die Vernunft oder die augustinische Einsicht beschreibt. Es handelt sich dabei um ein seelisches Vermögen, durch das die Realität, wie sie durch die Sinneseindrücke empfangen wird, innerseelisch abgebildet werden kann. Dies geschieht, um angemessen auf jene Realität reagieren zu können, sodass der Begriff des „Urteilens“ für Freud bedeutet, vom Denken zum Handeln überzuleiten, sobald der Denkprozess abgeschlossen ist.⁶³² Die „Einsicht“ nimmt also die Realitätsprüfung vor und trägt mit dieser zum Überleben des Individuums bei. Gedächtnis und Einsicht sind hier jedoch nicht als die seelischen Instanzen, sondern als Funktionen der Seele zu verstehen, die den Instanzen in unterschiedlichem Maße zukommen. Die Einsicht, als bewusste Tätigkeit, ist eine Funktion des bewusst agierenden Ichs, während das Gedächtnis in Bezug auf seine unbewussten Anteile dem Es und dem Über-Ich zukommt. Ähnlich wie es Augustinus formuliert, verfügt auch das Gedächtnis nach Freud über ein phylogenetisches Wissen, das vererbt wurde und somit viel weiter zurückreicht als das Leben des Individuums, das über jenes Wissen verfügt. Freud nennt beispielsweise die Traumsymbolik, die er als ein universal gleiches System begreift, als einen Anteil dieses phylogenetischen Wissens:

„So scheint mir z.B. die Symbolbeziehung, die der Einzelne niemals erlernt hat, zum Anspruch berechtigt, als phylogenetisches Erbe betrachtet zu werden.“⁶³³

Die im Traum auftauchenden Symbole und ihre Beziehung zu einander gleichen nach Freud dem System einer Sprache, die nicht nur keine regionale Verschiedenheit aufweist, sondern seit Anbeginn der Menschheit kaum verändert wurde. Das ist ein bedeutender Grund für die hohe Bedeutung, die Freud der Traumdeutung zuwies, bezog er doch aus ihr einen Großteil seines Wissens über die Seele. Er analysierte hierbei nicht nur die Träume von Patienten, sondern auch

⁶³¹ Freud, Sigmund: Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, S. 233.

⁶³² Freud, Sigmund: Die Verneinung, S. 14.

⁶³³ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 204.

seine eigenen, um eine möglichst große Fülle von authentischem Material zu erhalten. Im Sinne der Wissenschaft, so Freud, sei dies nötig, auch wenn dem Forscher die eigenen Träume unangenehm seien und er eine Veröffentlichung im Grunde nicht wünsche.⁶³⁴

Der Traum entrückt den Menschen in eine andere Welt und ändert somit auch das Verhältnis der unterschiedlichen Seelenbereiche oder Instanzen zueinander.⁶³⁵ So ist es nach Freud zu erklären, dass im Traum mehr Wissen zugänglich ist, da die im Wachzustand kritisierenden Instanzen im Schlaf weniger wachsam das Vordringen von unliebsamen Erinnerungen oder unduldbaren Wünschen ins Bewusstsein verhindern.⁶³⁶ Jene kritisierende Instanzen lassen sich wie die Wächter einer Stadt beschreiben, die jeden Besucher kontrollieren. Sind jene Wachen weniger aufmerksam, so ist der Zugang auch für Besucher offen, denen andernfalls der Zutritt verwehrt worden wäre. Bei den Besuchern handelt es sich hier um unbewusste Wünsche, die meist an frühere Erfahrungen geknüpft sind und sich, ganz ähnlich wie es unliebsame Besucher tun könnten, „verkleiden“. Es sind nämlich Wünsche, die den Inhalt des Traumes bestimmen, so Freud:

„Zwar entbehrt auch der alte Glaube, daß der Traum uns die Zukunft zeigt, nicht völlig des Gehalts an Wahrheit. Indem uns der Traum einen Wunsch als erfüllt vorstellt, führt er uns allerdings in die Zukunft; aber diese vom Träumer für gegenwärtig genommene Zukunft ist durch den unzerstörbaren Wunsch zum Ebenbild jener Vergangenheit gestaltet.“⁶³⁷

Die im Traum geäußerten Wünsche stammen damit meist aus der Kindheit des Menschen, zum Teil sind sie sogar noch älter und lassen sich als phylogenetisches Erbe identifizieren, als die großen Wünsche aller Menschen. Daher spricht Freud an dieser Stelle von einem Ebenbild der Vergangenheit, zu dem sich der Traum durch die Energie des Wunsches entwickelt. Jene Wünsche heften sich oft an etwas Alltägliches und gelangen in veränderter Form ins Bewusstsein des Schlafenden,⁶³⁸ der nun von seinem unbewussten Wunsch träumt, ohne, dass dieser Wunsch durch die Kritik anderer Seelenbereiche an der Grenze zum Bewusstsein aufgehalten und zensiert worden wäre.⁶³⁹ Gleich einem verkleideten Schauspieler wird der Wunsch nicht als das, was er eigentlich ist, erkannt und kann ungehindert passieren. Damit stellt der Traum eigentlich einen Kompromiss zwischen zwei Instanzen dar: Der einen gelingt

⁶³⁴ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. VIII.

⁶³⁵ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 6.

⁶³⁶ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 11.

⁶³⁷ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 626.

⁶³⁸ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 568f.

⁶³⁹ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 140.

es, ihren Wunsch zu artikulieren, den die andere aber aufgrund seiner Entstellung bzw. Verkleidung nicht aus dem Bewusstsein verweisen muss.⁶⁴⁰

Die Schwierigkeit der Traumdeutung ergibt sich vor allem aus der Tatsache, dass der Traum zum einen Bilder statt Begriffe bzw. verwendet und sich somit der vorsprachlichen Kommunikation bedient.⁶⁴¹ Zudem ist der Traum durch die Traumarbeit derart umgestaltet, dass das Finden der eigentlichen Bedeutung oft Schwierigkeiten bereitet:

„Man muss zunächst darauf antworten, der Traum hat für diese logischen Relationen unter den Traumgedanken keine Mittel der Darstellung zur Verfügung. Zumeist lässt er all diese Präpositionen unberücksichtigt und übernimmt nur den sachlichen Inhalt der Traumgedanken zur Bearbeitung. Der Traumdeutung bleibt es überlassen, den Zusammenhang wieder herzustellen, den die Traumarbeit vernichtet hat.“⁶⁴²

Da es sich bei der Traumdeutung um eine wichtige Methode zur Erforschung des Seelenlebens handelt, kann auf sie trotz aller Schwierigkeiten nicht verzichtet werden. Ähnlich relevante Ergebnisse fördert nach Freud nur die psychoanalytische Therapie von psychisch Kranken zu Tage. Freud postuliert in diesem Zusammenhang, dass die Träume und die Krankheitsbilder jener Menschen, vor allem derer, die an einer Psychose leiden, große Ähnlichkeiten aufweisen:

„Die Überschätzung der eigenen geistigen Leistungen, die dem nüchternen Urteil als unsinnig erscheinen, findet sich hier wie dort; dem rapiden Vorstellungsverlauf des Traumes entspricht die Ideenflucht der Psychose. Bei beiden fehlt jedes Zeitmaß. Die Spaltung der Persönlichkeit im Traume, welche z. B. das eigene Wissen auf zwei Personen verteilt, von denen die fremde das eigene Ich im Traume korrigiert, ist völlig gleichwertig der bekannten Persönlichkeitsteilung bei halluzinatorischer Paranoia; auch der Träumer hört die eigenen Gedanken von fremden Stimmen vorgebracht. Selbst für die konstanten Wahnideen findet sich eine Analogie in den stereotyp wiederkehrenden pathologischen Träumen (*rêve obsédant*). — Nach der Genesung von einem Delirium sagen die Kranken nicht selten, daß ihnen die ganze Zeit ihrer Krankheit wie ein oft nicht unbehaglicher Traum erscheint, ja sie teilen uns mit, daß sie gelegentlich noch während der Krankheit gehnt haben, sie seien nur in einem Traume befangen, ganz wie es oft im Schlafträum vorkommt.“⁶⁴³

⁶⁴⁰ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 578.

⁶⁴¹ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 51.

⁶⁴² Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 317.

⁶⁴³ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 96.

Die Nähe des Traumes zur Psychose beispielsweise zeigt auf eindrucksvolle Weise, dass die Übergänge von der seelischen Gesundheit zur krankhaften Störung fließend sind, da Symptome bereits durch geringe Störungen des seelischen Apparates ausgelöst werden können. Das Kranksein selbst kann zum Beispiel darauf zurückzuführen sein, dass der Betroffene an einem Mangel an Liebe und Zuwendung leidet. Erhält dieser Mensch den Status eines Kranken, so steigt die Wahrscheinlichkeit, dass es ihm dadurch gelingt, die Aufmerksamkeit seiner Mitmenschen auf sich zu ziehen und ihre Zuwendung zu gewinnen.⁶⁴⁴ Durch diese Zuwendung kann es dem Kranken gelingen, seine affektiven Bedürfnisse zu befriedigen, was somit nicht mehr über die Symptome erfolgen muss. Die Liebe oder Zuwendung ist damit ein entscheidendes Kriterium, wenn es um die Erhaltung oder Wiederherstellung der seelischen Gesundheit geht.

Ein weiteres Kriterium ist nach Freud „das Wort“, wie er ausführt:

„Psychische Behandlung will viel mehr besagen: Behandlung von der Seele aus, Behandlung — seelischer oder körperlicher Störungen — mit Mitteln, welche zunächst und unmittelbar auf das Seelische des Menschen einwirken. Ein solches Mittel ist vor allem das Wort, und Worte sind auch das wesentliche Handwerkszeug der Seelenbehandlung. Der Laie wird es wohl schwer begreiflich finden, daß krankhafte Störungen des Leibes und der Seele durch bloße Worte des Arztes beseitigt werden sollen. Er wird meinen, man mude ihm zu, an Zauberei zu glauben. Er hat damit nicht so Unrecht; die Worte unserer täglichen Reden sind nichts anderes als abgeblasster Zauber. Es wird aber notwendig sein, einen weiteren Umweg einzuschlagen um verständlich zu machen, wie die Wissenschaft es anstellt, dem Worte wenigstens einen Teil seiner früheren Zauberkraft wiederzugeben.“⁶⁴⁵

Und er ergänzt dazu:

„Wir beginnen nun auch den „Zauber“ des Wortes zu verstehen. Worte sind ja die wichtigsten Vermittler für den Einfluss, den ein Mensch auf den anderen ausüben will; Worte sind gute Mittel, um seelische Veränderungen bei dem hervorzurufen, an den sie gerichtet werden, und darum klingt es nicht länger rätselhaft, wenn behauptet wird, daß der Zauber des Wortes Krankheitserscheinungen beseitigen kann, zumal solche, die selbst in seelischen Zuständen begründet sind.“⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Freud, Sigmund: Bruchstück einer Hysterie-Analyse, S. 203f.

⁶⁴⁵ Freud, Sigmund: Psychische Behandlung, S. 289.

⁶⁴⁶ Freud, Sigmund: Psychische Behandlung, S. 301f.

Worte als Mittel der Kommunikation erhalten dadurch ihren „Zauber“, wie Freud es nennt, dass sie selbst abstrakte Vorstellungen des menschlichen Geistes für ein Gegenüber verständlich darstellen können. Durch diese Darstellung wird die Vorstellung zu einem geteilten geistigen Schatz und erzeugt somit Gemeinschaft. Das Individuum versteht nunmehr nicht nur selbst, sondern kann auch von seinem Gegenüber verstanden werden. Mit Augustinus gesprochen könnte man sagen, beide Geistseelen, deren Aufgabe das Denken ist, sind mit dem (fast) gleichen Denkkakt beschäftigt, woraus sich die Gemeinschaft derselben ergibt. Diese Gemeinschaft befreit das Individuum aus seiner Einsamkeit. So ist es auch zu verstehen, dass Freud das Sprechen des Kranken mit dem behandelnden Psychoanalytiker als ein „Reinfeigen der Seele“ beschreibt.⁶⁴⁷ Durch das Sprechen wird das zuvor ungeteilte Wissen zu einem geteilten Wissen und das womöglich eingeschränkte Verständnis des Kranken von seinen seelischen Vorgängen wird durch die Nachfragen des Psychoanalytikers erweitert. Durch dieses erweiterte Verständnis wird die zuvor bestehende, scharfe Trennung der Instanzen zumindest in der Weise überwunden, dass man von einer „seelischen Einheit der Person“ sprechen kann, wie Freud es nennt.⁶⁴⁸ Diese seelische Einheit ist das Ziel der Psychoanalyse und somit als Zustand seelischer Gesundheit anzusehen. Die Einheit bedeutet allerdings nicht, dass ein Verlust an Instanzen vorliegt, sondern lediglich, dass es gelingt, ein harmonisches Miteinander der Instanzen zu ermöglichen und das größtmögliche Maß an psychischer Energie den bewusst ablaufenden Vorgängen des Ichs zuzuführen, indem diese Energie den unbewussten Vorgängen entzogen wird:

„Ihre [die Psychoanalyse] Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden.“⁶⁴⁹

Damit soll sich das Verhältnis der Instanzen zu einander ändern, sie selbst bleiben jedoch in jedem Fall bestehen, sind sie doch nach Freud für den seelischen Aufbau konstitutiv:

„Die topische Betrachtung fasst den seelischen Apparat als ein zusammengesetztes Instrument auf und sucht festzustellen, an welchen Stellen desselben sich die verschiedenen seelischen Vorgänge vollziehen. Nach unseren heutigen Einsichten gliedert sich der seelische Apparat in ein ‚Es‘, das der Träger der Triebregungen ist, in ein ‚Ich‘, das den oberflächlichsten durch den Einfluss der Außenwelt modifizierten

⁶⁴⁷ Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, S. 7.

⁶⁴⁸ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 473.

⁶⁴⁹ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 86.

Anteil des ‚Es‘ darstellt, und in ein ‚Über-Ich‘, das, aus dem ‚Es‘ hervorgegangen, das Ich beherrscht und die für den Menschen charakteristischen Triebhemmungen vertritt.“⁶⁵⁰

Diese drei psychischen Instanzen, Es, Ich und Über-Ich, die über bewusste, vorbewusste und unbewusste Inhalte verfügen können, machen damit die Seele aus und es hängt von ihrem Zusammenspiel sowie der vorhandenen Triebenergien ab, inwiefern es dem jeweiligen Menschen gelingt, einen seelischen Zustand zu erreichen, den er als so zufriedenstellend betrachten kann, dass er sich selbst als „gesund“, vielleicht sogar glücklich bezeichnen kann. Unterstützend wirken sowohl die (von Mitmenschen) erfahrene Liebe als auch das gesprochene Wort, durch das seelische Konflikte im Gespräch gemeinsam durchdacht und so einer Lösung zugeführt werden können.

Die Seele ist damit eine hoch komplexe Entität, die durch ihre Komplexität eine immense Störanfälligkeit aufweist. Gleichzeitig zeigt sie ein ebenso großes Potential zur Veränderung, sodass auch schwer wiegende Störungen überwunden werden können.

Eine bedeutende Rolle spielt in diesem Fall das Triebssystem, das im Folgenden beschrieben wird.

5.3.2 Das Triebssystem – auf dem Weg zur Erregungslosigkeit

Die Schwierigkeit, sich der Triblehre zuzuwenden und dabei zu verlässlichen Aussagen über das Wesen der Triebe zu gelangen, zeigt Freud in seiner Vorlesung über die Triblehre auf:

„Die Triblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit. Wir können in unserer Arbeit keinen Augenblick von ihnen absehen und sind dabei nie sicher, sie scharf zu sehen.“⁶⁵¹

Wie es dazu kommt, dass gerade die Triebe durch ein hohes Maß an „Unbestimmtheit“ zu charakterisieren sind, wird im Folgenden beschrieben. Freud definiert den Trieb zunächst sehr allgemein:

„Unter einem ‚Trieb‘ können wir zunächst nichts anderes verstehen als die psychische Repräsentanz einer kontinuierlich fließenden, innersomatischen Reizquelle, zum Unterschiede vom ‚Reiz‘, der durch vereinzelte und von außen kommende Erregungen

⁶⁵⁰ Freud, Sigmund: Psycho-Analysis, S. 302.

⁶⁵¹ Freud, Sigmund: XXXII. Vorlesung: Angst und Triebleben, S. 101.

hergestellt wird. Trieb ist so einer der Begriffe der Abgrenzung des Seelischen vom Körperlichen.“⁶⁵²

Das Triebssystem stellt damit eine der Verbindungen zwischen dem Körper und der Seele dar. Er ist durchaus mit dem „Reiz“ zu vergleichen, Freud nennt ihn beispielsweise einen „Reiz für das Psychische“, der „aus dem Inneren des Organismus selbst“ stammt und nicht aus der Außenwelt.“⁶⁵³

„Wenden wir uns nun von der biologischen Seite her der Betrachtung des Seelenlebens zu, so erscheint uns der „ T r i e b " als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist.“⁶⁵⁴

Der Trieb stammt nach Freud aus den Organen selbst, allerdings spezifiziert er nicht, um welche Organe es sich genau handelt:

„Was die Triebe voneinander unterscheidet und mit spezifischen Eigenschaften ausstattet, ist deren Beziehung zu ihren somatischen Quellen und ihren Zielen. Die Quelle des Triebes ist ein erregender Vorgang in einem Organ und das nächste Ziel des Triebes liegt in der Aufhebung dieses Organreizes.“⁶⁵⁵

Damit ist auch der Schmerz als ein „Pseudotrieb aufzufassen, der dazu dient, die weitere Organveränderung zu verhindern und somit die Unlust zu minimieren.“⁶⁵⁶ Das Ziel des Triebes ist unabhängig von seiner Art die „Aufhebung des Reizzustandes“.⁶⁵⁷ Erfahrbar wird der Trieb allerdings nur dadurch, dass er, wie Freud sagt, durch eine Vorstellung repräsentiert wird:

„Ein Trieb kann nie Objekt des Bewußtseins werden, nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert. Er kann aber auch im Unbewußten nicht anders als durch die Vorstellung repräsentiert sein. Würde der Trieb sich nicht an eine Vorstellung heften oder nicht als ein Affektzustand zum Vorschein kommen, so könnten wir nichts von ihm wissen.“⁶⁵⁸

Der Trieb wählt also eine Vorstellung, durch die seine Aufhebung erfolgen kann. Je nach dem, worauf der Trieb gerichtet ist, ist diese Aufhebung allerdings nicht ohne weiteres möglich.

⁶⁵² Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen über die Sexualtheorie, S. 67.

⁶⁵³ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 211f.

⁶⁵⁴ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 214.

⁶⁵⁵ Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen über die Sexualtheorie, S. 67.

⁶⁵⁶ Freud, Sigmund: Die Verdrängung, S. 249.

⁶⁵⁷ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 215.

⁶⁵⁸ Freud, Sigmund: Das Unbewusste, S. 275f.

Besteht das Triebziel beispielsweise darin, eine andere Person zu verletzen, um aufgestauten Aggressionen freien Lauf zu lassen, so verbieten zum Beispiel kulturell festgelegte Regelwerke ein solches Verhalten und erzwingen damit eine Veränderung des Triebes bzw. seines Zieles, denn dieser wird nicht ruhen, bis der Reizzustand aufgehoben ist. Die Flexibilität des Systems erlaubt es, dass genau dies möglich ist: Triebe und ihre Ziele können verschiedene Schicksale haben, z.B. können sie eine „Verkehrung ins Gegenteil“ oder aber eine „Wendung gegen die eigene Person“ erfahren, sie können ebenso verdrängt oder sublimiert werden.⁶⁵⁹ Das heißt, dass ein beispielsweise Schaulustiger sich zu einem Exhibitionisten entwickeln kann, wenn sein Trieb genau diese Verkehrung erfährt. Diese Verkehrung ist auch in Bezug auf soziale Beziehungen möglich: Ein Junge, der aufgrund des Ödipuskomplexes feindselige Regungen gegen den Vater entwickelt und dem es ferner nicht gelingt, diese Regungen durch eine Identifizierung mit dem Vater zu einem Abschluss zu bringen, mag die Regung auch derart umgestalten, so Freud, dass sich daraus eine homosexuelle Neigung ergibt.⁶⁶⁰ Man mag darüber geteilter Meinung sein, auf welche Art und Weise ein Mensch zu einer homosexuellen Neigung gelangt, unstrittig erscheint jedoch die an dem Beispiel deutlich werdende Flexibilität der Triebenergie, die sich auch an vielen anderen Beispielen zeigen lässt. In Bezug auf die „Wendung gegen die eigene Person“ kann dies auch heißen, dass ein z.B. gewalttätiger Mensch die Gewalt gegen sich selbst richten kann.

Gelingen jedoch beide Methoden der Triebumgestaltung nicht, so bleibt der Seele noch die Möglichkeit, unerträgliche Triebe zu verdrängen. Diese Verdrängung stellt dabei die für die psychische Gesundheit schlechteste Lösung dar, denn die Verdrängung entzieht dem Trieb seine Energie nicht, sondern verlagert lediglich die Wahrnehmung seines Triebzieles, sodass dieses fortan dem Unbewussten angehört und eben nicht mehr bewusst wahrgenommen werden kann. Damit weiß der Betroffene nicht mehr, was er sich eigentlich „gewünscht“ hatte und kann diesen Wunsch auch nicht einfach rekonstruieren. Da der Wunsch jedoch noch mit Energie besetzt ist, die nicht verloren geht, bis der Wunsch erfüllt ist,⁶⁶¹ muss diese Energie auf irgendeine Weise abgeführt werden und das geschieht meist über Symptomhandlungen, die assoziativ mit dem Wunsch verknüpft sind.⁶⁶² So ist es auch zu verstehen, dass die verdrängten Triebe ein Gefühl von Unlust erzeugen, wenn sie zu einem späteren Zeitpunkt doch noch Erfüllung finden sollten, obwohl sich normalerweise ein Gefühl der Lust einstellen sollte.⁶⁶³

⁶⁵⁹ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 219.

⁶⁶⁰ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 273.

⁶⁶¹ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 44.

⁶⁶² Freud, Sigmund: Die Verdrängung, S. 256.

⁶⁶³ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 7.

Die Verdrängung kann auch Gefühle verändern und sie in ihr Gegenteil verkehren: Liebevollen oder erotische Gefühle erfahren bei der Verdrängung eine Umbildung und werden fortan als Angst wahrgenommen.⁶⁶⁴ Die Auslebung der ursprünglich liebevollen Gefühle wird dadurch effektiv verhindert, da sie zum einen nicht mehr als solche wahrgenommen werden können und die Angst den Organismus zusätzlich in seiner Handlungsfähigkeit einschränkt. Die Verdrängung stellt damit eine große Gefahr für die seelische Gesundheit des Individuums dar, dass einen Großteil seiner psychischen Energie auf die Aufrechterhaltung der Verdrängung verwendet und so innerlich verarmt, weil es andere seelische Leistungen nicht mehr vollbringen kann. Daher sollte die Verdrängung möglichst nicht zu oft genutzt werden, um diese Verarmung ebenso wie das möglich Durchbrechen eines Triebes zu verhindern.

Eine bessere Alternative zur Veränderung eines Triebzieles stellt die Sublimierung dar, das heißt, dass die dem Trieb zur Verfügung stehende Energie von ihrem eigentlichen Ziel abgeleitet wird, was als „zielgehemmt“ bezeichnet wird,⁶⁶⁵ und somit anderen Handlungen zur Verfügung steht:

„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.“⁶⁶⁶

Desexualisierte Energie, die durch die Sublimierung gewonnen wurde, dient beispielsweise dem Aufbau von größeren Gemeinschaften bzw. sozialen Gruppen jeglicher Art sowie der intellektuellen Arbeit, die ohne ein hohes Energieaufkommen durch die Sublimierung nicht ermöglicht werden könnte.⁶⁶⁷ Dies setzt natürlich voraus, dass die Energie flexibel, das heißt verschiebbar ist, um Stauungen zu vermeiden.⁶⁶⁸ Das Ausmaß an Flexibilität, das die Triebe erreichen, wird auch daran deutlich, dass Triebobjekte bei psychisch Gesunden relativ unkompliziert gewechselt werden können. Das heißt, dass zum Beispiel nach dem Beenden einer Liebesbeziehung und dem Ablauf einer individuell unterschiedlich langen „Abschiedszeit“ die Triebenergie von dem ehemaligen Partner auf eine neue geliebte Person umgeleitet werden kann. Gelingt dies jedoch auf Dauer nicht, so wird von einer sogenannten „Fixierung“ gesprochen, die ebenfalls zu den psychischen Störungen zählt.⁶⁶⁹

⁶⁶⁴ Freud, Sigmund: Die Verdrängung, S. 258.

⁶⁶⁵ Freud, Sigmund: XXXII. Vorlesung: Angst und Triebleben, S. 103f.

⁶⁶⁶ Freud, Sigmund: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, S. 150.

⁶⁶⁷ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 274.

⁶⁶⁸ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 273.

⁶⁶⁹ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 215.

Insgesamt identifiziert Freud zwei Triebe, deren Gemeinsamkeit in ihrer sogenannten „konservativen Natur“ besteht:

„Ein Trieb wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes“⁶⁷⁰

Er ergänzt dazu:

„Auf dem Boden dieser Auffassung läßt sich für die Triebe die Charakteristik geben, sie seien der lebenden Substanz innewohnende Tendenzen zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, also historisch bedingt, konservativer Natur, und gleichsam gar Ausdruck einer Trägheit oder Elastizität des Organischen. Beide Triebarten, der Eros wie der Todestrieb, würden von der ersten Entstehung des Lebens an wirken und gegen einander arbeiten.“⁶⁷¹

Die Triebe existieren nach Freud also in Gegensatzpaaren,⁶⁷² die sich entweder dem Eros oder dem Thanatos zuordnen lassen und werden daher „Partialtriebe“ genannt.⁶⁷³ Beide Haupttriebe, ihre Eigenschaften und Zielsetzungen werden im Folgenden noch einmal genauer beschrieben. Zunächst bleibt festzuhalten, dass es sich um „Tendenzen“ handelt, die bestrebt sind, frühere Zustände wiederherzustellen, was Freud als „Trägheit“ oder „konservativen Charakter“ beschreibt. Daraus ergibt sich bereits, dass die Triebziele vermutlich nicht immer im Einklang mit den Anforderungen, die die Gesellschaft an das jeweilige Individuum stellt, stehen, wie auch Freud hervorhebt:

„Diese Triebregungen sind an sich weder gut noch böse. W i r klassifizieren sie und ihre Äußerungen in solcher Weise, je nach ihrer Beziehung zu den Bedürfnissen und Anforderungen der menschlichen Gemeinschaft. Zuzugeben ist, dass alle die Regungen, welche von der Gesellschaft als böse verpönt werden — nehmen wir als Vertretung derselben die eigensüchtigen und die grausamen — sich unter diesen primitiven befinden. Diese primitiven Regungen legen einen langen Entwicklungsweg zurück, bis sie zur Betätigung beim Erwachsenen zugelassen werden. Sie werden gehemmt, auf andere Ziele und Gebiete gelenkt, gehen Verschmelzungen miteinander ein, wechseln ihre Objekte, wenden sich zum Teil gegen die eigene Person. Reaktionsbildungen gegen gewisse Triebe täuschen die inhaltliche Verwandlung derselben vor, als ob aus Egoismus —

⁶⁷⁰ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 38.

⁶⁷¹ Freud, Sigmund: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, S. 233.

⁶⁷² Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, S. 46.

⁶⁷³ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 41f.

Altruismus, aus Grausamkeit — Mitleid geworden wäre. Diesen Reaktionsbildungen kommt zugute, dass manche Triebregungen fast von Anfang an in Gegensatzpaaren auftreten, ein sehr merkwürdiges und der populären Kenntnis fremdes Verhältnis, das man die ‚Gefühlsambivalenz‘ benannt hat.“⁶⁷⁴

In den Trieben und ihren Zielen bleibt daher die Beziehung des modernen Menschen zu seinen Jahrtausende zurück liegenden Urahnen für alle Zeit wach, sodass zumindest die Triebziele als ein Teil des phylogenetischen Gedächtnisses anzusehen sind, da sie sich in ihrer Reinform nicht verändert haben. Freud macht allerdings deutlich, dass sie aktuell nur noch dann Erfüllung finden, wenn sie einen langen Prozess der Umwandlung hinter sich haben und die ursprüngliche Wunschvorstellung kaum mehr zu erkennen ist. Er selbst beschreibt die Triebregungen als „das tiefste Wesen des Menschen“⁶⁷⁵ und zeigt mit dieser Formulierung bereits die Bedeutung der Triebe für die Fähigkeit dieses modernen Menschen, sich in der durch Kulturfortschritt geprägten Gesellschaft zurechtzufinden und trotz der Notwendigkeit der Triebumwandlung ein zufriedenstellendes Leben führen zu können. Dass diese Möglichkeit nicht automatisch jedem Menschen zukommt, macht Freud immer wieder deutlich. Er nennt die variierende Triebstärke als ein Kriterium dafür, ob ein Mensch innerhalb der Gesellschaft glücklich leben kann,⁶⁷⁶ sodass sich für ihn folgende Regel ergibt: „Alle, die edler sein wollen, als ihre Konstitution es ihnen gestattet, verfallen der Neurose.“⁶⁷⁷ Er ergänzt dazu, dass diejenigen Individuen, die den sozial geforderten Triebverzicht nicht leisten können, automatisch von der Gesellschaft als Verbrecher bzw. nicht gesellschaftsfähig gebrandmarkt und ausgeschlossen werden.⁶⁷⁸ Inwiefern diese Menschen dabei die Schuld für ihren gesellschaftlichen Status zugesprochen werden kann, lässt Freud offen, impliziert allerdings durch die zuvor getroffene Aussage, dass sich Neurosen ergeben, wenn Menschen bemüht sind, sich besser an gesellschaftliche Normen anzupassen („edler zu sein“), als es aufgrund ihrer Konstitution möglich ist, dass es sich zumindest nicht um die volle Schuld handeln kann, die dem betroffenen Individuum zukommt:

„Die Menschen, die heute geboren werden, bringen ein Stück Neigung (Disposition) zur Umwandlung der egoistischen in soziale Triebe als ererbte Organisation mit, die auf leichte Anstöße hin diese Umwandlung durchführt. Ein anderes Stück dieser Triebumwandlung muss im Leben selbst geleistet werden. In solcher Art steht der

⁶⁷⁴ Freud, Sigmund: Zeitgemäβes über Krieg und Tod, S. 332.

⁶⁷⁵ Freud, Sigmund: Zeitgemäβes über Krieg und Tod, S. 331.

⁶⁷⁶ Freud, Sigmund: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, S. 150.

⁶⁷⁷ Freud, Sigmund: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, S. 154.

⁶⁷⁸ Freud, Sigmund: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, S. 150.

einzelne Mensch nicht nur unter der Einwirkung seines gegenwärtigen Kulturmilieus, sondern unterliegt auch dem Einflüsse der Kulturgeschichte seiner Vorfahren.“⁶⁷⁹

Damit ist der Mensch nach Freud durch sein ihm angeborenes Triebssystem bereits in gewissem Maße determiniert; nicht alle Wege stehen ihm offen, wenn er den Erhalt seiner seelischen Gesundheit beachtet. Verlangt er sich selbst mehr ab als seine seelische Konstitution es ihm gestattet, so wird er an seinen innerseelischen Konflikten in der Form zugrunde gehen, dass ihn früher oder später die Lebensfreude verlassen wird.

Freud geht an dieser Stelle nicht darauf ein, was seine These soziologisch bedeutet. Er deutet nicht an, wie viele Menschen er für nicht gesellschaftsfähig hält und wie mit diesen Personen zu verfahren sei, wenn ihnen das Einhalten von gesellschaftlich festgelegten Regeln tatsächlich auf Dauer unmöglich sein sollte.

Im Folgenden werden nun die beiden Triebe, Eros und Thanatos, genauer in den Blick genommen.

Der Eros – auf dem Weg zur größeren Gemeinschaft

Nach Freud ist der Eros ein „Bestreben [...], das Organische zu immer größeren Einheiten zusammenzufassen.“⁶⁸⁰ Dies lässt sich am Beispiel der kulturellen Entwicklung des Menschen, am menschlichen Körper oder an der Beziehung eines Liebespaares zeigen: Im ersten Fall lässt sich feststellen, dass Menschen seit Anbeginn der Menschheit bestrebt sind, nicht allein, sondern in Gruppen zu leben und diese Gruppen nach Möglichkeit zu vergrößern. Für die immer größer werdenden Gruppen, die durch die voranschreitende Globalisierung immer mehr zu einer einzigen Gruppe vereinigt werden, mussten verbindliche Regeln etabliert werden, um ein friedliches Miteinander zu ermöglichen. Auch diese Regeln werden immer komplexer, um die Gemeinschaft als solche zu erhalten, da sie für die Menschen Vorteile bringt, wenn sie sich die überlebenssichernden Aufgaben und ihre Erkenntnisse miteinander teilen.

Ähnliches lässt sich in Bezug auf den menschlichen Körper feststellen, der selbst einen zusammengesetzten Organismus darstellt. Es sind hier vor allem die Keimzellen, in denen die Sexualtriebe des Eros wirken, indem sie durch die Verschmelzung mit einer anderen Keimzelle nicht nur widerstandsfähiger, sondern durch die Weitergabe an die nächste Generation auch potentiell unsterblich werden.⁶⁸¹ Auch hier bringt es Vorteile für die Zellen, wenn sie sich

⁶⁷⁹ Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, S. 333f.

⁶⁸⁰ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 45.

⁶⁸¹ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 42.

verbinden und zu einer neuen Zelle zusammenwachsen, sodass der Trieb auch hier seine Funktion erfüllt.

Das Beispiel des Liebespaares lässt sich im Prinzip analog zur menschlichen Gesellschaft erklären und stellt nur aus einem anderen Grund ein dennoch erwähnenswertes dar. Dies ist auf folgenden Umstand zurückzuführen: Im vorherigen Kapitel über das Triebssystem wurde der konservative Charakter beider Triebe hervorgehoben, das heißt beide Triebe streben nach einer Befriedigung, die sie einst hatten und nun entbehren müssen. Diese Befriedigung ist es, die alle Reize aufhebt und den Organismus der sogenannten Erregungslosigkeit zuführt. Nun ist dies in Bezug auf den Thanatos, wie gleich zu zeigen ist, leicht zu erklären, allerdings bereitet der konservative Charakter des Eros mehr Probleme, denn einen konservativen Charakter zu postulieren bedeutet, dass der Mensch einen Zustand absoluter Gemeinschaft kennt, den er vermisst und nach dem er mit dem Beginn seines Lebens strebt. Freud ist sehr bemüht, eine abschließende Erklärung zu finden, allerdings räumt er ein, dass er diese nicht beweisen kann und stattdessen einen Mythos (!) als mögliche Erklärung heranziehen musste. Er fand diesen Mythos nach eigenen Angaben bei Platon, der eine Art Schöpfungsgeschichte des Menschen verfasste:

„Da ließ sich Zeus bewegen, jeden Menschen in zwei Teile zu teilen, , wie man die Quitten zum Einmachen durchschneidet... Weil nun das ganze Wesen entzweigeschnitten war, trieb die Sehnsucht die beiden Hälften zusammen: sie umschlangen sich mit den Händen, verpflichteten sich ineinander im Verlangen, zusammenzuwachsen...“⁶⁸²

An anderer Stelle stellt er den Mythos noch einmal verkürzt dar:

„Der populären Theorie des Geschlechtstriebes entspricht am schönsten die poetische Fabel von der Teilung des Menschen in zwei Hälften — Mann und Weib —, die sich in der Liebe wieder zu vereinigen streben.“⁶⁸³

Nach Freud streben also Mann und Frau als kleinste menschliche Gemeinschaft zueinander, weil sie einst ein gemeinsames Wesen waren und diesen früheren Zustand wiederherzustellen bestrebt sind. Gemeinschaft ist in diesem Zusammenhang für Freud sowohl körperlich als auch seelisch bzw. geistig zu verstehen.

Er selbst ist sich nach eigenen Angaben nicht sicher, ob er den Mythos als Erklärung für den konservativen Charakter des Eros und seiner Partialtriebe akzeptieren kann:

⁶⁸² Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 62.

⁶⁸³ Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, S. 34.

„Richtiger: ich weiß nicht, wie weit ich an die [Mythen] glaube. Es scheint mir, daß das affektive Moment der Überzeugung hier gar nicht in Betracht zu kommen braucht. Man kann sich doch einem Gedankengang hingeben, ihn verfolgen, soweit er führt, nur aus wissenschaftlicher Neugierde oder, wenn man will, als advocatus diaboli, der sich darum doch nicht dem Teufel selbst verschreibt.“⁶⁸⁴

Der Umstand, dass er den Mythos zur Erklärung heranzieht und diese Überlegung nicht nur im informellen Gespräch mit einem Freund mitteilte, sondern in einer Schrift, die er zu publizieren beabsichtigte, gibt einen weiteren Hinweis darauf, dass Freud tatsächlich an ein Konglomerat an Erfahrungen der gesamten Menschheit, das jedem Menschen als unbewusstes Wissen zur Verfügung steht, geglaubt hat. In dieser Hinsicht bildet der Mensch für Freud in diesen Seelenbereichen die (gesamte?) Phylogenese ab, was die quasi schicksalshafte Verbundenheit der Menschen, der sie sich nicht entziehen können, betont. Dieses Abbilden der Phylogenese lässt sich auch in der Embryologie zeigen, denn auch hier durchläuft das heranwachsende Kind die unterschiedlichen Stadien der phylogenetischen Entwicklung bis es schließlich als Mensch zur Welt kommt. Körper und Seele teilen somit nach Freud die Eigenschaft, phylogenetische Spuren aufzuweisen.⁶⁸⁵

Der Eros selbst wirkt durch die Libido, die Freud wie folgt definiert:

„Libido ist ein Ausdruck aus der Affektivitätslehre. Wir heißen so die als quantitative Größe betrachtete – wenn auch derzeit nicht messbare – Energie solcher Triebe, welche mit all dem zu tun haben, was man als Liebe zusammenfassen kann.“⁶⁸⁶

Nach Freud erkennt man das Wirken der Libido an ihrem Charakter der „Selbstaufopferung [und dem] Streben nach Annäherung“ eines Menschen.⁶⁸⁷ Zunächst ist sie nur an den eigenen Körper geknüpft, aber später kann sie auch auf Objekte gerichtet werden, sodass nach Freud die Selbstliebe der Objektliebe vorausgeht und damit die Grundlage für die folgende Objektliebe darstellt.⁶⁸⁸ Die Libido ist, wie bereits dargelegt, sehr beweglich, das heißt sie kann auf verschiedene Objekte gerichtet werden und ist nur im krankhaften Fall der Fixierung an ein Objekt dauerhaft gebunden, ohne, dass dem Individuum eine Loslösung von dem Objekt gelingt, obwohl es sie anstrebt.⁶⁸⁹ Die Beweglichkeit der Libido ist sogar so groß, dass sie fast schon völlig zweckentfremdet werden kann. Nach Freud lässt sich dies vor allem an der

⁶⁸⁴ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 64.

⁶⁸⁵ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 38.

⁶⁸⁶ Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 98.

⁶⁸⁷ Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 98.

⁶⁸⁸ Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, S. 5.

⁶⁸⁹ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 73.

paulinischen Liebe zeigen: Nächstenliebe bedeute eben nicht, dass jeder Nächste auch sexuell geliebt werde, genauso sei auch nicht jeder Akt der Nächstenliebe auch körperlich zu verstehen. Stattdessen wird die ursprünglich sexuelle Energie, die sich auf körperliche (Sexualakt) und seelische Weise (Liebe (-sbeziehung)) gezeigt hätte, sublimiert und ermöglicht so den Kulturfortschritt, das Bilden von immer größeren Gemeinschaften, die affektiv (geistig) durch den Eros verbunden werden.⁶⁹⁰ Damit bleibt der Eros immer ein „verbindender“ Trieb. Die Art und Weise der Verbindung kann jedoch stark variieren und ist in ihrer derzeitigen Form von der ursprünglich vor allem körperlichen Triebbefriedigung weiter entfernt, als es für einige Individuen tragbar ist. Dass die beschriebene Sublimierung nämlich nicht jedem gleichermaßen gelingt, wurde bereits mit allen sich darauf ergebenden Konsequenzen erläutert. Das ist in Bezug auf den Thanatos nicht anders, der nun beschrieben wird.

Der Thanatos – auf dem Weg in die anorganische Welt

Der Thanatos ist der Todestrieb, dessen Ziel die Rückkehr in die anorganische Welt darstellt, während der Eros diese Rückkehr durch den Umweg über das Leben immer wieder hinauszögert:

„Das Ziel alles Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher da als das Lebende.“⁶⁹¹

Durch den Thanatos wird das Leben somit so früh wie möglich seinem Ende zugeführt. Er fasst daher alle aggressiven Partialtriebe, alle destruktiven Regungen des Individuums gegen sich selbst oder andere Personen / Dinge zusammen.

Es ist durch sein Triebziel, den Tod, nicht schwer, den konservativen Charakter auch dieses Triebes aufzuzeigen, wenn man annimmt, dass sich die anorganische vor der organischen Welt entwickelte und es somit eine Zeit gab, in der der Mensch zumindest nicht in seiner aktuellen Form, als Organismus mit Leib und Seele, existierte. Freud geht nicht darauf ein, dass natürlich auch die Möglichkeit besteht, dass es sich beim Thanatos um den zeitlich jüngeren Trieb handelt, wenn man davon ausgeht, dass die mythische Gemeinschaft des Liebespaares gegenüber dem Eintritt in das mit dem Tode endende Leben vorzeitig zu verorten ist.

⁶⁹⁰ Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 155f.

⁶⁹¹ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 40.

Zusammenfassung

Die Beschreibungen der Triebe sich also wie folgt zusammenfassen:

„Und nun scheiden sich uns die Triebe, an die wir glauben, in die zwei Gruppen der erotischen, die immer mehr lebende Substanz zu größeren Einheiten zusammenballen wollen, und der Todestriebe, die sich diesem Streben widersetzen und das Lebende in den anorganischen Zustand zurückführen. Aus dem Miteinander- und Gegeneinanderwirken der beiden gehen die Lebenserscheinungen hervor, denen der Tod ein Ende setzt.“⁶⁹²

Freud ergänzt dazu:

„Beide Triebe benehmen sich dabei im strengsten Sinne konservativ, indem sie die Wiederherstellung eines durch die Entstehung des Lebens gestörten Zustandes anstreben. Die Entstehung des Lebens wäre also die Ursache des Weiterlebens und gleichzeitig auch des Strebens nach dem Tode, das Leben selbst ein Kampf und Kompromiss zwischen diesen beiden Strebungen.“⁶⁹³

Der konservative Charakter der Triebe, die entweder nach Vereinigung oder Zerstörung streben, wird hier besonders hervorgehoben, sodass das Leben bzw. dessen Sinn und Zweck dualistisch zu verstehen ist. Der Einfluss der Triebe, an deren Strebungen Freud den Sinn des Lebens verortet, auf das menschliche Leben kann daher kaum überschätzt werden.

In Bezug auf die Triebenergien lässt sich sagen, dass diese sich verschieben lassen, allerdings sind dieser Verschiebung klare Grenzen gesetzt, die von Individuum zu Individuum unterschiedlich sind: Gelingt die Verschiebung nicht, so entwickelt sich aus den libidinösen Anteilen ein Symptom, während aggressive Anteile ein bleibendes Gefühl von Schuld hervorrufen.⁶⁹⁴ Beide Triebe können sich also als verhängnisvoll erweisen, wenn ihnen keine geeignete Möglichkeit zur Energieabfuhr zur Verfügung steht. Dennoch ist es nach Freud der Eros, auf dem die gesamte Hoffnung der Menschheit ruhen muss, wenn es darum geht, ihr Überleben zu sichern:

„Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. In diesem Bezug verdient vielleicht gerade die gegenwärtige Zeit ein besonderes Interesse. Die

⁶⁹² Freud, Sigmund: XXXII. Vorlesung: Angst und Triebleben, S. 114.

⁶⁹³ Freud, Sigmund: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, S. 269.

⁶⁹⁴ Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, S. 499.

Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung. Und nun ist zu erwarten, daß die andere der beiden ‚himmlischen Mächte‘, der ewige Eros, eine Anstrengung machen wird, um sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten. Aber wer kann den Erfolg und Ausgang voraussehen?“⁶⁹⁵

Freud beantwortet diese Frage nicht. Auch bleibt offen, wie sich seine Wortwahl („himmlische Mächte“, „unsterblicher Gegner“) erklären lässt. Obwohl er immer wieder betont, nicht religiös zu sein, wählt er gerade für die Triebe, die doch das Wesen des Menschen schlechthin ausmachen (s.o.), religiöses Vokabular. Dieser Frage wird zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal nachgegangen werden.

Im folgenden Abschnitt findet sich nun eine Schilderung der unterschiedlichen Bewusstseinsformen, wie sie bei Freud auftauchen.

5.3.3 Das (Vor-/Un-) Bewusste

In seinen Ausführungen über die menschliche Psyche identifiziert Freud drei verschiedene Bewusstseinsformen bzw. –stadien, denen er unterschiedliche Eigenschaften in Bezug auf ihr Verhältnis zu den Trieben und den Instanzen, Es, Ich und Über-Ich sowie ihr Verfügen über das Gedächtnis bzw. die Einsicht zuweist:

„Wir fanden ein wirksames Vorbewußtes, das ohne Schwierigkeit ins Bewußtsein übergeht, und ein wirksames Unbewußtes, das unbewußt bleibt und vom Bewußtsein abgeschnitten zu sein scheint.“⁶⁹⁶

Freud betont immer wieder, dass der Austausch zwischen dem Vorbewussten und dem Bewusstsein relativ leicht gelingt, während eine trennende Schranke den Übergang von unbewussten Inhalten ins Vorbewusste verhindert. Im Schlaf gelingt es allerdings dennoch umgearbeiteten unbewussten Wünschen, ins Bewusstsein vorzudringen, ohne, dass sie dabei vom Bewusstsein erkannt würden.⁶⁹⁷

Im Folgenden werden nun die unterschiedlichen Bewusstseinsstadien einzeln in den Blick genommen.

⁶⁹⁵ Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, S. 506.

⁶⁹⁶ Freud, Sigmund: Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse, S. 435.

⁶⁹⁷ Freud, Sigmund: Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse, S. 436f.

Das Bewusstsein

Das Bewusstsein beinhaltet all jene seelischen Vorgänge, die von dem Individuum wahrgenommen werden, ebenso wie die im Schlaf veränderten Inhalte des Unbewussten, die das Bewusstsein allerdings nicht als solche zu erkennen vermag. Seine Hauptaufgabe ist die Wahrnehmung, sodass es anatomisch gesehen an der „Oberfläche“ des seelischen Apparates zu verorten ist.⁶⁹⁸ Allerdings finden sich im Bewusstsein keine sogenannten „Erinnerungsspuren“, das heißt es verfügt nicht über die Funktion des Gedächtnisses. Dies kommt nur den dahinter liegenden Systemen, dem Vorbewussten und dem Unbewussten, zu.⁶⁹⁹ Da das Bewusstsein in der Lage ist, mit dem Vorbewussten zu kommunizieren und die Inhalte des Vorbewussten ins Bewusstsein zu ziehen, nutzt es auf diese Weise die Gedächtnisfunktion des Vorbewussten. Entwicklungshistorisch betrachtet ist das Bewusstsein nach Freud jünger als das Unbewusste und das Vorbewusste und wurde vor allem deshalb entwickelt, um dem Organismus den Kontakt mit der Realität zu ermöglichen.⁷⁰⁰ Seine Entwicklung ist also an die Entwicklung der Instanz des Ichs geknüpft, dessen Aufgabe es ebenfalls ist, die Realität wahrzunehmen, mit ihr zu kommunizieren und durch angemessene Reaktionen auf jene Realität den Organismus vor dem Tod zu retten. Energetisch wird das Ich zur Erfüllung dieser Aufgabe durch die Energie des Eros gespeist. Da das Bewusstsein dem Überleben des Menschen dienen soll, ist es in Bezug auf das Triebssystem eher dem Eros zuzuordnen, allerdings handelt es sich beim Bewusstsein nicht um eine Instanz, sondern lediglich um eine seelische Funktion der Wahrnehmung, die potentiell auch im Dienste des Todestriebes stehen könnte.

Freud stellt allgemein fest, dass die bewussten Seelenvorgänge oft in ihrer Bedeutung überschätzt werden. Weder finden durch sie die kompliziertesten noch die zahlenmäßig häufigsten Vorgänge statt:

„Wenn wir aus dieser Sachlage etwas entnehmen sollen, so ist es höchstens der Beweis, dass die kompliziertesten Denkleistungen ohne Mittun des Bewußtseins möglich sind, was wir ohnedies aus jeder Psychoanalyse eines Hysterischen oder einer Person mit Zwangsvorstellungen erfahren mussten.“⁷⁰¹

Diese relativ geringe Bedeutung des Bewusstseins lässt sich auf diverse Umstände zurückführen. Zum einen sind ihm die meisten psychischen Vorgänge nicht zugänglich, da es

⁶⁹⁸ Freud, Sigmund: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, S. 246.

⁶⁹⁹ Freud, Sigmund: Notiz über den „Wunderblock“, S. 4.

⁷⁰⁰ Freud, Sigmund: Notiz über den „Wunderblock“, S. 8.

⁷⁰¹ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 598.

sich beim Unbewussten um den deutlich umfangreicheren Seelenbereich handelt.⁷⁰² Ferner verfügt das Bewusstsein, wie erwähnt, nicht über ein Gedächtnis, sondern dient vor allem der Wahrnehmung und anschließenden Beurteilung von Eindrücken, um durch diesen Vorgang zum Handeln überleiten zu können. Dies soll allerdings nicht den Eindruck vermitteln, dass das Bewusstsein bedeutungslos wäre, das Gegenteil ist der Fall. Es ist das bewusste Durchdenken psychischer Vorgänge, das die seelische Gesundheit bewerkstelligt, wie Freud ausführte:

„Es ist nun verständlich, wieso die hier von uns dargelegte Methode der Psychotherapie heilend wirkt. Sie hebt die Wirksamkeit der ursprünglich nicht abreagierten Vorstellung dadurch auf, dass sie dem eingeklemmten Affekte derselben den Ablauf durch die Rede gestattet, und bringt sie zur assoziativen Korrektur, indem sie dieselbe ins normale Bewußtsein zieht.“⁷⁰³

Er ergänzt dazu:

„Unsere Therapie wirkt dadurch, dass sie Unbewußtes in Bewußtes verwandelt, und wirkt nur, insoweit sie in die Lage kommt, diese Verwandlung durchzusetzen.“⁷⁰⁴

Unbewusste Vorgänge können demnach ihre Energie abführen, sobald sie ins Bewusstsein gezogen werden können. Anders formuliert könnte man behaupten, dass eine größere Selbstkenntnis, die nun auch diesen unbewussten Inhalt umfasst, die seelische Gesundheit wiederherstellt. Es muss daher immer das Ziel der Psychoanalyse sein, unbewusste Inhalte dem Bewusstsein zugänglich zu machen, indem es vorbewusste Erinnerungen werden, die jederzeit bewusst gemacht werden können, wie im Folgenden zu zeigen ist.

Das Vorbewusste

Das sogenannte Vorbewusste ist ein an das Bewusstsein angeschlossenes System, in dem sich dauerhafte Erinnerungsspuren befinden, sodass das Vorbewusste die Sinneseindrücke und Gedanken bzw. Urteile des Bewusstseins abspeichert und als dessen Gedächtnis fungiert.⁷⁰⁵ Diese Eindrücke usw. sind damit nicht permanent im Denken des Menschen vorhanden, sondern lediglich abgespeichert mit dem Potential, dass diese Inhalte wieder bewusst gemacht werden können.⁷⁰⁶ Neben diesen Inhalten stammt die Zeitvorstellung aus dem Vorbewussten,

⁷⁰² Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 151.

⁷⁰³ Freud, Sigmund: Studien über Hysterie, S. 97.

⁷⁰⁴ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 290.

⁷⁰⁵ Freud, Sigmund: Das Unbewusste, S. 288.

⁷⁰⁶ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 619f.

als ein Kriterium zur Orientierung in einer sich immer weiter entwickelnden Umwelt.⁷⁰⁷ Das Vorbewusste ist damit kein neutral aufnehmendes System, sondern ist zur Auswahl und Strukturierung fähig. Dies hängt mit dem Umstand zusammen, dass der Schutz vor einem Reizüberschuss für die menschliche Seele wichtiger ist als die Reizaufnahme.⁷⁰⁸ Es muss daher eine Auswahl des Wahrgenommenen und in der Folge Abgespeicherten erfolgen. Dieses Abgespeicherte wird in Bildern im Vorbewussten aufbewahrt und benötigt eine an das Bild gekoppelte Wortvorstellung,⁷⁰⁹ um wieder bewusst zu werden:

„Diese Wortvorstellungen sind Erinnerungsreste, sie waren einmal Wahrnehmungen und können wie alle Erinnerungsreste wieder bewußt werden. Ehe wir noch weiter von ihrer Natur handeln, dämmert uns wie eine neue Einsicht auf: bewußt werden kann nur das, was schon einmal bewußte Wahrnehmung war, und was außer Gefühlen von innen her bewußt werden will, muß versuchen, sich in äußere Wahrnehmungen umzusetzen. Dies wird mittels der Erinnerungsspuren möglich.“⁷¹⁰

Bewusste Inhalte sind also nur solche, die entweder von außen wahrgenommen wurden oder Inhalte, die sich an jene wahrgenommenen „Erinnerungsreste“ heften können und somit in das bewusste System vordringen. Dabei benötigt der Vorgang des Bewusstwerdens erneut das „Wort“, um eine Erinnerung zu ermöglichen. Vorsprachliche Inhalte, Bilder sind als älterer Ausdruck des Menschen auch in dessen Träumen zu finden,⁷¹¹ werden somit mit Begriffen der Sprache assoziativ verknüpft und können erinnert werden, sobald der entsprechende Begriff genannt wird. Sicherlich führt auch die Ähnlichkeit einer neuen Situation, die der zu erinnernden in einigen entscheidenden Punkten ähnelt, zur Erinnerung. Die Erinnerung über das Wort ist jedoch als sicherer und eindeutiger zu beschreiben.

Erneut ist es also das Wort, dem eine große Bedeutung in Bezug auf die seelischen Vorgänge zukommt. Das Vorbewusste ist dabei ein hoch komplexes System, das „selbst feine und schwierige intellektuelle Arbeit“ zu leisten vermag.⁷¹² Dadurch lässt sich der Umstand erklären, dass sich Antworten auf sehr komplizierte Fragestellungen manchmal wie aus dem Nichts ergeben, obwohl der Betroffene sich sicher ist, gar nicht an die Fragestellung gedacht zu haben. Vorbewusst ist diese jedoch nach einem vorgeschalteten bewussten Durchdenken weiter bearbeitet und einer Lösung zugeführt worden.

⁷⁰⁷ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 28.

⁷⁰⁸ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 27.

⁷⁰⁹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 241f.

⁷¹⁰ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 247.

⁷¹¹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 248.

⁷¹² Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 254.

Ferner ist das Vorbewusste mit der Abwehr unbewusster und verdrängter Inhalte betraut. So kann es geschehen, dass die in das Vorbewusste vordringenden Inhalte zwar abgewehrt werden, ihre Energie sich aber dennoch entladen kann. Es handelt sich dann um Wünsche, die mit dem Eros bzw. einem seiner Partialtriebe verbunden sind und daher libidinöse Energie enthalten. Diese Energie erfährt an der Grenze zum Vorbewussten eine Umwandlung und wird im Bewusstsein als Angst wahrgenommen. Geschieht dieser Vorgang mit zu großer Intensität und Häufigkeit, so kann sich daraus eine Angsthysterie mit schwer wiegenden Folgen für das Individuum entwickeln.⁷¹³

Das Vorbewusste ist also ein System, das aus der Wahrnehmung stammende Inhalte speichert, intellektuelle Arbeiten erledigen kann und für die Abwehr unbewusster bzw. verdrängter Wünsche zuständig ist und sich somit zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten befindet. Letzteres wird nun genauer in den Blick genommen.

Das Unbewusste

„Das Unbewusste ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt, und uns durch die Daten des Bewusstseins ebenso unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane.“⁷¹⁴

Das Unbewusste lässt sich einerseits als das vermutlich umfangreichste, aber auch das unzugänglichste und somit unbekannteste psychische System beschreiben, das Freud selbst als das „reale Psychische“ charakterisiert. Seine Inhalte sind nicht bewusstseinsfähig, wenn sie nicht eine umfangreiche Umbildung, wie es im Traum der Fall ist, unterlaufen haben.⁷¹⁵ Das lässt vermuten, dass sie sich auch einer Bewertung durch den Betrachter entziehen würden, was jedoch nicht der Fall ist. Das Unbewusste ist für Freud keine zwar unbekannte, aber dennoch neutrale oder vielleicht sogar positiv zu betrachtende „Schatzkammer“. Er sieht das Unbewusste vor allem als einen Ort der Angst, eine Art Hölle der menschlichen Seele an:

„Die Achtung aber, mit der dem Traum bei den alten Völkern begegnet wurde, ist eine auf richtige psychologische Ahnung gegründete Huldigung vor dem Ungebändigten und

⁷¹³ Freud, Sigmund: Das Unbewusste, S. 8.

⁷¹⁴ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 617f.

⁷¹⁵ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 619f.

Unzerstörbaren in der Menschenseele, dem Dämonischen, welches den Traumwunsch hergibt und das wir in unserem Unbewußten wiederfinden.“⁷¹⁶

Innerhalb der menschlichen Seele verortet Freud also das „Dämonische“, das er dem Unbewussten zuordnet und das er zwar nicht im Wachzustand, aber doch im Traum zumindest in Teilen erkennen und analysieren kann: „Die Traumdeutung aber ist die Via regia zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben.“⁷¹⁷ In den Träumen eröffnet sich ein Zugang zu diesem System, in dem die Dämonen wohnen. Das gilt für psychisch Gesunde wie Kranke gleichermaßen, sodass, wie erneut zu betonen ist, die Begriffe „gesund“ und „krank“ nur eine Gradwanderung beschreiben und gerade keine eindeutige Grenze aufweisen.⁷¹⁸ Im Traum wird somit ein entstellter Wunsch des Unbewussten wiedergegeben, da die psychische Instanz, die im Wachzustand den Widerstand gegen jene Wünsche aufrecht erhält, weniger aktiv ist und somit den entstellten Wünschen den Weg ins Bewusstsein eröffnet,⁷¹⁹ indem sie sie zunächst das Vorbewusste passieren lässt.⁷²⁰

Im Wachzustand lassen sich unbewusste Inhalte nur dann wahrnehmen, wenn ihre Energien Abfuhr in einem Symptom finden, das die eigentliche Wunscherfüllung ersetzt, indem es sich assoziativ an diese knüpft, denn so

„[...] gipfelt die Theorie aller psychoneurotischen Symptome in dem einen Satz, daß auch sie als Wunscherfüllungen des Unbewußten aufgefasst werden müßen.“⁷²¹

Die Wünsche sind damit jedoch nicht verschwunden, sondern nur kurzfristig ihrer Energie beraubt, mit der sie wieder besetzt werden können, da gilt: „Im Unbewußten ist nichts zu Ende zu bringen, ist nichts vergangen oder vergessen.“⁷²² Ein Hysteriker, der an den Symptomen eines oder mehrerer verdrängter Wünsche leidet, wird immer dann an einem hysterischen Anfall leiden, wenn jene Wünsche wieder genug Energie gesammelt haben, dass eine Entladung im Anfall unvermeidlich ist.

Unbewusste Vorgänge definiert Freud wie folgt:

„Wir nennen unbewußt einen psychischen Vorgang, dessen Existenz wir annehmen müßen, etwa weil wir ihn aus seinen Wirkungen erschließen, von dem wir aber nichts wissen. Wir haben dann zu ihm dieselbe Beziehung wie zu einem psychischen Vorgang

⁷¹⁶ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 619.

⁷¹⁷ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 613.

⁷¹⁸ Freud, Sigmund: Die Freudsche psychoanalytische Methode, S. 8.

⁷¹⁹ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 313f.

⁷²⁰ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 546.

⁷²¹ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 574.

⁷²² Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 583.

bei einem anderen Menschen, nur dass er eben einer unserer eigenen ist. Wenn wir noch korrekter sein wollen, werden wir den Satz dahin modifizieren, daß wir einen Vorgang unbewußt heißen, wenn wir annehmen müssen, er sei derzeit aktiviert, obwohl wir derzeit nichts von ihm wissen.“⁷²³

Dazu ergänzt Freud:

„Eine unbewußte Vorstellung ist dann eine solche, die wir nicht bemerken, deren Existenz wir aber trotzdem auf Grund anderweitiger Anzeichen und Beweise zuzugeben bereit sind.“⁷²⁴

Der Vorgang selbst lässt sich demnach nur durch die durch ihn verursachten Symptome erkennen, sodass das Unbewusste eines Menschen ihm wie eine zweite Person gegenüber tritt und durch die in ihm enthaltenen, verbotenen Wünsche nicht grundlos als Ort der Dämonen bezeichnet werden kann. Diese recht negative Sicht auf das Unbewusste wird von Freud vor allem auf den Umstand zurückgeführt, dass im Unbewussten der Urmensch am Leben erhalten wird. Dieser tritt durch den kulturellen Fortschritt nur noch in Extremsituationen in Erscheinung, so zum Beispiel im Krieg, während dem nahezu alle Regeln des menschlichen Miteinanders ihre Gültigkeit verlieren und rücksichtslos Gewalt an anderen Menschen ausgeübt wird.⁷²⁵ Während Zeiten des Friedens verschwindet die Aktivität des „Urmenschen“ jedoch nicht, sondern äußert sich lediglich in Form von zahlreichen Todeswünschen gegen andere Menschen, die nicht bewusst werden, allerdings zu einem bewusst wahrzunehmenden Schuldbewusstsein führen.⁷²⁶ Der Mensch weiß nichts von diesen Todeswünschen und kann sich das auftretende Schuldgefühl nicht erklären. Dies wird noch um ein Vielfaches verstärkt, wenn eine der Personen, gegen die ein Todeswunsch im Unbewussten bestand, tatsächlich in der Folge dieses Wunsches stirbt, auch wenn nach objektivem Betrachten eine Mitschuld desjenigen, der den Todeswunsch hegte, als ausgeschlossen gelten muss. Das gilt vor allem für nahestehende Personen wie beispielsweise die Eltern oder Geschwister, bei denen die meisten Menschen nicht davon ausgehen, dass sie selbst gegen ihre eigene Familie Todeswünsche haben könnten. Genau dies ist aber immer dann der Fall, wenn das jeweilige Familienmitglied sich als störend in Bezug auf die Erfüllung eines Wunsches zeigt. Das kann schon sehr geringe Wünsche betreffen, durch deren Nichterfüllung das Es den Verursacher der Nichterfüllung loswerden möchte. Es wünscht in diesem Augenblick dessen Tod. Dieser Todeswunsch ist dem

⁷²³ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 77.

⁷²⁴ Freud, Sigmund: Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse, S. 431.

⁷²⁵ Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, S. 354.

⁷²⁶ Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, S. 351.

Menschen aber nicht bewusst geworden und darin liegt die Problematik. Jene ist so zu erklären, dass Schuldgefühle, die aus unbewussten Quellen stammen, oft die größte Wirkung erzielen und dem Menschen unerträgliche Qualen zufügen können, weil sie nicht mehr vom Ich logisch durchdacht werden können.⁷²⁷

Seelische Qualen können sich auch aus dem Umstand ergeben, dass das Unbewusste über Energien verfügt, die an der Grenze zum Vorbewussten in Angst umgewandelt werden.⁷²⁸ Auch diese Angst stammt aus für den Menschen unbekanntem Quellen und kann somit weder erklärt noch relativiert werden. Eine Verarbeitung und Überwindung der Angst, genauso wie des Schuldgefühls, ist somit nicht möglich, da sie bzw. ihr Auslöser sich der bewussten Wahrnehmung entzieht.⁷²⁹

Das Unbewusste verfügt demnach über ein enormes Potential für das Auslösen seelischer Leiden, das so wenig als der eigenen Person zugehörig empfunden wird, dass das Unbewusste oft als zweite Person im eigenen Selbst empfunden wird.⁷³⁰ Dass dies durchaus als Dämon wahrgenommen werden kann, wie Freud es beschreibt, verwundert nicht. Zudem unterscheidet sich dieses „zweite Selbst“ ganz entscheidend von dem bewussten Selbst des Menschen: Das Unbewusste verfügt nicht über Vernunft und Kritik, es kann beispielsweise seinen eigenen Tod nicht denken und hält sich für ebenso unsterblich wie die Wünsche, die es in sich trägt.⁷³¹ Freud deutet dies wie folgt: „Es wird uns so bekräftigt, dass das Unbewusste des Seelenlebens das Infantile ist.“⁷³² Das Unbewusste, das somit den kindlichen Urmenschen in sich trägt bzw. durch ihn definiert wird, ist dem bewussten Selbst, das im Sinne des Kulturfortschrittes erzogen wurde, fremd. In ihm findet sich zudem keine Zeitvorstellung, die lediglich dem Bewusstsein und dem Vorbewussten zukommt und der Orientierung des Individuums durch die Klassifizierung seiner Eindrücke dient.⁷³³ Dies lässt sich auch bei kleinen Kindern beobachten, denen es meist schwer fällt, Zeitabstände einzuschätzen und auf die Erfüllung ihrer Wünsche zu warten, was darauf zurückgeführt werden kann, dass die fehlende Zeitvorstellung den Umstand begründet, dass sie noch nicht über ausreichend Geduld verfügen.

Ebenso wie die Zeitvorstellung fehlt zudem die Realitätsprüfung;⁷³⁴ das Unbewusste herrscht im Es vor und verfügt nicht über einen Kontakt zur Außenwelt, sondern kommuniziert lediglich

⁷²⁷ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 254.

⁷²⁸ Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, S. 36.

⁷²⁹ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 425.

⁷³⁰ Freud, Sigmund: Das Unbewusste, S. 268.

⁷³¹ Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, S. 350.

⁷³² Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 215.

⁷³³ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 28.

⁷³⁴ Freud, Sigmund: Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, S. 237.

mit dem Vorbewussten.⁷³⁵ Dadurch kann das Unbewusste die Anforderungen der Realität auch nicht „bedenken“, sondern folgt allein den Regeln des Lustprinzips, sodass sein Ziel die möglichst schnelle Befriedigung all seiner Wünsche ist.⁷³⁶ Die fehlende Vernunft im Unbewussten ist ein Hauptgrund für seine „Ichfremdheit“ und die Weigerung eben jenes Ichs, das Unbewusste als solches wahrzunehmen:

„Der Dünkel des Bewußtseins, der zum Beispiel den Traum so geringschätzig verwirft, gehört zu den stärksten Schutzeinrichtungen, die in uns ganz allgemein gegen das Durchdringen der unbewußten Komplexe vorgesehen sind, und darum ist es so schwierig, die Menschen zur Überzeugung von der Realität des Unbewußten zu bringen und sie Neues kennen zu lehren, was ihrer bewußten Kenntnis widerspricht.“⁷³⁷

Neben all diesen negativen Eigenschaften des Unbewussten ist es aber besonders ein Aspekt des Unbewussten, der für das menschliche Leben von unschätzbarem Wert ist: die Fantasie. Die Fantasie entlehnt ihre Energie ebenso aus dem Unbewussten und ist durch die unbewussten, vor allem phylogenetisch identischen, großen Wünsche beeinflusst.⁷³⁸ Das wiederum bedeutet, dass die großartigsten Werke der Literatur, aber auch der Musik und der Kunst, oftmals einen Ausdruck unbewusster Wünsche darstellen. Diese Wünsche werden umgebildet, bevor sie dem Bewusstsein zugänglich werden. Das kann dazu führen, dass sich zum Beispiel „Gegensätze in den Ausdrucksweisen des Unbewussten“ finden, wie Freud am wiederkehrenden Auftreten von drei Frauen in Dramen, Märchen etc. erläutert:⁷³⁹ Es ist in diesen Geschichten meist der Fall, dass sich eine der drei Frauen als die schönste und liebenswerteste herausstellt. Sie ist diejenige, die für die ebenfalls auftretenden heiratsfähigen jungen Männer die erstrebenswerteste Partie darstellt, was darauf zurückzuführen ist, dass sie als eine Art Liebesgöttin präsentiert wird. Bei genauerem Hinsehen fallen jedoch Attribute an ihr auf, die an einer Liebesgöttin seltsam anmuten, sie wird meist als blass und stumm beschrieben. Das Leben bzw. die Liebe lässt sich nur schwer mit diesen Adjektiven zutreffend beschreiben, wohl aber der Tod.⁷⁴⁰ Hinter der stummen, blassen Dame verbirgt sich nach Freud eine durch den Thanatos mit Energie besetzte Todesvorstellung aus dem Unbewussten. Das Bewusstsein, das vor allem an das Ich geknüpft ist, welches im Dienste des Überlebens des Organismus handelt, kann diesen Todeswunsch als solchen nicht akzeptieren und verkehrt den Wunsch schließlich in sein Gegenteil. So

⁷³⁵ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 85.

⁷³⁶ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 215.

⁷³⁷ Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, S. 40.

⁷³⁸ Freud, Sigmund: Das Unbewusste, S. 290.

⁷³⁹ Freud, Sigmund: Das Motiv der Kästchenwahl, S. 33.

⁷⁴⁰ Freud, Sigmund: Das Motiv der Kästchenwahl, S. 28f.

identifiziert Freud die vermeintliche Liebesgöttin als Atropos die Uerbittliche, die Todesgöttin.⁷⁴¹ Diese tritt beispielsweise als Cordelia in Shakespeares „King Lear“ auf. Cordelias Name ist als Anagramm (ideal cor) ein klarer Hinweis auf die Liebesgöttin, ihre blasse, zurückhaltende Natur ebenso wie ihr eigener Tod im Stück weisen sie jedoch als Todesgöttin aus.⁷⁴² Ähnliche Beispiele lassen sich in diversen anderen literarischen Werken ebenso entdecken und sind nach Freud die Ursache für die bleibende Aktualität und Beliebtheit dieser Werke, da sie einen unbewussten Wunsch darstellen und dem Leser somit das fantasievolle Erleben der Wunscherfüllung ermöglichen. Dabei gelingt es den Autoren, den Wunsch einerseits vor dem Bewusstsein zu verschleiern, um seine Verdrängung zu verhindern, und andererseits genug Assoziationen zu liefern, die es dem Unbewussten des Lesers ermöglichen, den ursprünglichen Wunsch noch immer identifizieren zu können. Gelingt diese Gradwanderung, so hat das Werk gute Aussichten, sich bleibender Beliebtheit zu erfreuen, da sich die „großen Wünsche“ des Unbewussten nicht verändern, sondern phylogenetisch weitergegeben werden und damit, so Freud, keiner Veränderung unterworfen sind. Das Unbewusste zeigt seine Wirkung somit viel häufiger als erwartet, wenn man davon ausgeht, dass seine Inhalte nicht einfach ins Bewusstsein vordringen können.

Abschließend weist Freud auf eine weitere, besondere Wirkung des Unbewussten hin. So zeigt es sich oft in Menschenmassen, denen eine Führungsperson bzw. -elite vorsteht. Die „Masse“ verhält sich dabei, wie Freud sagt, oft wie das Unbewusste selbst, sie ist „impulsiv, wandelbar und reizbar“, zudem „außerordentlich beeinflussbar und leichtgläubig, sie ist kritiklos [...]“.⁷⁴³ Interessanterweise gelingt es unbewussten Inhalten offenbar besser, sich den Widerständen des Bewusstseins zu entziehen und somit „durchzubrechen“, wenn sich ihre Energien in der Masse verbinden und die individuelle, seelische Leitung an eine externe Führungspersönlichkeit abgegeben wird, die von diesem Zeitpunkt an die Verantwortung für die ihr unterworfenen Masse und deren Handlungen trägt, ganz gleich, ob sie jene wahrzunehmen gedenkt oder nicht. Es ist die älteste psychische Instanz, das Es, die im Unbewussten vorherrscht und im Folgenden in den Blick genommen wird.

⁷⁴¹ Freud, Sigmund: Das Motiv der Kästchenwahl, S. 31.

⁷⁴² Freud, Sigmund: Das Motiv der Kästchenwahl, S. 36.

⁷⁴³ Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 82

5.3.4 Ein Mensch – drei Instanzen

Die psychische Persönlichkeit des Menschen setzt sich nach Freud aus drei Instanzen zusammen. Dabei handelt es sich um das Es, das Ich und das Über-Ich:

„Über-Ich, Ich und Es sind nun die drei Reiche, Gebiete, Provinzen, in die wir den Seelenapparat der Person zerlegen, mit deren gegenseitigen Beziehungen wir uns im Weiteren beschäftigen wollen.“⁷⁴⁴

Sie lassen sich grob den verschiedenen Bewusstseinsformen zuordnen und verfügen über unterschiedliche Beziehungen zu den Trieben bzw. deren Energien. Zudem beschreibt Freud die innerpsychische Triade des Menschen als sehr konflikthanfällig und damit meist unfähig, einen Gesamtwillen aufzubringen. Konflikte innerhalb des Instanzenmodells sind daher als normal zu bezeichnen, ihre Intensität scheidet jedoch den psychisch Gesunden vom Kranken. Im Folgenden werden die Instanzen nun einzeln beschrieben, um in einer abschließenden Zusammenfassung eine Darstellung der innerpsychischen Triade anhand der Verhältnisse der Instanzen zueinander zu ermöglichen. Für die Instanzen gilt dabei, dass keine vollständige Trennung derselben vorliegt, obwohl die Darstellung in einzelnen Kapiteln dies suggerieren mag, sondern, dass sie in einander übergehen und eng verbunden agieren. Zur besseren Beschreibung ist eine künstliche Trennung allerdings unvermeidlich, um sich den Instanzen sprachlich annähern zu können.

Es

Das Es ist als älteste psychische Instanz zu beschreiben,⁷⁴⁵ der aufgrund seiner Eigenschaften der personale Charakter wohl am meisten abgeht:

„Dies unpersönliche Fürwort scheint besonders geeignet, den Hauptcharakter dieser Seelenprovinz, ihre Ichfremdheit, auszudrücken.“⁷⁴⁶

Durch diese „Ichfremdheit“ ist es schwierig, diese Instanz genauer zu definieren, wie Freud erläutert:

„Sie erwarten nicht, daß ich Ihnen vom Es außer dem neuen Namen viel Neues mitzuteilen habe. Es ist der dunkle, unzugängliche Teil unserer Persönlichkeit; das

⁷⁴⁴ XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 79.

⁷⁴⁵ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 67.

⁷⁴⁶ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 79.

wenige, was wir von ihm wissen, haben wir durch das Studium der Traumarbeit und der neurotischen Symptombildung erfahren und das meiste davon hat negativen Charakter, läßt sich nur als Gegensatz zum Ich beschreiben.“⁷⁴⁷

Der unpersönliche Charakter des Es zeigt, wie schon erwähnt, die Verbindung des Es zum Unbewussten, in dem es vorherrschend ist. Wie sehr es sich vom Ich unterscheidet, macht Freud anschaulich deutlich:

„Wir stellen uns vor, es sei am Ende gegen das Somatische offen, nehme da die Triebbedürfnisse in sich auf, die in ihm ihren psychischen Ausdruck finden, wir können aber nicht sagen, in welchem Substrat. Von den Trieben her erfüllt es sich mit Energie, aber es hat keine Organisation, bringt keinen Gesamtwillen auf, nur das Bestreben, den Triebbedürfnissen unter Einhaltung des Lustprinzips Befriedigung zu schaffen. Für die Vorgänge im Es gelten die logischen Denkgesetze nicht, vor allem nicht der Satz des Widerspruchs. Gegensätzliche Regungen bestehen nebeneinander, ohne einander aufzuheben oder sich voneinander abzuziehen, höchstens, daß sie unter dem herrschenden ökonomischen Zwang zur Abfuhr der Energie zu Kompromissbildungen zusammentreten. Es gibt im Es nichts, was man der Negation gleichstellen könnte, auch nimmt man mit Überraschung die Ausnahme von dem Satz der Philosophen wahr, dass Raum und Zeit notwendige Formen unserer seelischen Akte seien. Im Es findet sich nichts, was der Zeitvorstellung entspricht, keine Anerkennung eines zeitlichen Ablaufs und, was höchst merkwürdig ist und seiner Würdigung im philosophischen Denken wartet, keine Veränderung des seelischen Vorgangs durch den Zeitablauf. Wunschregungen, die das Es nie überschritten haben, aber auch Eindrücke, die durch Verdrängung ins Es versenkt worden sind, sind virtuell unsterblich, verhalten sich nach Dezennien, als ob sie neu vorgefallen wären.“⁷⁴⁸

Das Es stellt damit die Schnittstelle zwischen Psyche und Körper dar, da es „gegen das Somatische offen ist“ und seine Energie aus den Trieben bezieht. Durch die fehlende Organisation ist es zudem nicht in der Lage, einen Gesamtwillen aufzubringen und auch die Zeitvorstellung, die der besseren Organisation der Wahrnehmungen dient, ist nicht vorhanden. Im Es kämpfen beide Triebe ungehindert mit einander um die Befriedigung ihrer Bedürfnisse.⁷⁴⁹ Das Es kann aufgrund seiner fehlenden Organisation auch keine Angst empfinden und ist daher nicht in der Lage, sich vor möglichen, aus der Außenwelt stammenden

⁷⁴⁷ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 80.

⁷⁴⁸ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 80.

⁷⁴⁹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 289.

Angriffen zu schützen. Es ist daher auf das Ich angewiesen, was später noch genauer erläutert wird.⁷⁵⁰

Dazu erschwert das verwirrende Nebeneinander von gegensätzlichen Regungen, die ohne einen logischen Bezug gleichzeitig bestehen, ein Verstehen des Es als solches. Ähnlich der Welt des Kindes, in die sich der erwachsene Mensch zum Teil nur schwer noch hineinzudenken vermag, ist ihm das Es fremd. Durch seinen Einfluss, seine hohe Triebenergie und die daran angebundnen unsterblichen Wünsche, stellt es, anders als die zwar unzugängliche, aber als friedlich empfundene Kinderwelt, eine Art drohenden Abgrund dar, in den das psychische Selbst, das Ich, zu versinken droht. Das Es kann daher nicht ignoriert werden, stattdessen muss es dem Ich immer wieder unterworfen werden, um die psychische Gesundheit, das heißt, die Handlungsfähigkeit und Zufriedenheit des als „Selbst“ empfundenen Ichs zu erhalten.

Das ist nötig, da das Es keine Moral und somit weder „Gut“ noch „Böse“ kennt.⁷⁵¹ Es ist hingegen der Hort der „ungezähmten Leidenschaften“,⁷⁵² da sich zudem alle verdrängten Inhalte im Es befinden. Diese Vorstellungen verbleiben dauerhaft im Es und werden erst dann nicht mehr wahrgenommen, wenn ihre Energie vollständig abgeführt wurde. Ist diese Abfuhr nur über ein Symptom möglich, so verbleibt der Wunsch im Es und wird immer wieder neu mit Energie aufgeladen, die sich dann in einem symptomatischen Ausbruch zu entladen vermag.⁷⁵³

Da das Es nicht fähig ist, mit der Außenwelt zu kommunizieren, wurde ein Teil des Es als Ich ausdifferenziert und übernahm die Aufgabe der Kommunikation mit der Außenwelt. Nur durch das Ich ist also ein Kontakt mit der das Leben des Es bedrohenden Außenwelt überhaupt möglich.⁷⁵⁴ Das Ich nutzt die dem Es entlehnte Energie, um dieses vor Misserfolgen im Kontakt mit der Außenwelt zu schützen.⁷⁵⁵ Dazu muss das Ich das Es zu dessen eigener Sicherheit kontrollieren und darf die unliebsamen und nach Erfüllung strebenden Wünsche des Es nicht ins Bewusstsein gelangen lassen. Diese Einschränkung des Es beschränkt sich allerdings, wie bereits erläutert, auf den Wachzustand des Menschen. Im Schlaf ist das Es hingegen relativ frei und es gelingt ihm, seinen Leidenschaften nahezu ungehindert nachzugehen.⁷⁵⁶ Dabei ist es eigentlich das Es, das die größere Seelenprovinz darstellt, die jedoch ohne das Ich nicht überlebensfähig wäre:

⁷⁵⁰ Freud, Sigmund: Hemmung, Symptom und Angst, S. 171.

⁷⁵¹ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 81.

⁷⁵² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 83.

⁷⁵³ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 84.

⁷⁵⁴ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 85.

⁷⁵⁵ Freud, Sigmund: Die Frage der Laienanalyse, S. 228.

⁷⁵⁶ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 88f.

„Außer diesem Ich erkennen wir ein anderes seelisches Gebiet, umfangreicher, großartiger und dunkler als das Ich, und dies heißen wir das Es.“⁷⁵⁷

Die Verbindung zwischen Ich und Es ist also eine sehr enge, stammt das Ich doch direkt aus dem Es und nutzt die Energie desselben. Es ist aber genau diese Tatsache, die wiederum genauso deutlich auf die Trennung der beiden Instanzen hinweist. So ist es das Es, das die Liebesobjekte des Ichs auswählt und vom Ich das Erlangen des Objektes verlangt. Dabei ist das Ich zudem selbst bemüht, den vom Es gewählten Objekten ähnlich zu werden, um die libidinöse Energie des Es auf sich zu ziehen.⁷⁵⁸ Dieses Beispiel zeigt ein anderes Konzept von Selbstliebe, als sie sich beispielsweise bei Augustinus findet. Hier sind der Liebende und der Geliebte zwar nicht zwei völlig voneinander zu trennende Personen, aber es sind doch verschiedene seelische Instanzen und die von der einen (=Ich) erstrebte Liebe (=libidinöse Energie) kann von der anderen (=Es) versagt werden. Geschieht dies, darin sind beide Autoren einig, so kann auch keine andere Person geliebt werden. So zeigt beispielsweise der Neurotiker eine „Unfähigkeit zu Lieben“, die sich durch das eben Genannte erläutern lässt.⁷⁵⁹ Die Tatsache, dass es das Es ist, das die Objekte wählt, lässt sich im Alltag leicht zeigen. Kaum ein liebendes Paar kann rationale Gründe dafür angeben, warum es sich verliebt hat und noch immer liebt, wird doch die wahre Liebe meist als ein Gefühl beschrieben, das man mit Worten nicht fassen kann. Folgt man Freud, so ist der gewählte Partner durch das Es gewählt worden und diese Wahl wurde durch nicht versiegende libidinöse Energie immer wieder besiegelt. Das Ich erhielt dabei lediglich die Aufgabe, mit dem gewählten Partner in Kontakt zu treten und diesen Kontakt zu halten. Interessanterweise wird im Falle der Liebe das sonst als dunkel und gefährlich beschriebene Es besonders geschätzt und die Beteiligung des Ichs von vielen Menschen als „unromantisch“ abgelehnt. Wird nämlich die Partnerwahl vor allem nach rationalen Kriterien, wie beispielsweise dem Vermögen des Partners, seiner körperlichen Gesundheit, usw. durchgeführt, so wird schnell unterstellt, dass es sich hier nicht um echte Liebe handeln könne. Damit muss an dieser Stelle bereits festgehalten werden, dass eine reine Verurteilung des Es als dunkle, aber energiereiche Instanz unzutreffend ist, obwohl sich diese Deutung sehr oft bei Freud findet.

Die Verbindung zum Ich zeigt sich auch darin, dass das Es als phylogenetisches Gedächtnis des Ich fungiert:

⁷⁵⁷ Freud, Sigmund: Die Frage der Laienanalyse, S. 222.

⁷⁵⁸ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 83.

⁷⁵⁹ Freud, Sigmund: Über Psychotherapie, S. 26.

„Von einer direkten Vererbung im Ich kann man aber doch nicht reden. Hier tut sich die Kluft auf zwischen dem realen Individuum und dem Begriff der Art. Auch darf man den Unterschied von Ich und Es nicht zu starr nehmen, nicht vergessen, daß das Ich ein besonders differenzierter Anteil des Es ist. Die Erlebnisse des Ichs scheinen zunächst für die Erbschaft verloren zu gehen, wenn sie sich aber häufig und stark genug bei vielen generationsweise aufeinanderfolgenden Individuen wiederholen, setzen sie sich sozusagen in Erlebnisse des Es um, deren Eindrücke durch Vererbung festgehalten werden. Somit beherbergt das erbliche Es in sich die Reste ungezählt vieler Ich-Existenzen, und wenn das Ich sein Über-Ich aus dem Es schöpft, bringt es vielleicht nur ältere Ichgestaltungen wieder zum Vorschein, schafft ihnen eine Auferstehung.“⁷⁶⁰

Nach Freud ist das Ich somit nicht zur Vererbung seiner Erlebnisse fähig, aber das Es speichert die Eindrücke, die das Ich so sehr beeinflussten, dass sich im Vorbewussten bzw. Unbewussten Dauerspuren bildeten. Das ist auch der Kerngedanke der Epigenetik, die bereits kurz vorgestellt wurde und deren Erkenntnisse Freud hier vorwegnimmt.

Das Es ist somit auch der Zugang zur Vergangenheit der ganzen Menschheitsgeschichte, indem es über ein Wissen verfügt, das sein eigenes Alter bei Weitem übersteigt.⁷⁶¹ Ohne das Ich bleibt das Es trotz seines Wissens und seiner Energie völlig lebensunfähig, da es das zwar vorhandene, aber nicht organisierte Wissen gar nicht umsetzen kann und auf die Urteilsfähigkeit sowie die Wahrnehmungseindrücke des Ichs angewiesen bleibt.

Dieses dem Es entlehnte Ich wird im Folgenden genauer in den Blick genommen.

Ich

Zunächst einmal ist das Ich als das eigentliche Subjekt der menschlichen Seele zu bezeichnen:

„Das Ich ist ja doch das eigentlichste Subjekt, wie soll es zum Objekt werden? Nun, es ist kein Zweifel, daß man dies kann. Das Ich kann sich selbst zum Objekt nehmen, sich behandeln wie andere Objekte, sich beobachten, kritisieren, Gott weiß was noch alles mit sich selbst anstellen. Dabei stellt sich ein Teil des Ichs dem übrigen gegenüber. Das Ich ist also spaltbar, es spaltet sich während mancher seiner Funktionen, wenigstens vorübergehend.“⁷⁶²

⁷⁶⁰ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 267.

⁷⁶¹ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 69.

⁷⁶² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 64.

Das Ich ist ein variabler Teil der Seele, der sich, wie Freud ausführte, aus dem Es herausdifferenziert hat und über die Fähigkeit zur Vernunft und Besonnenheit, bzw. zur „Einsicht“, wie Augustinus es nennt, verfügt.⁷⁶³

„Es ist leicht einzusehen, das Ich ist der durch den direkten Einfluss der Außenwelt unter Vermittlung von W-Bw [wahrnehmendes Bewusstsein] veränderte Teil des Es, gewissermaßen eine Fortsetzung der Oberflächendifferenzierung. Es bemüht sich auch, den Einfluss der Außenwelt auf das Es und seine Absichten zur Geltung zu bringen, ist bestrebt, das Realitätsprinzip an die Stelle des Lustprinzips zu setzen, welches im Es uneingeschränkt regiert.“⁷⁶⁴

Eine völlige Verschiedenheit liegt zwischen Ich und Es also nicht vor:

„Die Scheidung des Ichs vom Es scheint gerechtfertigt, sie wird uns durch bestimmte Verhältnisse aufgedrängt. Aber andererseits ist das Ich mit dem Es identisch, nur ein besonders differenzierter Anteil desselben. [...] Bleibt das Ich aber mit dem Es verbunden, von ihm nicht unterscheidbar, so zeigt sich seine Stärke. Ähnlich ist das Verhältnis des Ichs zum Über-Ich; für viele Situationen fließen uns die beiden zusammen, meistens können wir sie nur unterscheiden, wenn sich eine Spannung, ein Konflikt zwischen ihnen hergestellt hat. Für den Fall der Verdrängung wird die Tatsache entscheidend, daß das Ich eine Organisation ist, das Es aber keine; das Ich ist eben der organisierte Anteil des Es.“⁷⁶⁵

Die Trennung zwischen den Instanzen zeigt sich demnach vor allem im Konflikt und tritt andernfalls kaum hervor. So ist es auch zu erklären, dass das Ich, das einen Teil des Es darstellt, alle seine Energien aus dem Es entlehnt.⁷⁶⁶ Diesen Vorzug genießt das Ich, da ihm die bedeutende Aufgabe zukommt, das Es vor der Vernichtung zu schützen. Gäbe es das Ich nicht, so würde das Lustprinzip, von dem das Es beherrscht wird, im ganzen Seelenleben vorherrschen und dazu führen, dass der Organismus nur handeln würde, um entweder Lust zu vermehren oder Unlust zu vermindern. Gefahren, die von der Außenwelt beim Erreichen dieser Befriedigungen ausgehen können, nimmt das Es jedoch nicht wahr und kann sie daher nicht berücksichtigen. Daher ist es weder vorsichtig noch vorausschauend, es kann beispielsweise nicht erkennen, dass die Aufschiebung einer schnellen Befriedigung eine viel umfangreichere Befriedigung zur Folge haben könnte: Verspürt das Es ein Hungersignal, so ist es bestrebt,

⁷⁶³ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 253.

⁷⁶⁴ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 252.

⁷⁶⁵ Freud, Sigmund: Hemmung, Symptom und Angst, S. 124.

⁷⁶⁶ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 83.

diesen Hunger sofort, das heißt so schnell wie möglich, zu befriedigen. Findet ein Mensch, der lediglich durch das Es gesteuert wird, in diesem Moment eine Packung mit ungekochten Nudeln, so wird dieser Mensch die Nudeln auch ungekocht essen. Es wird ihm nicht möglich sein, in Gedanken zu einer Kosten-Nutzen-Analyse für oder wider das Kochen zu gelangen und so kann er den Nutzen (die Nudeln sind bekömmlicher und schmecken wohl auch besser) nicht erkennen und somit auch nicht verfolgen. In Bezug auf die Nudeln ist der Verlust, den der vom Es gesteuerte Mensch erlebt, noch relativ gering und auch sein Leben ist nicht gefährdet, aber die Ungefährlichkeit dieser Situation trifft nur auf wenige andere Situationen auch zu. In der kulturell fortgeschrittenen, zivilisierten Welt ist ein solcher Mensch weniger von gefährlichen Raubtieren bedroht, allerdings kann ihm schon ein herannahendes Auto, auf dessen Vorbeifahren er nicht wartet, weil er den Nutzen im Warten nicht erkennen kann, zum Verhängnis werden, ganz abgesehen von den Regeln des sozialen Miteinanders, durch die das menschliche Verhalten in allen Bereichen des gesellschaftlichen Zusammenlebens klar geordnet wird. Das Es kann diese Regeln weder kennen noch beachten und ist vollumfänglich auf das Ich angewiesen. Das Ich befindet sich daher immer auch im Konflikt mit dem Es, das die Einschränkungen, die ihm durch das Ich auferlegt werden, nicht hinnehmen möchte. Freud vergleicht die beiden oft mit einem Pferd, das durch einen Reiter gesteuert wird. Der Vergleich hinkt jedoch in der Hinsicht etwas, dass dem ausgewachsenen Pferd zumindest die meisten Aspekte seiner Umwelt irgendwann bewusst sind und es somit seine Außenwelt einschätzen kann, was dem Es nicht möglich ist. Treffender mag es daher sein, das Verhältnis vom Es zum Ich als ein dem Mutter-Kind-Verhältnis ähnliches zu begreifen und dabei in Kauf zu nehmen, dass das Energieverhältnis vom Es zum Ich in diesem Bild kaum adäquat abgebildet werden kann; auch das Kleinkind duldet keine Aufschiebung seiner Wünsche und ist sich zumindest zu Anfang keinerlei Regeln in Bezug auf sein Verhalten bewusst. Es benötigt eine es lenkende und somit schützende Mutter, um sein Überleben zu sichern.

In Bezug auf das Kind handelt es sich also um einen vorübergehenden Zustand des Angewiesenseins auf die Hilfe Anderer, während das Es diesen Zustand nie verlässt. Im Es bleibt der Mensch das Kind, das er schon früher war, während das Ich bemüht ist, der Mutter gleich, das Es vor dem Verderben zu schützen.⁷⁶⁷

Topisch betrachtet, liegt das Ich auf der Außenseite des seelischen Apparates, sodass das Ich

⁷⁶⁷ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 83.

„jener Teil des Es ist, der durch die Nähe und den Einfluß der Außenwelt modifiziert wurde, zur Reizaufnahme und zum Reizschutz eingerichtet, vergleichbar der Rindenschicht, mit der sich ein Klümpchen lebender Substanz umgibt.“⁷⁶⁸

Um dieser Aufgabe der Wahrnehmung und des Urteilens, das zum Handeln überleitet, gerecht werden zu können, „beherrscht das Ich die Zugänge zur Motilität“,⁷⁶⁹ das heißt, das Ich allein kontrolliert die Bewegungen des Organismus, seine Handlungen im Kontakt mit der ihn umgebenden Außenwelt. Das Ich lässt sich somit als Kontrollinstanz der Seele verstehen, zu deren Aufgabe auch die Triebbeherrschung zählt:⁷⁷⁰

„Wir haben uns die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person gebildet und heißen diese das Ich derselben. An diesem Ich hängt das Bewußtsein, es beherrscht die Zugänge zur Motilität, das ist: zur Abfuhr der Erregungen in die Außenwelt es ist diejenige seelische Instanz, welche eine Kontrolle über all ihre Partialvorgänge ausübt, welche zur Nachtzeit schlafen geht und dann immer noch die Traumzensur handhabt. Von diesem Ich gehen auch die Verdrängungen aus, durch welche gewisse seelische Strebungen nicht nur vom Bewußtsein, sondern auch von den anderen Arten der Geltung und Betätigung ausgeschlossen werden sollen.“⁷⁷¹

Nur dem Ich kommt damit der Subjektscharakter der Seele im eigentlichen Sinne zu und es ist das Ich, das durch seine Position als Mittler zwischen den Instanzen und der Außenwelt zahlreiche Konflikte lösen muss, um handlungsfähig zu bleiben:

„So vom Es getrieben, vom Über-Ich eingeengt, von der Realität zurückgestoßen, ringt das Ich um die Bewältigung seiner ökonomischen Aufgabe, die Harmonie unter den Kräften und Einflüssen herzustellen, die in ihm und auf es wirken, und wir verstehen, warum wir so oft den Ausruf nicht unterdrücken können: Das Leben ist nicht leicht!“⁷⁷²

Das hier angesprochene Über-Ich ist selbst eine Ausdifferenzierung des Ichs, genauso wie das Ichideal, das im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit dem Über-Ich noch genauer in den Blick genommen wird.⁷⁷³ An dieser Stelle sei aber bereits darauf verwiesen, dass das Ich durch das Über-Ich in seinen Handlungen eingeschränkt wird, ebenso wie das Ich durch die Kontrolle

⁷⁶⁸ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 82.

⁷⁶⁹ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 82.

⁷⁷⁰ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 83.

⁷⁷¹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 243.

⁷⁷² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 84f.

⁷⁷³ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 256.

des Es dasselbe daran hindert, unliebsame Wünsche ins Bewusstsein vordringen zu lassen. Die Kontrolle durch das Über-Ich erweist sich jedoch als eine qualitativ andere als jene, die das Ich über das Es ausübt, wie im folgenden Kapitel zu zeigen ist.

Insgesamt lässt sich an dieser Stelle bereits eine Entwicklungslinie der seelischen Instanzen des Menschen ausmachen: Es ist das Es, das zunächst als eine Art Ursprung oder Hauptmerkmal des Seelischen gelten kann, wenn man seinen Einfluss betrachtet und davon ausgeht, dass es sich beim Es um die einzige Instanz handelt, die von Beginn an ohne große Veränderung ihrer selbst existiert. Zudem wurde bereits herausgestellt, dass es sich beim Es um einen Traditionsträger handelt, in dem die „großen Wünsche“ der Menschheit gespeichert sind und von Generation zu Generation weitergegeben werden, was auch für einschneidende Erfahrungen einzelner Individuen gilt (s.o.). Dieser Aspekt lässt sich epigenetisch bestätigen (s.o.). In dieser Funktion ist es jedoch nicht allein, denn auch das Über-Ich verfügt, wie das Es, über unbewusste Anteile und lässt sich ebenso als Traditionsträger identifizieren.⁷⁷⁴ Das Ich ist somit die seelische Instanz, der die vielleicht größte Entwicklung während eines Menschenlebens zugeschrieben werden kann. Anfangs, so beschreibt Freud das Ich, ist es noch schwächlich, da es sich in der Entwicklung befindet:

„Zu Uranfang ist alle Libido im Es angehäuft, während das Ich noch in der Bildung begriffen oder schwächlich ist. Das Es sendet einen Teil dieser Libido auf erotische Objektbesetzungen aus, worauf das erstarkte Ich sich dieser Objektlibido zu bemächtigen und sich dem Es als Liebesobjekt aufzudrängen sucht. Der Narzissmus des Ichs ist so ein sekundärer, den Objekten entzogener.“⁷⁷⁵

Das Ich erstarkt demnach, je mehr es ihm gelingt, sich dem Es nach und nach als potentielles Liebesobjekt aufzudrängen und somit die den Objekten geltende Libido von diesen abzuziehen. Somit lässt sich festhalten, dass der

„Charakter des Ichs ein Niederschlag der aufgegebenen Objektbesetzungen ist, die Geschichte dieser Objektwahlen enthält.“⁷⁷⁶

Jede Objektwahl formt das Ich, da dieses immer darum bemüht ist, den gewählten Objekten zumindest in einigen Punkten ähnlich zu werden und so die Aufmerksamkeit des Es sowie dessen Libido auf sich zu ziehen. Es ergibt sich konsequenterweise, dass im Falle einer zu

⁷⁷⁴ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 75f.

⁷⁷⁵ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 275.

⁷⁷⁶ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 257.

zahlreichen Objektwahl die Aufsplitterung des Ichs, das bei zu vielen Objekten seine Integrität nicht wahren kann, droht.⁷⁷⁷

Als liebesbedürftige Instanz, die dem Leben zugewandt ist, aber auch dessen Gefahren und somit auch Angst kennt, ist das gesunde Ich in Bezug auf die Triebe der eindeutige Vertreter des Eros. Freud bezeichnet „das Lieben als die Relation des Ichs zu seinen Lustquellen“.⁷⁷⁸ Die andere mögliche Relation stellt der Hass dar, sodass das Ich auf jegliche Objekte reagieren kann; es ist entweder bemüht, sich die Objekte liebend „einzuverleiben“, bzw. ihnen sehr nahe zu kommen oder aber andere Objekte, denen es mit Hass begegnet, abzustößeln.⁷⁷⁹ Interessanterweise behauptet Freud nun, dass die Hassrelation die ursprünglichere sei. Dies führt er auf den Umstand zurück, dass der Organismus von Anfang an bemüht ist, die Reizaufnahme zu beschränken, um den nötigen Reizschutz zu gewährleisten, sodass die reizpendende Umwelt zunächst abgelehnt werden muss.⁷⁸⁰

Zusammenfassend ist es also das Ich, das für den Kontakt zur Außenwelt zuständig ist, indem es in der Lage ist, seine Umwelt wahrzunehmen und durch die Kontrolle der Motilität auch angemessen auf diese Umwelt zu reagieren. Dadurch, dass es ebenfalls zu komplexer Denkarbeit in der Lage ist, kann es Handlungen aufschieben und somit zu einem für den gesamten Organismus besseren Ergebnis gelangen.⁷⁸¹ Zusätzlich kommt ihm die Fähigkeit zur Synthese zu, durch die es sich noch einmal deutlich vom Es unterscheidet:

„[Es] ist ein Zug zur Synthese seiner Inhalte, zur Zusammenfassung und Vereinheitlichung seiner seelischen Vorgänge, der dem Es völlig abgeht.“⁷⁸²

Darüber hinaus ist das Ich um die Aufrechterhaltung der Moral bemüht, was ihm nur durch die rigorose Kontrolle der Triebe gelingen kann. Diese können vom Ich jedoch nicht eliminiert, sondern im besten Fall nur verdrängt werden, mit den bereits genannten Folgen für die psychische Gesundheit des Individuums.⁷⁸³ Dabei werden die Triebziele mit Unlustsignalen belegt, um die Befriedigung des aus dem Es stammenden Bedürfnisses zu verhindern.⁷⁸⁴ Das Ich ist dem Es somit nicht hilflos ausgeliefert und kann dessen Energien, wie beschrieben, für seine eigenen Zwecke nutzen. Dazu zählt auch die Tätigkeit der Fantasie, deren Held sich

⁷⁷⁷ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 258f.

⁷⁷⁸ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 227.

⁷⁷⁹ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 229.

⁷⁸⁰ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 231.

⁷⁸¹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 285.

⁷⁸² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 82.

⁷⁸³ Freud, Sigmund: Vorreden, S. 326.

⁷⁸⁴ Freud, Sigmund: Hemmung, Symptom und Angst, S. 119.

spätestens bei genauerer Betrachtung als immer ein und derselbe entpuppt: „Seine Majestät das Ich“.⁷⁸⁵

Seinen größten Erfolg vermag das Ich allerdings dann zu feiern, wenn es ihm gelingt, dem zuvor bereits kurz angesprochenen Ichideal so ähnlich zu werden, dass man von einer Verschmelzung der beiden sprechen kann.⁷⁸⁶ Dieses Ichideal findet sich als ein Aspekt im Über-Ich wieder, welches nun genauer in den Blick genommen wird.

Über-Ich

Die Entstehung des Über-Ichs ist nach Freud vor allem der langen Kindheit des Menschen geschuldet, durch die dieser sich über einen ebenso langen Zeitraum unter dem Einfluss seiner Erziehungspersonen, in den meisten Fällen der Eltern, befindet.⁷⁸⁷ Freud erläutert diesen Umstand wie folgt:

„Das Über-Ich, das solcherart die Macht, die Leistung und selbst die Methoden der Elterninstanz übernimmt, ist aber nicht nur der Rechtsnachfolger, sondern wirklich der legitime Leibeserbe derselben. Es geht direkt aus ihr hervor, wir werden bald erfahren, durch welchen Vorgang.“⁷⁸⁸

Der Einfluss der Eltern manifestiert sich also im Über-Ich, was dadurch zu erklären ist, dass das Über-Ich aus dem Ödipus-Konflikt hervorgeht, der nach Freud von jedem Jungen durchlaufen wird, während die Mädchen auf andere Weise zur Ausbildung des Über-Ichs gelangen, was an späterer Stelle noch in den Blick genommen wird.

Der Ödipus-Komplex entsteht dadurch, dass sich der kleine Junge zu seiner Mutter, die er bisher als schützend, nährend und somit lebenserhaltend erfahren hat, hingezogen fühlt und den Vater als Konkurrenten erkennt, der verhindert, dass sich die Mutter lediglich ihrem Kind zuwendet.⁷⁸⁹ Der kleine Junge muss demnach die Mutter entweder mit dem Vater teilen, wozu er zumindest anfangs nicht bereit sein wird, oder aber die Beziehung zwischen Mutter und Vater stören, indem es sich dazwischen drängt. Im Normalfall gelingt es dem Jungen dann nach einer Weile, die (vor allem physische) Überlegenheit des Vaters, aus der nach Meinung des Kindes

⁷⁸⁵ Freud, Sigmund: Der Dichter und das Phantasieren, S. 220.

⁷⁸⁶ Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 147.

⁷⁸⁷ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 69.

⁷⁸⁸ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 68.

⁷⁸⁹ Die Begriffe „Vater“ und „Mutter“ beziehen sich heute nicht mehr zwangsläufig auf die biologischen Eltern, sondern jene, die mit der Erziehung des Kindes (hier: des Jungen) betraut sind. Dabei kann nahezu jede weibliche Person die Rolle der Mutter und jede männliche die des Vaters übernehmen, wenn jenen Personen die für die Mutter bzw. den Vater spezifischen Attribute (Mutter: schützend, nährend, überlebenssichernd; Vater: Anspruch auf die Mutter erhebend, mächtiger als das Kind, meist Oberhaupt der Familie) zugeordnet werden können.

auch die Liebe der Mutter für den Vater resultiert, anzuerkennen und seine Aversion gegen den Vater aufzugeben, was durch eine Verdrängung des Ödipuskomplexes gelingt, wie Freud hier darstellt:

„Die Verdrängung des Ödipuskomplexes ist offenbar keine leichte Aufgabe gewesen. Da die Eltern, besonders der Vater, als das Hindernis gegen die Verwirklichung der Ödipuswünsche erkannt werden, stärkte sich das infantile Ich für diese Verdrängungsleistung, indem es dies selbe Hindernis in sich aufrichtete. Es lieh sich gewissermaßen die Kraft dazu vom Vater aus und diese Anleihe ist ein außerordentlich folgenschwerer Akt. Das Über-Ich wird den Charakter des Vaters bewahren und je stärker der Ödipuskomplex war, je beschleunigter (unter dem Einfluss von Autorität, Religionslehre, Unterricht, Lektüre) seine Verdrängung erfolgte, desto strenger wird später das Über-Ich als Gewissen, vielleicht als unbewußtes Schuldgefühl über das Ich herrschen.“⁷⁹⁰

Das Kind steht während der Verdrängungsleistung noch hauptsächlich unter dem Einfluss des Es, sodass das noch schwache Ich kaum dazu in der Lage ist, vom Es die Aufgabe des Liebesobjektes, der Mutter, zu fordern. Die nötige Energie für den Verdrängungsvorgang fehlt dem Ich also, da es sie nicht dem Es entlehnen kann, welches weiter seine Libido auf die Mutter richtet und den Verlust derselben nicht hinzunehmen bereit ist. Es kann dabei gar nicht zu der Einsicht gelangen, dass die Mutter nicht bereit sein wird, ihr eigenes Kind als ausschließliches Liebesobjekt zu wählen. Genauso wenig erkennt das Es den Unwillen des Vaters, auf die Mutter zu verzichten, ebenso wenig wie die Tatsache, dass der Vater seinem Sohn überlegen ist.

Das Ich realisiert jedoch aufgrund seiner Fähigkeit, vernünftige Urteile zu fällen, die Unmöglichkeit, die Mutter ganz für sich zu gewinnen und ist daher bemüht, aus anderen Quellen die für die Verdrängung benötigte Energie zu beziehen. Zu dieser Quelle wird nun der Vater, der dem Kind durch sein Verhalten immer wieder aufzeigt, welche Rolle ihm in der Familie zugedacht wird, und dass es keinen Alleinanspruch auf die Mutter erheben kann, sondern die Zweisamkeit der Eltern zu respektieren hat. Aus diesem Umstand ergibt sich eine ambivalente Gefühlseinstellung zum Vater selbst; das Kind liebt ihn, weil es der eigene Vater ist und es hasst ihn, weil der Vater den Zugang zur Mutter versperrt. Die Folge dieses Umstandes ist der Prozess der Identifizierung des Jungen mit seinem Vater, von dem der Junge gelernt hat, dass jener Vater stärker ist als er selbst und daher nicht aus der Familie vertrieben werden kann:

⁷⁹⁰ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 263.

„Die Grundlage dieses Vorganges ist eine sogenannte Identifizierung, d. h. eine Angleichung eines Ichs an ein fremdes, in deren Folge dies erste Ich sich in bestimmten Hinsichten so benimmt wie das andere, es nachahmt, gewissermaßen in sich aufnimmt. Man hat die Identifizierung nicht unpassend mit der oralen, kannibalistischen Einverleibung der fremden Person verglichen.“⁷⁹¹

Das kindliche Ich nimmt also den Charakter des Vaters in sich auf, weil es ihm auf diese Weise gelingt, durch das so empfangene Lob des Vaters genug Energie zu sammeln, um die Vorstellung von der Mutter als Liebesobjekt und damit den Ödipuskomplex als solchen zu verdrängen:

„So kann man als allgemeinstes Ergebnis der vom Ödipuskomplex beherrschten Sexualphase einen Niederschlag im Ich annehmen, welcher in der Herstellung dieser beiden, irgendwie miteinander vereinbarten Identifizierungen besteht. Diese Ichveränderung behält ihre Sonderstellung, sie tritt dem anderen Inhalt des Ichs als Ichideal oder Über- Ich entgegen.“⁷⁹²

Aus dieser Identifizierung mit dem Vater geht demnach das Über-Ich hervor und ist damit als eine Art Manifestation des Vaters in der Psyche des Kindes zu begreifen. Die zunächst von außen festgesetzten Regeln durch den Vater, sind nun wortwörtlich „verinnerlicht“ worden und treten dem psychischen Subjekt als eine von ihm verschiedene Instanz, dem Über-Ich gegenüber. Dass es sich dabei um einen Entwicklungsvorgang handelt, zeigt das Beispiel eines Kleinkindes dessen Über-Ich noch in der Entwicklung begriffen ist. Bei diesem Kind sind die Ge- bzw. Verbote noch an diejenige Person gebunden, die sie ausspricht, sodass das Kind ohne die Anwesenheit jener Person auch die Verbote nicht mehr weiß. Verbietet ihm die Mutter beispielsweise das Essen von Marmelade direkt aus dem Glas, so wird es dieses Verbot vergessen, sobald die Mutter den Raum für eine Weile verlassen hat. Ein älteres Kind vergisst das Verbot nicht mehr, da dieses bereits ein Teil seiner psychischen Persönlichkeit geworden ist, sofern es das Verbot zuvor oft genug gehört hat. Nun kann es sich höchstens bewusst darüber hinwegsetzen.

Diese Entwicklung zur Ausbildung eines funktionstüchtigen Über-Ichs ist jedoch fehleranfällig und gelingt nicht immer:

„Das Über-Ich in seiner Stärke und Ausbildung verkümmert, wenn die Überwindung des Ödipuskomplexes nur unvollkommen gelingt. Im Laufe der Entwicklung nimmt das

⁷⁹¹ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 69.

⁷⁹² Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 262.

Über- Ich auch die Einflüsse jener Personen an, die an die Stelle der Eltern getreten sind, also von Erziehern, Lehrern, idealen Vorbildern.“⁷⁹³

Die Überwindung des Ödipuskomplexes ist nach Freud von herausragender Bedeutung, wenn es um die Errichtung des Über-Ichs als vom Ich differenzierte Instanz gilt. Es lassen sich allerdings leicht Situationen imaginieren, in denen genau diese Verdrängung gerade nicht gelingt. So kann beispielsweise die Abwesenheit des Vaters dazu führen, dass dem Jungen die Loslösung von der Mutter nur unzureichend gelingt. Sollte die Mutter bereits mit einem anderen Partner zusammen leben, der sich zwar nicht unbedingt selbst als Vater wahrnimmt, aber doch unbewusst die Rolle des Vaters ausfüllt, indem er die eigene Position bei der Mutter verteidigt und den Jungen zurückdrängt, kann der Ödipuskomplex hingegen überwunden werden. Die Anwesenheit des biologischen Vaters ist daher nicht entscheidend, sondern die Tatsache, dass eine andere Person, die größer (und insgesamt stärker) ist als das Kind, die Mutter für sich beansprucht und den kleinen Jungen in seine Schranken verweist. Eine Liebesbeziehung zwischen der Mutter und dieser Person muss nicht unbedingt vorliegen, allerdings muss die Beziehung so eng sein, dass sie ausreicht, um den Zugriff des Jungen auf die Mutter einzuschränken. Gelingt dies einem sogar anwesenden Vater nicht, da er sich weder gegen die ihren Sohn verteidigende Mutter noch gegen das Kind selbst durchsetzen kann, so ist die Überwindung des Ödipuskomplexes, nach Freud, ebenfalls gefährdet.

Diese Problematik eines unzureichend ausgebildeten Über-Ichs stellt sich, so Freud, besonders bei Frauen, die gar keinen echten Ödipuskomplex durchleben, da sie ihr Interesse nicht der Mutter, sondern dem Vater zuwenden:

„Beim Mädchen entfällt das Motiv für die Zertrümmerung des Ödipus-Komplexes. Die Kastration hat ihre Wirkung bereits früher getan und diese bestand darin, das Kind in die Situation des Ödipus- Komplexes zu drängen. Dieser entgeht darum dem Schicksal, das ihm beim Knaben bereitet wird, er kann langsam verlassen, durch Verdrängung erledigt werden, seine Wirkungen weit in das für das Weib normale Seelenleben verschieben. Man zögert es auszusprechen, kann sich aber doch der Idee nicht erwehren, daß das Niveau des sittlich Normalen für das Weib ein anderes wird. Das Über-Ich wird niemals so unerbittlich, so unpersönlich, so unabhängig von seinen affektiven Ursprüngen, wie wir es vom Manne fordern. Charakterzüge, die die Kritik seit jeher dem Weibe vorgehalten hat, daß es weniger Rechtsgefühl zeigt als der Mann, weniger Neigung zur Unterwerfung unter die großen Notwendigkeiten des Lebens, sich öfter in seinen

⁷⁹³ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 70.

Entscheidungen von zärtlichen und feindseligen Gefühlen leiten läßt, fanden in der oben abgeleiteten Modifikation der Über-Ichbildung eine ausreichende Begründung.“⁷⁹⁴

Nach Freud ist es das Bestreben des kleinen Mädchens, nicht die Mutter, sondern den Vater für sich zu gewinnen. Diese Beziehung zum Vater ist allerdings in den meisten Fällen eine sekundäre, ist es doch zunächst die Mutter, die durch das Stillen und Versorgen des Kindes meist zur ersten Bindungsperson wird. Somit lässt sich das Bindungsverhalten des Mädchens als ausgeglichener beschreiben, da es sich beiden Elternteilen nach einander zuwendet und somit weniger auf einen Elternteil fokussiert ist. Der entstehende Komplex kann daher nicht die gleiche Intensität wie beim Jungen haben. Dennoch kommt es zum Ödipuskomplex, bzw. zum Electrakomplex, der allerdings mit weniger Gegenwehr der Eltern zu rechnen hat. Die Mutter nimmt die Bindung des kleinen Mädchens an ihren Vater in der Regel weniger ernst und es unterbleibt ein energisches Vertreiben des Mädchens aus der Beziehung der Mutter zum Vater. Vielmehr wird dem Mädchen nach und nach erst bewusst, dass der Vater nicht das adäquate Liebesobjekt darstellt, sodass es sich anderen zuwendet, aber genau dieser Prozess kann dauern und ist mindestens genauso fehleranfällig wie beim kleinen Jungen. Dieser wird, so Freud, durch die Kastrationsangst getrieben dazu bewegt, die Mutter schnell und umfassend als Liebesobjekt aufzugeben und den Vater als Regeln setzende Instanz aufzufassen. Diesem soll der kleine Junge nacheifern, da der Vater zusätzlich über Vorzüge verfügt, wie den uneingeschränkten Zugang zur Mutter, über die der Junge nicht verfügt und auch nicht verfügen darf.⁷⁹⁵ Die Ursache für die Bereitschaft des Jungen, genau diese Überwindung des Ödipuskomplexes voranzutreiben, liegt darin begründet, dass er fürchtet, der Vater werde ihn andernfalls kastrieren.⁷⁹⁶ Nach Freud sind sich kleine Kinder zunächst nicht darüber bewusst, dass weder Mutter und Vater, noch alle anderen Menschen anatomisch gleich gebaut sind. Stellt nun ein kleiner Junge fest, dass es Menschen gibt, die nicht über einen Penis verfügen, so schließt er daraus, dass dieses Organ nicht von Geburt an fehlt, sondern aufgrund von Fehlverhalten gegenüber dem Vater abgetrennt wurde. Diese Erfahrung motiviert ihn, dem Vater zu gehorchen und diesen Gehorsam niemals aufzugeben, indem er den Vater dauerhaft in seiner eigenen Psyche über den Prozess der Identifizierung aufrichtet. Das kleine Mädchen kennt diese Angst hingegen nicht. Trifft sie auf einen kleinen Jungen, so stellt sie fest, dass ihr etwas „fehlt“, sodass diese Begegnung bei ihr keine Angst hervorruft, sondern, so beschreibt es

⁷⁹⁴ Freud, Sigmund: Eine Folge des anatomischen Geschlechtsunterschiedes, S. 29f.

⁷⁹⁵ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 262.

⁷⁹⁶ Freud, Sigmund: Über infantile Sexualtheorien, S. 178f.

Freud, ein Gefühl der Minderwertigkeit und des Betrogenseins durch die Mutter, die das Mädchen (aus Boshaftigkeit?) eben nicht als Jungen, sondern als Mädchen zur Welt brachte. Diese Vorstellung der Entwicklung des Über-Ichs gilt in der heutigen Literatur als überholt, dass es sich jedoch ganz generell um eine Instanz handelt, in denen die elterlichen Regeln innerpsychisch wieder aufgerichtet werden, ist dabei kaum von der Hand zu weisen:

„Somit ist die Sonderung des Über-Ichs vom Ich nichts Zufälliges, sie vertritt die bedeutsamsten Züge der individuellen und der Artentwicklung, ja, indem sie dem Elterneinfluß einen dauernden Ausdruck schafft, verewigt sie die Existenz der Momente, denen sie ihren Ursprung verdankt.“⁷⁹⁷

Da das Über-Ich als Rechtsnachfolger der Eltern bzw. deren Vorschriften gilt, finden sich im Über-Ich zwei wichtige Funktionen der menschlichen Seele: das Gewissen und das Ichideal. Das Gewissen entwickelt sich während der langen Abhängigkeit des Kindes von den Eltern, die „mit Liebesbeweisen und durch Androhung von Strafen“ das Kind zu lenken versuchen.⁷⁹⁸ So ergibt es sich, dass sich aus der einst real vorliegenden Angst des Kindes vor dem drohenden Liebesverlust die Gewissensangst entsteht,⁷⁹⁹ da die elterlichen Regeln verinnerlicht wurden und nun Verstöße gegen diese Regeln durch das Gewissen geahndet werden.⁸⁰⁰

Das durch das Gewissen erzeugte Gefühl ist die Schuld, allerdings wird diese nicht immer bewusst wahrgenommen, sondern kann sich auch in einem Symptom ausdrücken. Freud beschreibt das Gefühl der Schuld ganz allgemein als „[d]ie Spannung zwischen den Ansprüchen des Gewissens und den Leistungen des Ichs“⁸⁰¹ oder allgemeiner ausgedrückt, als den „Ausdruck der Spannung zwischen Ich und Über-Ich“.⁸⁰² Dieses Gefühl kann sehr quälend sein, was dadurch zu begründen ist, dass das Schuldgefühl durch die Energie des Todestriebes Thanatos hervorgerufen wird, dessen Ziel die Vernichtung des gesamten Organismus ist. Dieser Todestrieb wirkt sowohl im Es als auch im Über-Ich, während sich das Ich gegen die vernichtenden Angriffe des Thanatos zu wehren versucht.⁸⁰³ Anders ausgedrückt ist es damit das strafende Gewissen des Über-Ichs, das ebenfalls an der Vernichtung des Individuums mitarbeitet, indem es das seelische Wohlbefinden und somit auch die Gesundheit massiv zu beeinträchtigen in der Lage ist. Andererseits ist ohne die Gewissensfunktion ein derartiger Kulturfortschritt wie ihn die Menschheit bisher erlebt hat nicht möglich, da andernfalls die

⁷⁹⁷ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 263.

⁷⁹⁸ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 67f.

⁷⁹⁹ Freud, Sigmund: Zur Einführung des Narzissmus, S. 169.

⁸⁰⁰ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 68.

⁸⁰¹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 267.

⁸⁰² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 67.

⁸⁰³ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 283.

essentiellen Regeln des sozialen Miteinanders durch die fehlende äußere Kontrolle kaum eingehalten würden. Da diese Kontrolle aber durch eine innerlich wirkende, psychische Instanz geleistet wird, ist sie besonders effektiv, weil sie nur in sehr seltenen Fällen versagt.⁸⁰⁴ Es ist somit eine Instanz, die sich zwar aus dem Ich differenzierte, diesem aber in der Folge überlegen ist und dies auch zeitlebens bleibt:

„Das Über-Ich verdankt seine besondere Stellung im Ich oder zum Ich einem Moment, das von zwei Seiten her eingeschätzt werden soll, erstens, daß es die erste Identifizierung ist, die vorfiel, solange das Ich noch schwach war, und zweitens, daß es der Erbe des Ödipuskomplexes ist, also die großartigsten Objekte ins Ich einführte. Es verhält sich gewissermaßen zu den späteren Ichveränderungen wie die primäre Sexualphase der Kindheit zum späteren Sexualleben nach der Pubertät. Obwohl allen späteren Einflüssen zugänglich, behält es doch zeitlebens den Charakter, der ihm durch seinen Ursprung aus dem Vaterkomplex verliehen ist, nämlich die Fähigkeit, sich dem Ich entgegenzustellen und es zu meistern. Es ist das Denkmal der einstigen Schwäche und Abhängigkeit des Ichs und setzt seine Herrschaft auch über das reife Ich fort.“⁸⁰⁵

Durch die Macht des Über-Ichs erklärt sich somit einerseits die Effektivität der psychischen Kontrolle des Individuums und andererseits die Schwierigkeit, den Kulturfortschritt fortzuführen und gleichzeitig die psychische Gesundheit der in dieser Kultur lebenden Individuen nicht zu gefährden.

Neben dem Gewissen verfügt das Über-Ich über das sogenannte Ichideal. In diesem sieht Freud die Ursache für das Bedürfnis des Menschen, einer Religion zu folgen:

„Es ist leicht zu zeigen, daß das Ichideal allen Ansprüchen genügt, die an das höhere Wesen im Menschen gestellt werden. Als Ersatzbildung für die Vatersehnsucht enthält es den Keim, aus dem sich alle Religionen gebildet haben. Das Urteil der eigenen Unzulänglichkeit im Vergleich des Ichs mit seinem Ideal ergibt das demütige religiöse Empfinden, auf das sich der sehnsüchtig Gläubige beruft. Im weiteren Verlauf der Entwicklung haben Lehrer und Autoritäten die Vaterrolle fortgeführt; deren Gebote und Verbote sind im Ideal-Ich mächtig geblieben und üben jetzt als Gewissen die moralische Zensur aus. [...] Die sozialen Gefühle ruhen auf Identifizierungen mit anderen auf Grund des gleichen Ichideals.“⁸⁰⁶

⁸⁰⁴ Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, S. 332.

⁸⁰⁵ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 277.

⁸⁰⁶ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 267.

Wie der Name bereits nahelegt, handelt es sich hier um ein im Über-Ich angelegtes Idealbild, dem das Ich ähnlich zu werden versucht. Dieses Idealbild wurde in Anlehnung an die idealisierten Eltern, vor allem in Anlehnung an den Vater, erstellt und in der Folge um weitere Eigenschaften idealisierter Individuen ergänzt:

„[...] dieses Ichideal ist der Niederschlag der alten Elternvorstellung, der Ausdruck der Bewunderung jener Vollkommenheit, die das Kind ihnen damals zuschrieb.“⁸⁰⁷

Da das Ich immer bestrebt ist, dem Ichideal möglichst umfassend zu entsprechen, lässt sich festhalten, dass eine größere Übereinstimmung auch zu einer größeren seelischen Gesundheit des Individuums führen wird, während ein unerreichbares Ichideal zu schweren psychischen Störungen führen kann. Somit birgt auch das Ichideal das Risiko, das Individuum am seelischen Konflikt zugrunde gehen zu lassen:

„Konflikte zwischen Ich und Ideal werden, darauf sind wir nun vorbereitet, in letzter Linie den Gegensatz von Real und Psychisch, von Außenwelt und Innenwelt, widerspiegeln.“⁸⁰⁸

Wie stark diese Konflikte das Leben tatsächlich bedrohen und wie sehr auch die kulturelle Einschränkung ihren Anteil an dieser Gefahr der seelischen Erkrankung, die bis zum Tod führen kann, trägt, bringt Freud anschaulich zum Ausdruck, indem er die drei Instanzen ins Verhältnis zur Kultur tragenden Moral setzt:

„Das Es ist ganz amoralisch, das Ich ist bemüht, moralisch zu sein, das Über-Ich kann hypermoralisch und dann so grausam werden wie nur das Es. Es ist merkwürdig, daß der Mensch, je mehr er seine Aggression nach außen einschränkt, desto strenger, also aggressiver in seinem Ichideal wird.“⁸⁰⁹

Nach Freud steht dieses Ichideal dem Es somit deutlich näher als dem Ich, vor allem in Bezug auf das Zurückgreifen auf Energien des Todestriebes, zusätzlich stellt er fest, dass sich auch im Ichideal das phylogenetische Erbe bewahrt hat. Diese Inhalte sind dem Ich jedoch nicht zugänglich, da sie ebenso wie die entsprechenden Inhalte des Es unbewusst sind.⁸¹⁰

Wie das gesamte Über-Ich demnach als Traditionsträger neben dem Es fungiert, erläutert Freud folgendermaßen:

⁸⁰⁷ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 71.

⁸⁰⁸ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 264.

⁸⁰⁹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 284.

⁸¹⁰ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 278.

„In der Regel folgen die Eltern und die ihnen analogen Autoritäten in der Erziehung des Kindes den Vorschriften des eigenen Über-Ichs. Wie immer sich ihr Ich mit ihrem Über-Ich auseinandergesetzt haben mag, in der Erziehung des Kindes sind sie streng und anspruchsvoll. Sie haben die Schwierigkeiten ihrer eigenen Kindheit vergessen, sind zufrieden, sich nun voll mit den eigenen Eltern identifizieren zu können, die ihnen seinerzeit die schweren Einschränkungen auferlegt haben. So wird das Über-Ich des Kindes eigentlich nicht nach dem Vorbild der Eltern, sondern des elterlichen Über-Ichs aufgebaut; es erfüllt sich mit dem gleichen Inhalt, es wird zum Träger der Tradition, all der zeitbeständigen Wertungen, die sich auf diesem Wege über Generationen fortgepflanzt haben.“⁸¹¹

Es ist also nicht der Einfluss der Eltern allein, der auf das Kind einwirkt, sondern es ist im Grunde das Über-Ich der jeweils vorherigen Generation, das die Erziehung des Kindes maßgeblich bestimmt. So wird das Über-Ich zu der seelischen Instanz, die in sich ein Stück Kulturgeschichte der Menschheit trägt und dies auch nicht verliert, wie Freud deutlich hervorhebt:

„Die Menschheit lebt nie ganz in der Gegenwart, in den Ideologien des Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition der Rasse und des Volkes fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht, und solange sie durch das Über-Ich wirkt, eine mächtige, von den ökonomischen Verhältnissen unabhängige Rolle im Menschenleben spielt.“⁸¹²

Es ist daher nicht richtig, das Es als alleinigen Urgrund der menschlichen Seele anzunehmen, aus dem sich die beiden anderen Instanzen herausbilden. Für den Vergleich mit dem von Augustinus entwickelten Seelenmodell ist dieser Umstand von herausragender Bedeutung, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird. Zunächst werden allerdings noch einmal die wichtigsten Merkmale der psychischen Instanzen nach Sigmund Freud zusammengefasst.

⁸¹¹ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 73.

⁸¹² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 73f.

Zusammenfassung

Insgesamt lässt sich das Vorhandensein von drei Instanzen, wie es Sigmund Freud beschreibt, als Kennzeichen für das Menschsein als solches definieren, denn es unterscheidet den Menschen von den Tieren, beziehungsweise, lässt ihn zum Tier mit der komplexesten Seele aufsteigen. Bleibt man bei dem Instanzenmodell, so lässt sich den Tieren nur das Es wirklich zuschreiben, während höchstens reduzierte Ich-Anteile für das Tier angenommen werden können; auch das Tier prüft seine Realität, ist aber kaum in der Lage, in nur annähernd so vielen Situationen angemessen zu reagieren, wie es dem Mensch möglich ist. Das Beispiel des sich einrollenden Igels, der den „Angriff“ eines Kraftfahrzeuges abzuwehren bemüht ist, zeigt dies überdeutlich. Es fehlt den meisten Tieren demnach eine umfangreiche Einsicht, die das angemessene Fällen von Urteilen erlaubt, auch wenn sich diese auf komplexe oder auch zeitlich oder räumlich entfernte Sachverhalte beziehen, sodass ihre Handlungen nicht völlig angemessen erfolgen können.

Noch entscheidender ist der Umstand, dass das Selbstbewusstsein bzw. die Selbstreflexion auch bei Säugetieren nicht sehr verbreitet ist, was beispielsweise ein Spiegelexperiment anschaulich zeigt: Die meisten Tiere nehmen ihr eigenes Spiegelbild offenbar als einen Artgenossen wahr, was sie dadurch kundtun, dass sie bemüht sind, Kontakt zu jenem aufzunehmen, indem sie den Spiegel zum Beispiel anbellern, und nach einiger Zeit das Interesse verlieren. Menschenaffen sind hingegen durchaus in der Lage, sich selbst als die Person im Spiegel zu erkennen und somit von sich selbst als Objekt zu denken: Stellt ein Menschenaffe zum Beispiel fest, dass er eine Markierung in seinem Gesicht im Spiegel erkennen kann, so versucht er diese zu entfernen und zeigt dadurch mindestens zwei Dinge:⁸¹³ Er weiß, dass er im Spiegel ist, er hat also irgendein Bild seines eigenen Selbst, und er verfügt offenbar über den Willen, dieses Selbst nach bestimmten Kriterien zu gestalten oder auch es gerade nicht zu verändern, denn er entfernt die Markierung, die er auch einfach hätte ignorieren können. Es ist sicherlich zweifelhaft, ob man dem Affen hier ein bestehendes Ichideal unterstellen kann, es lässt sich aber auch nicht gänzlich verneinen, ebenso wie nicht bewiesen werden kann, ob Affen tatsächlich über ein Gewissen verfügen und das Konzept von „Schuld“ kennen. Was allerdings die meisten anderen Tiere anbelangt, so lässt sich mit einiger Gewissheit festhalten, dass ihnen diese Fähigkeiten gerade nicht zukommen.

Es ist aber der Mensch, der zweifellos über diese verfügt und somit ein in Bezug auf seine Psyche seltsam anmutendes Wesen darstellt. Einerseits bezieht er seine psychische Energie

⁸¹³ Pütz, Manfred: The Story of Identity, S. 188.

noch immer aus dem hauptsächlich unbewusst agierenden Es, das sich seiner bewussten Kontrolle immer wieder entzieht und nur schwer, zum Beispiel in den Träumen, zugänglich ist. Andererseits nimmt er seine Umwelt mithilfe des Ichs wahr und ist in der Lage, diese zu strukturieren, zu organisieren und dadurch zu vernünftigen Urteilen zu gelangen, aus denen eine ebenso zweckdienliche Handlung resultiert. Diese Handlungen selbst werden ihrerseits, ebenso wie die zuvor gefassten Gedanken und Wünsche, durch das Über-Ich, die aus der lange bestehenden Abhängigkeit von den Eltern resultierende Instanz, be- und verurteilt. Im letzten Fall quält das Über-Ich das Ich mit Schuld- (Gewissen) oder auch Minderwertigkeitsgefühlen (Ichideal), die bis zur Melancholie reichen können.

Auf der anderen Seite führen auch aus dem Es stammende verdrängte Wünsche zu Symptomen, sodass auch durch sie das Wohlbefinden der Person gefährdet wird. Und schließlich ist es die Realität bzw. die Umwelt des Individuums selbst, die ebenfalls Forderungen stellt, an die es sich anpassen muss, um überlebensfähig zu bleiben.

Das Ich, als einzige hauptsächlich bewusst agierende Person, ist damit Tag für Tag herausgefordert, im Dienste des Eros, nicht nur die seelische Gesundheit, sondern mit ihr auch das Überleben des ganzen Organismus zu sichern, indem es sich gegenüber dem Es und dem Über-Ich innerpsychisch sowie gegenüber der Außenwelt außerpsychisch behauptet. Nur wenn dieser tägliche Kampf durch das Ich gewonnen wird, kann der Dualismus von Leben und Tod einmal mehr für das Leben entschieden und der Tod hinausgezögert werden.

Es mag sich hier der Eindruck aufdrängen, dass diese Beschreibung der menschlichen Seele wenige Ähnlichkeiten mit der von Augustinus beschriebenen Geistseele aufweist. Dass dies nicht zutreffend ist, und dass tatsächlich sehr umfassende Analogien vorliegen, wird im Folgenden gezeigt.

6. Augustinus und Sigmund Freud – das innere Wort mit neuem Klang?

6.1 Voraussetzungen des Vergleichs

In den vorherigen Kapiteln zeigten sich bereits einige Ähnlichkeiten bezüglich der Lehre von der Seele bei Augustinus und Sigmund Freud. Sollten sich diese Ähnlichkeiten als tatsächliche Analogien erweisen, so legt dies nahe, dass der Theorie Augustinus', dass der Mensch über eine intuitive Kenntnis seines Selbst verfügt, die ihm nicht zu jeder Zeit bewusst ist, plausibel sein könnte. Dies gründet sich auf den Umstand, dass sich die Autoren aufgrund des sowohl räumlichen als auch zeitlichen Abstandes persönlich nicht kennen konnten. Augustinus konnte Sigmund Freud nicht kennen und auch dieser erwähnt die Theologie des Kirchvaters in seinen Schriften nicht. Es ist zusätzlich aufgrund von Freuds Ablehnung gegenüber der Religion, vor allem der katholischen Kirche, als deren wichtiger Vertreter Augustinus gilt, davon auszugehen, dass Freud jene Schriften nur dem Titel nach kannte und sich auch kaum dafür interessierte bzw. diese bewusst ignorierte und nicht in seine Forschungsergebnisse miteinbezog. Eine Beeinflussung seiner Schriften zur Psychoanalyse durch Augustinus ist daher als sehr unwahrscheinlich abzulehnen.

Wenn nun dennoch Gemeinsamkeiten bestehen, die über kleine Zufälligkeiten hinausgehen, so spricht dieser Umstand dafür, dass das von Augustinus benannte Wissen des Menschen nicht nur existiert, sondern auch unabhängig von Zeit und Raum bei verschiedenen Menschen Ausdruck findet.

Das Vorhandensein zahlreicher Gemeinsamkeiten kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die Beschreibungen der Seele in einigen Punkten auch deutlich unterscheiden. Diese Unterschiede lassen sich vor allem auf die unterschiedlich wahrgenommene Entstehung und Entwicklung des Menschen sowie seiner Seele zurückführen. Anders ausgedrückt sind es die Schöpfungsgeschichte und die Geschichte vom Sündenfall, die Freud, wie auch die Religion als solche, ablehnt. Dies führt dazu, dass er, anders als Augustinus, keine zunächst sündenfreie Natur des Menschen annimmt, sondern diesen Teil der menschlichen Genese, wie ihn die Theologie schildert, nicht in seine Forschung miteinbezieht. Freud geht vielmehr davon aus, dass die bereits durch den Sündenfall veränderte Natur des Menschen die ursprüngliche ist. Eine zweite Natur des Menschen, die dieser durch den Sündenfall verlor, erkennt Freud somit nicht an. Das unterscheidet ihn von Augustinus, der sowohl auf die ursprüngliche und eigentliche Natur des Menschen, aber auch deren Verunstaltung durch die Sünde eingeht.

Im Folgenden wird daher, bevor der Vergleich der Seelenmodelle erfolgt, auf die Schilderungen der beiden Autoren in Bezug auf die Entstehung und Entwicklung des Menschen eingegangen, um im Anschluss daran zeigen zu können, dass die Seelenmodelle Analogien aufweisen, deren Unterschiede erklärt und somit in ihrer Bedeutung erheblich reduziert werden können.

6.1.1 „...und er sah, dass es gut war“ und böse wurde – Augustinus über die Schöpfung und die Erbsünde

Nach Augustinus wird der Mensch von Gott zunächst gut geschaffen, aber durch den Ungehorsam der ersten Menschen verlieren diese ihr ursprüngliches Gutsein. Den begangenen Ungehorsam definiert Augustinus als einen gewollten Abfall vom Leben und eine Neigung zum Tode hin.⁸¹⁴ Augustinus unterstreicht, dass Gott in diesem Zusammenhang keinerlei Schuld zugerechnet werden kann, indem er noch einmal hervorhebt, dass es der freie Wille des Menschen war, der ihn zu der Sünde veranlasste:

„Nun aber ist die Sünde so sehr ein freigewollt Böses, dass man schlechterdings von Sünde nicht reden könnte, wenn sie nicht frei gewollt wäre.“⁸¹⁵

Und er ergänzt:

„Denn eben die Natur ist durch die Sünde des ersten Menschen, die aus seinem freien Willen kam, verderbt und geschädigt, und ihr kommt durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen und den allmächtigen Arzt allein die göttliche Gnade zu Hilfe.“⁸¹⁶

Der Mensch ist also nach Augustinus von Beginn an mit einem freien Willen ausgestattet, der es ihm erlaubt, seine Wahl zu treffen zwischen einem Leben in Gottesnähe oder aber auch in der Einsamkeit der Gottesferne. Gott zwingt seine Gemeinschaft nicht auf, sodass der Mensch sich freiwillig abwenden kann, wenn er es wünscht, und genau dies ist der Inhalt des Sündenfalls, der frei gewollte Abfall von Gott durch den Menschen. Eine Auswirkung dieses Sündenfalls ist es, dass

⁸¹⁴ Aug.: De ver. rel., 11, 21, 58f.: Nulla vita est quae non sit ex Deo quia Deus utique summa vita est et ipse fons vitae, nec aliqua vita in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem: mors autem vitae non est, nisi nequitia, quae ab eo quod ne quidquam sit, dicta est; et ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur. Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur, et volens contra Dei legem frui corporibus, quibus eam Deus praefecit, vergit ad nihilum; et haec est nequitia: non quia corpus iam nihilum est.

⁸¹⁵ Aug.: De ver. rel., 14, 27, 73: Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium.

⁸¹⁶ Aug.: De grat., 1, 50, 55: Ipsa est enim per peccatum primi hominis, quod es libero eius venit arbitrio, vitiata et damnata natura, cui sola per mediatorem Dei et hominum et omnipotentem medicum divina subvenit gratia.

„[...] des Menschen Leib, der vor der Sünde in seiner Art vortrefflich war, nach dem Sündigen schwächlich ward.“⁸¹⁷

Viel schwerwiegender aber ist der Umstand zu beurteilen, dass es der Tod selbst ist, der durch die Sünde in die Welt kam. Die folgende Schilderung dieser Konsequenz der Sünde ist für den Vergleich der seelischen Instanzen bei Augustinus und Sigmund Freud von herausragender Bedeutung, wenn es um das Verständnis des bei Freud bedrohlich anmutenden Über-Ichs gilt, was an späterer Stelle gezeigt wird:

„Durch die Sünde in Adam wurde uns der Weg zum Tode aufgetan. Denn ‚durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, in dem alle gesündigt haben‘. Der Mittler dieses Weges war der Teufel, der Anreger zu der Sünde, der Führer in den Tod. Auch er hat, unseren zweifachen Tod zu wirken, seinen einfachen Tod auf sich genommen. Durch seine Gottlosigkeit starb er nämlich im Geiste; dem Fleische nach ist er nicht gestorben [...] ‚Gott hat den Tod nicht geschaffen‘, weil er selbst nicht die Ursache des Todes war. Doch wurde in gerechter Vergeltung der Tod über den Sünder verhängt. So verhängt der Richter die Todesstrafe über den Schuldigen. Die Ursache des Todes ist aber nicht die Gerechtigkeit des Richters, sondern die Schuld des Vergehens. Während uns also der Mittler des Todes zufügte, was er selbst nicht erlitt, nämlich den Tod des Fleisches, hat uns unser Herr und Gott dagegen ein Heilmittel eingesenkt, dessen jener unwürdig war, in verborgener und gar geheimnisvoller Ordnung seiner hohen, göttlichen Gerechtigkeit.“⁸¹⁸

Es ist nicht Gott, so hebt Augustinus noch einmal hervor, der den Tod geschaffen hat, denn dies widerspricht seinem Wesen im besonderen Maße; Gott ist das Leben, das Sein, aber nicht der Tod. Daher trat der Teufel als Mittler des Todes auf und der Tod selbst ist nach Augustinus die dem Vergehen angemessene Strafe, sodass jener Tod als Strafe für den Menschen, aber auch den Tod bringenden Teufel verhängt werden musste, um die Gerechtigkeit auf der Welt zu

⁸¹⁷ Aug.: De ver. rel., 15, 29, 78: Quod vero corpus hominis, cum ante peccatum esset in suo genere optimum, post peccatum factum est imbelliosum et morti destinatum.

⁸¹⁸ Aug.: De trin., 4, 12, 15: Via nobis fuit ad mortem per peccatum in Adam: Per unum quippe hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt. Huius viae mediator diabolus fuit, persuasor peccati et praecipitator in mortem; nam et ipse ad operandam duplam mortem nostram simplam attulit suam. Per impietatem namque mortuus in spiritu, carne utique mortuus non est [...] Deus mortem non fecit, quia causa mortis ipse non fuit; sed tamen per eius retributionem iustissima mors inrogata est peccatori; sicut supplicium iudex inrogat reo, causa tamen supplicii non est iustitia iudicis sed meritum criminis. Quo ergo nos mediator mortis transmisit et ipse non venit, id est ad mortem carnis, ibi nobis dominus deus noster medicinam emendationis inseruit quam ille non meruit occulta et nimis arcana ordinatione divinae altaeque iustitiae.

erhalten. Anders ausgedrückt, ist es nun der Teufel, dem der Mensch folgt, wenn er Gott verlässt und das ist ein für den Vergleich der Seelenmodelle entscheidender Aspekt. Ebenso bedeutsam ist Augustinus' Hinweis auf das dem Menschen „eingesenkte Heilmittel“, das ebenfalls noch einmal in den Blick genommen wird, denn nach Augustinus ist die Entscheidung zur Sünde eine bereits durch die ersten Menschen getroffene, die dazu führte und immer noch führt, dass die Sünde das Leben aller folgenden Generationen ebenso bestimmt, wie er genauer ausführt:

„Durch eine gewisse Gerechtigkeit Gottes ist das ganze Menschengeschlecht der Gewalt des Teufels übergeben worden, indem die Sünde des ersten Menschen auf alle durch die Verbindung der beiden Geschlechter Geborenen ursprunghaft überging und die Sünde der ersten Eltern die gesamten Nachkommen schuldig machte. Diese Weitergabe (der ersten Sünde) ist zuerst in der Genesis ausgedrückt; dort wurde, als der Schlange gesagt worden war: ‚Staub wirst du fressen,‘ zum Menschen gesagt: ‚Staub bist du und zu Staub wirst du zurückkehren‘. Mit dem Worte: ‚Zu Staub wirst du zurückkehren‘ ist der Tod des Leibes vorhergesagt; ihn hätte ja der Mensch nicht zu kosten brauchen, wenn er, wie er geschaffen wurde, recht geblieben wäre, Daß hingegen dem Lebenden gesagt wurde: ‚Staub bist du‘, weist darauf hin, daß der ganze Mensch zum Schlechteren gewandelt wurde.“⁸¹⁹

Das menschliche Geschlecht folgt dem Teufel und kann dieser Nachfolge schon allein dadurch nicht entgehen, dass der Übergang der Sünde durch Augustinus als Element des Zeugungsaktes definiert wird:

„In dieser verurteilten Nachkommenschaft hält den Menschen die fleischliche Zeugung, es erlöst daraus allein die geistige Wiedergeburt.“⁸²⁰

Dies begründet Augustinus damit, dass während des Sündenfalls bereits das gesamte folgende Geschlecht in Adams Samen präsent gewesen und somit ebenfalls schuldig ist.⁸²¹ Die einzige Erlösung kann dann erfolgen, wenn der Mensch Christi Nachfolge antritt. Der Schaden der Sünde wird jedoch, so Augustinus, nicht gänzlich zu eliminieren sein:

⁸¹⁹ Aug.: De trin., 13, 12, 16: Quadam iustitia dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum peccato primi hominis in omnes utriusque sexus commixtione nascentes originaliter transeunte et parentum primorum debito universos posteros obligante. Haec traditio prius in genesi significata est ubi cum serpenti dictum esset: Terram manducabis, homini dictum est: Terra es et in terram ibis. Eo quod dictum est in terram ibis, mors corporis praenuntiata est quia nec ipsam fuerat experturus si permansisset ut factus est rectus; quod vero viventi ait, Terra es, ostendit totum hominem in deterius commutatum.

⁸²⁰ Aug: De grat., 2, 38, 44: In qua stirpe damnata tenet hominem generatio carnalis, unde sola liberat regeneratio spiritualis.

⁸²¹ Aug.: De civ., 2, 13, 14: Sed iam erat natura seminalis, es qua propagaremur.

„Die Gerechtigkeit, die er verlor und nicht mehr besitzt, kann er sich ja nicht selbst geben. Der Mensch empfing sie, als er geschaffen wurde; indem er jedoch sündigte, verlor er sie [...] Wenn er sich aber seines Herrn, da er seinen Geist empfangen hat, in der rechten Weise erinnert, dann merkt er durchaus — er lernt es durch innere Unterweisung —, daß er sich nur durch Gottes unverdiente Zuneigung wieder erheben könne, daß er nur durch seinen eigenen freiwilligen Abfall fallen konnte. Nicht freilich erinnert er sich seiner Seligkeit. Denn diese ist einmal gewesen und ist nicht mehr, und ihrer hat er gänzlich vergessen.“⁸²²

Die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen empfing dieser als ein Geschenk Gottes, das er sich nicht selbst geben kann, sodass er auf Gottes Gnade angewiesen ist. Theoretisch könnte ihm Gott diese Gerechtigkeit allerdings wieder verleihen; die ursprüngliche Seligkeit des Menschen beschreibt Augustinus jedoch als eine verlorene, der sich der Mensch nicht einmal mehr erinnern kann. Dennoch ist es offensichtlich, dass der Mensch nach ihr strebt, ohne immer genau zu wissen, worin sie besteht und wie er sie erreichen kann. Die Seligkeit, bzw. das Glück oder auch die Glückseligkeit, der die menschliche Seele nachstrebt, wird in einem Kapitel nach dem Vergleich der Seelenmodelle noch einmal genauer in den Blick genommen.

Wichtig bleibt festzuhalten, dass die durch den Ungehorsam verhangene Strafe nur als ein Gebrechen zu bezeichnen ist und dass es sich hierbei aber nicht um die tatsächliche Natur des Menschen handelt.⁸²³ Diese tatsächliche Natur bzw. Spuren dieser Natur zeigen sich nach Augustinus noch immer in der Tatsache, dass der Mensch den (vor allem innerlichen) Frieden liebt:

„Denn wie die Lebewesen zu erkennen geben, dass sie den Frieden des Leibes lieben, da sie den Schmerz fliehen, sowie den Frieden der Seele, da sie zur Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Triebe der Lust nachgehen, so zeigen sie durch ihre Flucht vor dem Tode deutlich an, wie sehr sie auch den Frieden lieben, der Seele und Leib in Freundschaft verbindet.“⁸²⁴

⁸²² Aug.: De trin., 14, 15, 21: Iustitiam quippe sibi dare non potest quam perditam non habet. Hanc enim cum homo conderetur accepit et peccando utique perdidit [...] Quando autem bene recordatur domini sui spiritu eius accepto, sentit omnino quia hoc discit intimo magisterio, non nisi eius gratuito effectu posset se surgere, non nisi suo voluntario defectu cadere potuisse. Non sane reminiscitur beatitudinis suae. Fuit quippe illa et non est, eiusque ista penitus oblita est.

⁸²³ Aug.: De civ., 2, 15, 6: Languor est quippe iste, id est illa inoboedientia, de qua in libro quarto decimo disservimus, primae inoboedientiae supplicium, et ideo non natura, sed vitium.

⁸²⁴ Aug.: De civ., 2, 19, 14: Sic enim pacem corporis amare se ostendunt animantia, cum fugiunt dolorem, et pacem animae, cum propter explendas indigentias adpetitionum voluptatem sequuntur: ita mortem fugiendo satis indicant, quantum diligant pacem, qua sibi conciliantur anima et corpus.

Der Mensch hat sich demnach nicht mit seiner Strafe abgefunden, sondern strebt noch immer nach seinem früheren Dasein, in dem er den Tod nicht kannte und ihn deshalb nicht zu fliehen brauchte. Während dieser Zeit lebte der Mensch in Harmonie und kannte weder den körperlichen Schmerz, noch die ihn zur Handlung zwingenden seelischen Bedürfnisse. Genauso wenig bestand ein Widerspruch zwischen den Ansprüchen des Körpers und der Seele, sodass der Mensch einen Zustand relativer Harmonie erlebte. Um eine absolute Harmonie im Sinne der Glückseligkeit kann es sich wohl nicht gehandelt haben, denn dann wäre der folgende Sündenfall nicht zu rechtfertigen gewesen. Der Mensch hätte kaum eine Veranlassung verspürt, seinen derzeitigen Zustand aufzugeben, um etwas noch Erstrebenswerteres, die Erkenntnis, zu erlangen, wenn er bereits über alles verfügte, um restlos glücklich zu sein. Auch muss bedacht werden, dass die Erkenntnis von Gut und Böse einen hohen Preis forderte, den der Mensch kannte, aber den er sich vielleicht noch nicht vorstellen konnte; Gott selbst warnt ihn davor, dass er sterben werde, wenn er von dem Baum esse.⁸²⁵ Diesen Preis hätte ein völlig glückseliger Mensch vermutlich nicht zahlen wollen bzw. hätte es auch nicht riskiert, auf die Lüge der Schlange zu vertrauen und davon auszugehen, dass er nicht sterben, sondern wie Gott sein werde.⁸²⁶ Die Frage nach der ursprünglichen Glückseligkeit bzw. einer noch zu erreichenden wird noch einmal später aufgegriffen werden. Hier bleibt zunächst festzuhalten, dass sich der Mensch, und somit auch dessen Seele, nach dem Sündenfall zwischen seiner ursprünglichen Natur und der durch die Sünde verunstalteten Natur bewegt.

Auf welche Weise sich die Sünde äußert, zeigt Augustinus an verschiedenen Stellen sehr anschaulich. Ganz allgemein zeigt sich die Sünde nach Augustinus vor allem in der „Schaulust“, dem „Gefühlstrieb“ und der „Herrschaft“. ⁸²⁷ Augustinus geht dann zunächst auf die Gier nach Macht als eine aus der Sünde resultierende Konsequenz ein:

„Wer sich also von der Gier, seine Macht zu erleben, treiben läßt, stürzt gewissermaßen auf seinen eigenen Wink hin in sich selbst als Mittelpunkt. Da er also wie jener unter keinem stehen will, wird er zur Strafe auch von der Mitte, die er selbst ist, weiter getrieben nach unten, das heißt zu dem, woran das Vieh sich freut; und so hat ‚der Mensch‘, da seine Ehre das Gleichnis Gottes, seine Unehre die Ähnlichkeit mit dem Tiere ist, in Ehren

⁸²⁵ Gen. 2, 17.

⁸²⁶ Gen. 3, 4f.

⁸²⁷ Aug.: Conf., 3, 8, 16: Haec sunt capita iniquitatis, quae pullulant principandi et spectandi et sentiendi libidine aut uns aut duabus earum.

gestellt, es nicht eingesehen, ist gleich geworden dem unvernünftigen Vieh, und ihm ist er ähnlich geworden.“⁸²⁸

Der Mensch, der Gott nicht als Mittelpunkt, als absolutes Sein und Herrscher über alles Seiende und Nichtseiende anerkennt, muss zwangsläufig sich selbst zum Mittelpunkt erheben. In sich selbst findet er aber nicht den Ursprung, nach dem er strebt. Auch die wahrhaftige Macht und Größe ist nicht dem Menschen gegeben, sondern Gott ist sie. Wird Gott aber verleugnet, so muss der Mensch auf alles, was Gott ist, verzichten, weil er es nicht anerkennen kann. Dadurch erreicht der Mensch genau das Gegenteil seines Strebens; wollte er doch eigentlich niemanden als Herrscher über sich dulden und in Machtfülle leben, so hat er sich nun selbst seines über die Tiere herausgehobenen Ranges beraubt und ist dem Vieh „ähnlich geworden“. Das hätte nicht geschehen können, wenn der Mensch mit der ihm angemessenen Demut seine Vernunft gebraucht hätte und sich dadurch über seinen Stand klar geworden wäre. Seine Seele verfügt über den Gott ähnlichen Geist, aber sie ist nicht Gott und kann auch nicht er sein, ganz gleich, was sie tut. Wird dieser Umstand vom Menschen verleugnet, so muss er das höchste Gut, in dem er sein Glück sucht, in sich selbst oder aber in den vergänglichen Dingen der Welt suchen, derer es viele gibt, während ihm Gottes Einheit versagt bleibt, zumindest so lange er durch die Sünde suchend durch die Welt irrt:

„Denn die Fülle der zeitlichen Formen hat den von der Einheit Gottes gefallen Menschen durch die fleischlichen Sinne zerstreut und durch die sich wandelnde Mannigfaltigkeit seine Neigungen vervielfältigt.“⁸²⁹

Und so geschieht es, dass sich die Sünde, wie Augustinus darlegt, bei jedem Begehren eines wandelbaren Dinges wiederholt:

„Wenn also jener irdische oder fleischliche Sinn die Aufmerksamkeit des Geistes, der bei zeitlichen und körperlichen Dingen um seiner praktischen Aufgaben willen mit lebhaften Überlegungen verweilt, dazu verführt, diese Dinge zu genießen, das heißt sie als eine Art Sonder- und Eigengut zu werten und nicht als allgemeines und gemeinsames — derart ist

⁸²⁸ Aug.: De trin., 12, 11, 16: Cupiditate vero experiendae potestatis suae quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium proruit. Ita cum vult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est ad ea quibus pecora laetantur; atque ita cum sit honor eius similitudo dei, dedecus autem eius similitudo pecoris: Homo in honore positus non intellexit; comparatus est iumentis insensatis et similis factus est eis.

⁸²⁹ Aug. De ver. rel., 21, 41, 112: Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate die hominem lapsum per carnales sensus deviberavit et mutabili varietate multiplicavit eius affectum.

eben das unwandelbare Gut —, dann spricht gleichsam die Schlange die Frau an. Dieser Verlockung zustimmen ist soviel wie von dem verbotenen Baume essen.“⁸³⁰

Augustinus gesteht unter anderem in den „Confessiones“, dass auch er diesem Schicksal erlag und das Glück nicht immer bei Gott suchte, sondern auch der Sünde folgte:

„Meine Sünde bestand darin, dass ich alle Lust, alles Wertvolle und Wahre nicht in ihm suchte, sondern in mir und anderen Geschöpfen.“⁸³¹

Genau diesen Umstand, die verkehrte Liebe zu den niederen Dingen,⁸³² konnte er aber selbst nicht erkennen und verweist daher auch auf die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man die Sünde nicht nur zu erkennen, sondern auch zu verhindern sucht:

„Denn aus einem verkehrten Wollen entspringt die Begierde [libido], und wer der Begierde dient, verfällt der Gewohnheit, und wer der Gewohnheit nicht widersteht, verfällt der Notwendigkeit.“⁸³³

Die Sünde ist allgegenwärtig, sie ist den Menschen quasi zur Gewohnheit geworden, da jene sich mit zunehmender Zeit daran gewöhnt haben, ihren Begierden, die falschen Wünsche, die nicht Gott als das Ziel allen Daseins anerkennen, nachzugeben, wie Augustinus sagt. Er ergänzt dazu:

„Denn das Gesetz der Sünde ist die Übermacht der Gewohnheit; sie zieht und fixiert den Geist auch gegen seinen Willen, und zwar mit Recht, da er sich freiwillig auf sie einlässt.“⁸³⁴

An dieser Stelle wird nicht ganz klar, inwiefern Augustinus hier die Möglichkeit der Wahl zwischen einem Leben mit Gott und einem Leben in Sünde auch dem individuellen Menschen zugesteht, obwohl die Erbsünde bereits begangen wurde. Es ist aufgrund des bereits angesprochenen Verlustes der Seligkeit jedoch nicht davon auszugehen, dass es einem Menschen, nach Augustinus, möglich sein könnte, völlig von der Sünde befreit zu leben, bevor

⁸³⁰ Aug.: De trin., 12, 12, 17: Cum ergo huic intentioni mentis quae in rebus temporalibus et corporalibus propter actionis officium ratiocinandi vivacitate versatur carnalis ille sensus vel animalis ingerit quandam inlecebram fruendi se, id est tamquam bono quodam privato et proprio non tamquam publico atque communi quod est incommutabile bonum, tunc velut serpens alloquitur feminam.

⁸³¹ Aug.: Conf., 1, 20, 31: Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris voluptas, sublimitates, veritates quaerebam.

⁸³² Aug.: De civ., 2, 12, 8: Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus et miser meliore privatus.

⁸³³ Aug.: Conf., 8, 5, 10: Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.

⁸³⁴ Aug.: Conf., 8, 6, 12: Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens inlabitur.

das ewige Leben begonnen hat. Bis zu diesem Zeitpunkt wird der Mensch mit seinen Begierden zu kämpfen haben, und dass dieser Kampf kein leichter ist und bei Augustinus selbst dazu führte, dass er nach eigenen Angaben einen „sehr mächtigen Lebensüberdruß und Todesfurcht“ verspürte,⁸³⁵ veranschaulicht Augustinus daher ebenfalls:

„Der Geist der Dämonen ist demnach den Leidenschaften der Begierden, Ängste, Zornesausbrüchen und dergleichen unterworfen. So bleibt ihnen nichts, was frei und der Weisheit aufgeschlossen wäre.“⁸³⁶

Die Begierden, in denen sich die Sünde vor allem äußert, entwickeln demnach eine Art Eigendynamik, die eine Zugänglichkeit der Begierden für die Weisheit, und damit für Gott, verhindert. Vor allem die geschlechtliche Lust, die er, wie auch Sigmund Freud es tut, als „Libido“ bezeichnet,⁸³⁷ ist es nach Augustinus, die den ganzen Menschen in Wallung bringt und auf ihrem Höhepunkt „fast alles Denken und Wachbewusstsein“ auslöscht.⁸³⁸ Zusätzlich beschreibt er die Libido als fast immer gegen den Geist gerichtet und teilweise sogar als im Widerspruch zu sich selbst stehend.⁸³⁹ Dadurch wird schnell ersichtlich, dass eine Kontrolle des an den Körper angeschlossenen Triebsystems für Augustinus einerseits unerlässlich ist, andererseits aber möglich erscheint, sofern dem Menschen nicht göttliche Hilfe zuteil wird. Augustinus macht jedoch sehr schnell klar, dass er mit dieser Schilderung keine generelle Abwertung des Fleisches beabsichtigt, denn dieses ist nach seiner Auffassung gut geschaffen, sodass die Sünde allein für das Übel des Menschen verantwortlich ist, nicht aber die Körperlichkeit des Menschen.⁸⁴⁰ Stattdessen war es der sündige Geist, der dafür gesorgt hat, dass das Fleisch vergänglich wurde.⁸⁴¹ Das Fleisch ist es auch, über das der Mensch ebenso

⁸³⁵ Aug.: Conf., 4, 6, 11: Sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus.

⁸³⁶ Aug.: De civ., 1, 9, 6: Subiecta est ergo mens daemonum passionibus libidinum formidinum irarum atque huiusmodi ceteris.

⁸³⁷ Aug.: De civ., 2, 14, 15: Quamvis nonnumquam homo, ubi vindictae nullus est sensus, etiam rebus inanimis irascatur, et male scribentem stilum condat vel calamum frangat iratus. Verum et ista licet irrationabilior, tamen quaedam ulciscendi libido est, ut nescio qua, ut ita dixerim, quasi umbra retributionis, ut qui male faciunt, mala patiantur.

⁸³⁸ Aug.: De civ., 2, 14, 16: Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul adfectu cum carnis adpetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.

⁸³⁹ Aug.: De civ., 2, 14, 16: Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul adfectu cum carnis adpetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.

⁸⁴⁰ Aug.: De civ., 1, 10, 24: Bonus itaque verusque mediator ostendit peccatum esse malum, non carnis substantiam vel naturam, quae cum anima hominis et suscipi sine peccato potuit et haberi.

⁸⁴¹ Aug.: De civ., 2, 14, 3: Nam corruptio corporis, quae adgrauat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem.

verfügt wie die Tiere, sodass dies ihn von diesen nicht unterscheidet. Der vernunftbegabte Geist hebt den Menschen hingegen über die Tiere hinaus, denn jener fehlt ihnen, und ist damit auch allein fähig dazu, Sünden zu begehen, da nur dieser Geist über den freien Willen verfügt. Dieser freie Wille ist unerlässlich, um sinnvoll von einer Bestrafung des Menschen für die begangene Tat zu sprechen. Hätte der Mensch keine freie Wahl gehabt, sodass die Sünde zwangsläufig hätte „passieren“ müssen, ohne, dass der Mensch aktiv handelte, so ließe sich weder sinnvoll von einer Sünde noch von einem gütigen, den Menschen liebenden Gott sprechen. Stattdessen wäre es ein Gott, der sich ganz offensichtlich an der Unfähigkeit seiner Geschöpfe erfreut, die er selbst und absichtsvoll als zukünftige Sünder erschuf, deren Schaden er nicht nur voraussieht, sondern den er aktiv plant, um ihre „Errettung“ als ein gelungenes Schauspiel für sich selbst zu feiern. Da Augustinus diese Wertung von Körper und Geist in Form einer Schuldzuweisung an den Geist vornimmt, distanziert er sich klar von der Lehre der Manichäer, welche in Anlehnung an die gnostische Lehre die Welt als einen Ort begriffen, in dem der Körper als eine Art Gefängnis der Seele fungiert, dem es zu entfliehen gilt, was jedoch erst nach einem apokalyptischen Endkampf und der darauf folgenden Trennung der Geschlechter, um neue Nachkommen und damit die Wiedergeburt zu verhindern, ermöglicht werden soll.⁸⁴² Den Körper schlichtweg abzulehnen, zeigt damit ebenso das Wirken der Sünde im Menschen, wie die Überbewertung des Körpers, der anstelle von Gott geliebt wird:

„Denn er [der Mensch] liebt, was weniger ist als es selber, nämlich den Körper, und infolge dieser Sünde wird das Geliebte vergänglich und lässt hinschwindend seinen Liebhaber im Stich, da auch dieser durch seine falsche Liebe Gott verließ.“⁸⁴³

Diese Liebe zu den körperlichen Dingen muss den Liebenden zwangsläufig enttäuschen, da die Liebe der Wandelbarkeit unterworfen ist. Der geliebte Körper kann einerseits erkranken, sogar sterben, oder auch den Liebenden verlassen und auf diese Weise ebenso wenig als Liebesobjekt zur Verfügung stehen, was die Verzweiflung des Liebenden hervorruft:

„Die Räume reichen uns dar, was wir lieben sollen, die Zeiten reißen uns weg, was wir lieb gewonnen haben, lassen in der Seele Haufen von Phantasiebildern zurück und jagen damit unsere Begierde von einem zum anderen. So wird unser Herz ruhelos und sorgenvoll und trachtet vergeblich danach, das zu besitzen, von dem es besessen ist.“⁸⁴⁴

⁸⁴² Gardner, Iain: Mani, Augustine and the vision of God, S. 74ff.

⁸⁴³ Aug.: De ver. rel., 12, 23, 63: Id enim amat quod et minus est quam vita, quia corpus est, et propter ipsum peccatum, quod amatur fit corruptibile, ut fluendo deserat amatorem suum, quia et ille hoc amando deservit deum.

⁸⁴⁴ Aug.: De ver. rel., 35, 65, 183: Loca offerunt quod amemus et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur exoptans.

Somit hat die Liebe zu den Geschöpfen sowie den Dingen im Allgemeinen keine Aussicht darauf, die Glückseligkeit des Menschen sicherzustellen. Es zeigt sich vielmehr, dass der die Dinge liebende Mensch nach der Sünde lebt, die ihn fest umschlungen hält und ihn wünschen lässt, was er nicht (mehr) erreichen kann, denn „[w]er innerlich vom Worte Gottes gespeist wird, sucht keine Lustbefriedigung in dieser Wüste.“⁸⁴⁵

Paradoxerweise ist es nach Augustinus gerade das durch die Sünde verursachte Übel, das den Menschen Gott wieder näher zu bringen vermag:

„So muss sie [die Seele] das Übel, das sie nicht kannte, solange sie ihm aus dem Wege ging, erst fühlen, um es kennenzulernen, und so kommt es dahin, dass sie das Gute, welches sie ungehorsam zu wenig liebte, nun verglichen umso sehnsüchtiger liebt.“⁸⁴⁶

Durch das erlittene Übel, das die bisherigen Paradigmen der Seele zerstört, erhält diese eine erneute Chance, ihr Heil in Gott zu suchen, da die Seele nun noch einmal vor der Frage steht, wohin sie sich wenden und wonach sie streben soll, um der Glückseligkeit näher zu kommen. Gott verschließt sich diesem Suchen der Seele nicht, sondern bietet noch immer seine Gemeinschaft an, sodass

„[d]ies Übel aber [...] gänzlich beseitigt [wird], wenn die Seele ihren Schöpfer erkennt, ihm allein sich unterwirft und begreift, dass er ihr das übrige unterworfen hat.“⁸⁴⁷

Diese Erkenntnis wird dem Sünder allerdings schwer fallen, Augustinus hält sie für schlichtweg nicht möglich, ohne das Zutun Gottes:

„Unsere Erleuchtung ist Teilnahme am Worte, das heißt am Leben, welches das Licht der Menschen ist. Zu dieser Teilnahme aber waren wir ganz unfähig und untauglich wegen der Unreinheit unserer Sündhaftigkeit. Wir mußten daher gereinigt werden. Die einzige Reinigung der Sünder und Stolzen ist das Blut des Gerechten und die Verdemütigung Gottes.“⁸⁴⁸

Es ist also das Blut Gottes selbst, der Mensch wird, um als einziger Mensch, der ohne Sünde in der Welt lebte, den Preis für das einstige Vergehen zu zahlen. Sündenfrei ist der Sohn aufgrund

⁸⁴⁵ Aug.: De ver. rel., 38, 71, 200: Quam ob rem quisquis intus dei verbo pascitur non quaerit non quaerit in ista heremo voluptatem.

⁸⁴⁶ Aug.: De ver. rel., 20, 38, 103: Atque hoc modo malum, quod cavendo non didicit, discit sentiendo; et bonum quod obtemperando minus diligebat, ardentius diligit comparando.

⁸⁴⁷ Aug.: De ver. rel., 20, 39, 106: Quod malum omnino nullum erit cum anima recognito creatore ipsi uni se subiecerit et cetera per eum subiecta sibi esse persenserit.

⁸⁴⁸ Aug.: De trin., 4, 2, 4: Inluminatio quippe nostra participatio verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum; mundandi ergo eramus. Porro iniquorum et superbiorum una mundatio est sanguis iusti et humilitas dei.

seiner göttlichen Natur ohnehin, aber auch seine menschliche Natur wurde, so erläutert Augustinus, nicht durch die Sünde befleckt:

„Aber Gott erachtete es für besser, eben aus dem Geschlechte, das besiegt worden war, den Menschen anzunehmen, durch den er den Feind des menschlichen Geschlechtes besiegen wollte, und dennoch aus der Jungfrau, deren Empfängnis der Geist, nicht das Fleisch, der Glaube, nicht die Lust vorherging. Nicht trat hier in Tätigkeit die Begierlichkeit des Fleisches, durch welche alle übrigen erzeugt und empfangen werden, die sich die Ursünde zuziehen; sie fehlte vielmehr ganz und gar; die heilige Jungfräulichkeit ist durch den Glauben, nicht durch den Beischlaf befruchtet worden, damit jener Eine, der aus der Nachkommenschaft des ersten Menschen geboren wurde, bloß in der Reihe des Geschlechts, nicht auch in jener der Sünde stehe. Es wurde ja nicht durch sündige Berührung eine befleckte Natur geboren, sondern nur das Heilmittel für alle diese Sünden.“⁸⁴⁹

Der Teufel sollte also durch einen zweiten Adam besiegt werden, durch einen Menschen, der, wie auch Adam zu Beginn, die Sünde nicht kannte. Daher war es von Nöten, dass er eben nicht auf natürliche Weise gezeugt wurde, denn sonst hätte dieser Vorgang dazu geführt, dass die Sünde auch auf ihn übergegangen wäre. Die nicht körperliche, sondern geistige Zeugung verhinderte genau dieses Übergehen der Sünde auf den wahren Menschen, der mit seinem Blut die ganze Menschheit von der Sünde freikaufte und ihnen so ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott ermöglicht, ein Leben fernab der Verzweiflung, in die der sündige und dadurch einsame Mensch so oft verfiel und immer noch verfällt. Durch Christi Blut kann der Mensch den absoluten Zuspruch Gottes zu seinem von ihm geschaffenen Geschöpf, das aus eigenem freien Willen der Sünde verfiel, erkennen und aus dieser Erkenntnis, bzw. „Erleuchtung“, wie Augustinus es nennt, die nötige Kraft schöpfen, um ein gottgefälliges Leben zu führen:

„In den beiden Menschen aber, durch deren einen wir unter der Sünde verkauft worden sind, während wir durch den anderen von den Sünden losgekauft werden [...] in diesen beiden Menschen also liegt im eigentlichen Sinne der christliche Glaube begründet.“⁸⁵⁰

⁸⁴⁹ Aug.: De trin., 13, 18, 23: De ipso quod victum fuerat genere assumere hominem deus per quem generis humani vinceret inimicum, et tamen ex virgine cuius conceptum spiritus non caro, fides non libido praevenit. Nec interfuit carnis concupiscentia per quam seminantur et concipiuntur ceteri qui trahunt originale peccatum, sed ea penitus remotissima credendo non concumbendo sancta est fecundata virginitas ut illud quod nascebatur ex propagine primi hominis tantummodo generis non et criminis originem duceret. Nascebatur namque non transgressionis contagione vitiata natura sed omnium talium vitiorum sola medicina. Nascebatur, inquam, homo nullum habens, nullum habiturus omnino peccatum.

⁸⁵⁰ Aug.: De grat., 2, 14, 28: Sed in causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimitur a peccatis (...) in horum ergo duorum hominum causa proprie dies Christiana consistit.

Laut Augustinus ist es demjenigen, der auf Gottes Gnade vertraut, sogar möglich, sich den eigenen „fleischlichen Gelüsten“ zu entziehen und diese nicht befriedigen zu müssen.⁸⁵¹

Andererseits konstatiert Augustinus, dass

„jeder aber, der nicht glaubt, dass seine Sünden ihm erlassen werden könnten, [...] durch Verzweiflung elender gemacht [wird].“⁸⁵²

Der Mensch muss sich also immer wieder aktiv für den Glauben an Gott entscheiden. Er muss das nötige Vertrauen dazu aufbringen und sich für die Gemeinschaft mit Gott öffnen. Tut er das nicht, so bleibt er gefangen in der Sünde, was diesen Menschen der Verzweiflung preisgeben wird.

Im Folgenden wird nun die Theorie Sigmund Freuds bezüglich der Entstehung und Entwicklung der ersten Menschen wiedergegeben, um im Anschluss daran zeigen zu können, dass sich noch mehr Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Seelenmodellen ergeben könnten, wenn Freuds Leugnung der Schöpfungsgeschichte bzw. des Sündenfalls in eine Annahme derselben umschlagen würden.

6.1.2 Die nie versiegende Schuld der Urhorde – Sigmund Freud über Entstehung und Entwicklung des Menschen

Aus der Sicht Sigmund Freuds ist jede Religion als reine Wunschvorstellung ohne Realitätsgehalt kategorisch abzulehnen.⁸⁵³ Wenn man ihr überhaupt eine Funktion zuweisen könne, dann diese, die für eine funktionierende Gesellschaft nötige Moral von ihren Anhängern rigoros einzufordern. Nach Freud kann dies aber auch außerhalb des religiösen Kontextes und damit unabhängig von der Vorstellung des Menschen als Abbild Gottes schlichtweg gelernt werden.⁸⁵⁴ Dass eine betont wissenschaftliche Sicht auf die Welt nun gerade nicht zu einem besseren Umgang der Menschen untereinander beitragen muss, haben die Verbrechen des 20. Jahrhunderts unlegbar unter Beweis gestellt, sodass Freuds Einschätzungen hier zumindest bezweifelt werden müssen.

Es mag insgesamt verwundern, aber trotz seiner ablehnenden Haltung finden sich zahlreiche Analysen des Sündenfalles, wie er in Gen. 3 geschildert wird, die Freud vornimmt. Wie ist dieser Umstand zu erklären, wenn es sich bei religiösen Vorstellungen doch seiner Meinung

⁸⁵¹ Aug.: De civ., 1, 1, 25: Ceterum absit a mente Christiana, quae deo suo fidit in eoque spe posita eius adiutorio nititur, absit, inquam, ut mens talis quibuslibet carnis voluptatibus ad consensum turpitudinis cedat.

⁸⁵² Aug.: De doct. christ., 18, 17, 35: Quisquis enim non credit dimitti sibi posse peccata, fit deterior desperando.

⁸⁵³ Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, S. 354.

⁸⁵⁴ Freud, Sigmund: Zur sexuellen Aufklärung der Kinder, S. 27.

nach nicht um die Wahrheit handeln kann? Ähnlich der Theologie verweist auch Freud auf eine frevelhafte Urtat, deren Schatten bis in die Gegenwart aller Menschen ausstrahlt und identifiziert diese als den Entstehungszeitpunkt der Religionen.⁸⁵⁵ Er widmete seiner Analyse der Religionsentwicklung das Werk „Totem und Tabu“, in dem er nicht nur die seiner Auffassung nach tatsächliche Freveltat, sondern auch die daraus resultierende, versuchte Sühne derselben mithilfe der Religionen beschreibt.

Freud definiert hier zunächst die Begriffe des Titels:

„Der Totemismus hingegen ist eine unserem heutigen Fühlen entfremdete, in Wirklichkeit längst aufgegebene und durch neuere Formen ersetzte religiös-soziale Institution, welche nur geringfügige Spuren in Religion, Sitte und Gebrauch des Lebens der gegenwärtigen Kulturvölker hinterlassen hat, und selbst bei jenen Völkern große Verwandlungen erfahren mußte, welche ihm heute noch anhängen.“⁸⁵⁶

Bei dem Totem selbst handelt es sich nach Freud meist um ein Tier, dem besondere Achtung entgegengebracht wurde, die sich vor allem darin zeigte, dass dieses Tier nicht zum Verzehr gedacht war.⁸⁵⁷ Das Verzehrerbot zählte dabei zu den umfangreichen Tabuvorschriften, die Freud den ursprünglichen Sippenverbänden zuschreibt. „Tabu“ selbst definiert er wie folgt:

„Es heißt uns einerseits: heilig, geweiht, andererseits: unheimlich, gefährlich, verboten, unrein. Der Gegensatz von Tabu heißt im Polynesischen noa = gewöhnlich, allgemein zugänglich. Somit haftet am Tabu etwas wie der Begriff einer Reserve, das Tabu äußert sich auch wesentlich in Verboten und Einschränkungen. Unsere Zusammensetzung „heilige Scheu“ würde sich oft mit dem Sinn des Tabu decken.“⁸⁵⁸

Tabu sein können Handlungen, aber auch Personen, mit denen die Gemeinschaft daher keinen Kontakt haben darf, um nicht selbst die Vorschriften zu brechen und damit eine unbekannte und potentiell gefährliche Macht heraufzubeschwören, wie Freud ergänzt:

„Diese Kraft haftet nun an allen Personen, die etwas Besonderes sind, wie Könige, Priester, Neugeborene, an allen Ausnahmeständen, wie die körperlichen der Menstruation, der Pubertät, der Geburt, an allem Unheimlichen, wie Krankheit und Tod, und was kraft der Ansteckungs- oder Ausbreitungsfähigkeit damit zusammenhängt. ‚Tabu‘ heißt aber alles, sowohl die Personen als auch die Örtlichkeiten, Gegenstände und

⁸⁵⁵ Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, S. 365f.

⁸⁵⁶ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 4.

⁸⁵⁷ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 7.

⁸⁵⁸ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 26.

die vorübergehenden Zustände, welche Träger oder Quelle dieser geheimnisvollen Eigenschaft sind. Tabu heißt auch das Verbot, welches sich aus dieser Eigenschaft herleitet, und Tabu heißt endlich seinem Wortsinn nach etwas, was zugleich heilig, über das Gewöhnliche erhaben, wie auch gefährlich, unrein, unheimlich umfaßt.“⁸⁵⁹

Zusammenfassen lässt sich das Tabu damit wie folgt:

„Das Tabu ist ein uraltes Verbot, von außen (von einer Autorität) aufgedrängt und gegen die stärksten Gelüste der Menschen gerichtet. Die Lust, es zu übertreten, besteht in deren Unbewußten fort; die Menschen, die dem Tabu gehorchen, haben eine ambivalente Einstellung gegen das vom Tabu Betroffene.“⁸⁶⁰

Ähnlich der Entwicklung des Gewissens im Über-Ich ist also auch das Tabu ein Verbot, das dem Menschen von außen auferlegt und zu einem innerpsychisch präsenten wurde. Durch diese Entwicklung kam es zur ersten Verknüpfung des Schuldbewusstseins mit der Angst in der Form, dass auf unzulässige Objekte oder Handlungen (=Tabu) gerichtete Libido in Angst umgewandelt wurde.⁸⁶¹ Dieses Schuldbewusstsein ist nach Freud an die ursprüngliche Tat des Vergehens geknüpft, bei dessen Beschreibung er sich auf die von Darwin verfasste Urhordentheorie stützt:

„Nach den socialen Gewohnheiten des Menschen, wie er jetzt existirt, und nach dem Umstände zu schliessen, dass die meisten Wilden polygam leben, ist die wahrscheinlichste Ansicht die, dass der Mensch ursprünglich in kleinen Gesellschaften lebte. Jeder mit so vielen Frauen, als er unterhalten und erlangen konnte, welche er eifersüchtig gegen alle anderen Männer vertheidigt haben wird. Oder er kann mit mehreren Frauen für sich allein gelebt haben, wie der Gorilla; denn ‚alle Eingeborenen‘ stimmen darin überein, dass nur ein erwachsenes Männchen in einer Gruppe zu sehen ist. Wächst das junge Männchen heran, so findet ‚ein Kampf um die Herrschaft statt und der Stärkste setzt sich dann, indem er die Anderen getödtet oder fortgetrieben hat, als Oberhaupt der Gesellschaft fest‘.“⁸⁶²

Nach dieser Theorie lebten die Menschen einst in einer Urhorde, die von einem einzigen Mann, der allen anderen an Macht und Einfluss überlegen war, angeführt wurde. Dieser Mann, der als Vater der Urhorde bezeichnet wird, bestimmte die Regeln des Zusammenlebens und setzte diese mit einer Vehemenz durch, dass er bei seinen Söhnen, dem sogenannten Bruderclan, auf

⁸⁵⁹ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 31.

⁸⁶⁰ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 45.

⁸⁶¹ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 85f.

⁸⁶² Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl, S. 318f.

große Ablehnung stieß. Da diese sich durch den Vater unterdrückt und in ihren Möglichkeiten eingeschränkt fühlten – der Vater verfügte beispielsweise allein über alle weiblichen Mitglieder der Horde – und offenbar keinen anderen Ausweg sahen, töteten sie ihren eigenen Vater.⁸⁶³ Dieser Mord am Vater ist laut Freud die bis heute von allen Menschen erinnerte Tat, die das anderweitig nicht zu erklärende Schuldbewusstsein rechtfertigt,⁸⁶⁴ das zum Beispiel zur kindlichen Neurose führen kann:

„Wir sehen nur in der Urgeschichte der Neurose, daß das Kind zu diesem phylogenetischen Erleben greift, wo sein eigenes Erleben nicht ausreicht. Es füllt die Lücke der individuellen Wahrheit mit prähistorischer Wahrheit aus, setzt die Erfahrung der Vorahren an die Stelle der eigenen Erfahrung.“⁸⁶⁵

Durch diese Notwendigkeit, sich mit den drängenden Erfahrungen der Ahnen auseinanderzusetzen, entstanden, so Freud, die Religionen:

„Alle späteren Religionen erweisen sich als Lösungsversuche desselben Problems, variabel je nach dem kulturellen Zustand, in dem sie unternommen werden, und nach den Wegen, die sie einschlagen, aber es sind alle gleichzielende Reaktionen auf dieselbe große Begebenheit, mit der die Kultur begonnen hat, und die seitdem die Menschheit nicht zur Ruhe kommen läßt.“⁸⁶⁶

Nach Freud ist demnach jede Religion nur eine Reaktion auf den Urmord an einem einst real existierenden, aber ermordeten Vater, der erst nachträglich zu einem Gott umgebildet wurde,⁸⁶⁷ um die Sehnsucht nach dem Ermordeten zu kompensieren, indem diesem eine jenseitige und unsterbliche Existenz zugewiesen wird.⁸⁶⁸ Auch das totemistische System lässt sich daher auf diese Begebenheit zurückführen, wie Freud erläutert:

„Das totemistische System war gleichsam ein Vertrag mit dem Vater, in dem der letztere all das zusagte, was die kindliche Phantasie vom Vater erwarten durfte, Schutz, Fürsorge und Schonung, wogegen man sich verpflichtete, sein Leben zu ehren, das heißt die Tat an ihm nicht zu wiederholen, durch die der wirkliche Vater zugrunde gegangen war.“⁸⁶⁹

⁸⁶³ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 171f.

⁸⁶⁴ Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, S. 345f.

⁸⁶⁵ Freud, Sigmund: Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, S. 131.

⁸⁶⁶ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 175.

⁸⁶⁷ Freud, Sigmund: Zur Psychologie des Gymnasiasten, S. 206.

⁸⁶⁸ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 176.

⁸⁶⁹ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 174.

Der Vater wurde daher mit einem Totem assoziiert, einem Tier, das nicht verzehrt werden durfte und dafür Schutz gewähren sollte. Im Totemismus spiegelt sich daher die Beziehung des Sohnes zum Vater, dem jener mit Liebe und Furcht, später sogar Hass begegnet. Der Hass ermöglichte den Mord, doch die Liebe zum schützenden Vater führte zu den auf den Mord folgenden Schuldgefühlen und somit zur Entstehung des Totemismus.

Ähnlich erklärt Freud auch den großen Siegeszug des Christentums, das nach der Zeit der Verfolgung bereits die antike Welt maßgeblich mitbestimmte:

„Als das Christentum seinen Einzug in die antike Welt begann, traf es auf die Konkurrenz der Mithrasreligion, und es war für eine Weile zweifelhaft, welcher Gottheit der Sieg zufallen würde. Die lichtumflossene Gestalt des persischen Götterjünglings ist doch unserem Verständnis dunkel geblieben. Vielleicht darf man aus den Darstellungen der Stiertötungen durch Mithras schließen, daß er jenen Sohn vorstellte, der die Opferung des Vaters allein vollzog und somit die Brüder von der sie drückenden Mitschuld an der Tat erlöste. Es gab einen anderen Weg zur Beschwichtigung dieses Schuldbewußtseins und diesen beschritt erst Christus. Er ging hin und opferte sein eigenes Leben und dadurch erlöste er die Bruderschar von der Erbsünde. Die Lehre von der Erbsünde ist orphischer Herkunft; sie wurde in den Mysterien erhalten und drang von da aus in die Philosophenschulen des griechischen Altertums ein. Die Menschen waren die Nachkommen von Titanen, welche den jungen Dionysos-Zagreus getötet und zerstückelt hatten; die Last dieses Verbrechens drückte auf sie. In einem Fragment von Anaximander wird gesagt, daß die Einheit der Welt durch ein urzeitliches Verbrechen zerstört worden sei, und daß alles, was daraus hervorgegangen, die Strafe dafür weiter tragen muß. Erinnerung die Tat der Titanen durch die Züge der Zusammenrottung, der Tötung und Zerreißung deutlich genug an das von St. Nilus beschriebene Totemopfer, — wie übrigens viele andere Mythen des Altertums, z. B. der Tod des Orpheus selbst — so stört uns hier doch die Abweichung, daß die Mordtat an einem jugendlichen Gotte vollzogen wird. Im christlichen Mythos ist die Erbsünde des Menschen unzweifelhaft eine Versündigung gegen Gottvater. Wenn nun Christus die Menschen von dem Drucke der Erbsünde erlöst, indem er sein eigenes Leben opfert, so zwingt er uns zu dem Schlusse, daß diese Sünde eine Mordtat war. Nach dem im menschlichen Fühlen tiefgewurzelten Gesetz der Talion kann ein Mord nur durch die Opferung eines anderen Lebens gesühnt werden; die Selbstaufopferung weist auf eine Blutschuld zurück. Und wenn dies Opfer

des eigenen Lebens die Versöhnung mit Gottvater herbeiführt, so kann das zu sühnende Verbrechen kein anderes als der Mord am Vater gewesen sein.“⁸⁷⁰

Für Freud stellt demnach das Christentum die Religion dar, der es am besten gelang, zunächst einmal die ursprünglich reale Mordtat zu spiegeln. Dass diese tatsächlich so geschah, sieht Freud als unzweifelhaft an, da er dafür starke Hinweise in der Mythologie zahlreicher Völker findet und auch eine allgemeine Missachtung des vierten Gebotes konstatiert:

„Ich meine, die Heiligkeit, die wir den Vorschriften des Dekalogs zuerkannt haben, stumpft unseren Sinn für die Wahrnehmung der Wirklichkeit ab. Wir getrauen uns vielleicht kaum zu merken, daß der größere Teil der Menschheit sich über die Befolgung des vierten Gebots hinaussetzt. In den tiefsten wie in den höchsten Schichten der menschlichen Gesellschaft pflegt die Pietät gegen die Eltern vor anderen Interessen zurückzutreten. Die dunklen Nachrichten, die in Mythologie und Sage aus der Urzeit der menschlichen Gesellschaft auf uns gekommen sind, geben von der Machtfülle des Vaters und von der Rücksichtslosigkeit, mit der sie gebraucht wurde, eine unerfreuliche Vorstellung. Kronos verschlingt seine Kinder, etwa wie der Eber den Wurf des Mutterschweins, und Zeus entmannt den Vater und setzt sich als Herrscher an seine Stelle. Je unumschränkter der Vater in der alten Familie herrschte, desto mehr muß der Sohn als berufener Nachfolger in die Lage des Feindes gerückt, desto größer muß seine Ungeduld geworden sein, durch den Tod des Vaters selbst zur Herrschaft zu gelangen.“⁸⁷¹

Durch die Not des Mangels, der sich für den Brüderclan aus der Übermacht des Vaters ergab, gedrängt, wurde der Mord an dem Vater verübt und ist Teil des phylogenetischen Gedächtnisses geworden, das heißt, jeder Mensch, ganz gleich wie viel später er geboren wird, verspürt die Erinnerung an den Mord an seinem eigenen Urgroßvater. Damit avancieren die mythischen Geschichten bei Freud zur realen Menschheitsgeschichte, die kein einziges Individuum jemals loslässt und daher einer Lösung zugeführt werden muss.

Der Mord muss gesühnt werden, um den Tätern eine Beruhigung ihres sie zermürbenden Schuldgefühls zu ermöglichen. Der Kreuzestod Jesu Christi, der auch bei Augustinus als Selbstopfer verstanden wird, erscheint Freud als das beste Mittel zur Sühne, denn seine zweite Prämisse, neben der, dass eine ursprüngliche Mordtat begangen wurde, lautet, dass ein Mord durch ein (gleichwertiges) Todesopfer gesühnt werden kann: der Bruderclan ermordete den Vater und stellvertretend für den gesamten Clan wird ein Mitglied desselben, der Sohn (!)

⁸⁷⁰ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 184f.

⁸⁷¹ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 262.

Gottes, ebenso ermordet und nimmt dadurch alle Schuld auf sich. Dieser sich opfernde Sohn ist Christus, dessen Freiheit von der Sünde auch im Christentum explizit betont wird:

„So bekennt sich denn in der christlichen Lehre die Menschheit am unverhülltesten zu der schuldvollen Tat der Urzeit, weil sie nun im Opfertod des einen Sohnes die ausgiebigste Sühne für sie gefunden hat. Die Versöhnung mit dem Vater ist um so gründlicher, weil gleichzeitig mit diesem Opfer der volle Verzicht auf das Weib erfolgt, um dessen willen man sich gegen den Vater empört hatte.“⁸⁷²

Das mag zunächst nach einer überzeugenden Erklärung klingen, scheint es doch zu erklären, warum auf ein so negativ besetztes Konzept wie die Erb- oder Grundsünde auch heute noch nicht verzichtet werden kann. So fehlt beispielsweise der Erlösungstat Christi ohne die den Menschen zuvor belastende Grundsünde der eigentliche Sinn. Das bedeutet aber nicht, dass Modifikationen des Grundsündenkonzeptes ausgeschlossen sind. Vor allem der Begriff der „Ersünde“⁸⁷³ ist problematisch zu sehen, da dieser, wird er als anthropologische Grundkonstante gesehen, die Schöpfergüte in Frage stellt.⁸⁷⁴ Das Konzept Wolfhart Pannenburgs, nach dem der Mensch sich zwischen den extremen Polen der „Ichzentriertheit“ und der „Exzentrizität“ bewegt, wobei die übersteigerte Ichzentriertheit dem Wirken der Grundsünde entspricht, erscheint hier sinnvoller.⁸⁷⁵

Zudem erhält auch das Zölibat als selbst gewählter dauerhafter Verzicht auf die Frau durch Freud hier eine Erklärung. Freud versäumt es jedoch, sich mit den Einzelheiten der Erbsündenlehre derart zu beschäftigen und seine eigenen Grundsätze zu bedenken, um die Schwachstellen der Urhordentheorie zu erkennen. Zudem nutzt er die Erbsündenlehre auch zur Erklärung seiner eigenen Situation als Mitglied einer seit Jahrhunderten diskriminierten und oft auch verfolgten Minderheit: Laut Freud war es Paulus, der zuerst hervorhob, dass es sich bei der Erbsünde um einen Mord am Urvater gehandelt habe. Vermutlich sieht er dies anhand von 1. Thess. 2, 14-16 begründet, Freud geht allerdings nicht genauer darauf ein, welche Bibelstelle er für die seine These beweisende hält.⁸⁷⁶ Nun erläutert Freud jedoch, dass diese Offenlegung der Sünde auf eine umfassende Ablehnung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft stieß und der daraus resultierende Hass den Christen als Verkündern der Sünde gegolten habe. Es sei diesen allerdings gelungen, die Schuld den Juden als „Gottesmördern“ zuzuweisen und sich

⁸⁷² Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 185f.

⁸⁷³ Der Begriff der „Ersünde“ wird hier als Synonym der „Grundsünde“ vor allem deshalb verwendet, da es sich hierbei um den älteren Begriff handelt, der von Augustinus verwendet wurde und auch Sigmund Freud u.a. durch die Erziehung des katholischen Kindermädchens bekannt gewesen sein dürfte.

⁸⁷⁴ Lievenbrück, Ursula: Theologische Anthropologie, S. 28, 219, 221.

⁸⁷⁵ Lievenbrück, Ursula: Theologische Anthropologie, S. 223.

⁸⁷⁶ Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, S. 192.

einerseits so auf ewig reinzuwaschen, während sie andererseits die Juden über Jahrhunderte in Bedrängnis brachten.⁸⁷⁷ Es kann kaum verwundern, dass gerade Freud als Psychoanalytiker bemüht ist, eine Erklärung für das unsagbare Leid, das den Juden über Jahrhunderte zugefügt wurde, zu finden. Wie sehr es sich dabei um eine aus dem eigenen Leid geborene Erklärung handelt, zeigt unter anderem ihre Ungenauigkeit: Woraus genau ergibt sich der den Juden zugewiesene Gottesmord? Kann dies allein als Erklärung für an Juden begangene Verbrechen ausreichen? Auch bleibt unklar, ob Freud die Trinitätslehre in dem Maße bewusst ist, dass mit dem Sohn Gott selbst am Kreuz stirbt, oder, ob er diesen Aspekt schlichtweg übergeht und sich lediglich darauf beziehen möchte, dass gesagt wird, der HERR wurde getötet. Damit untergräbt er allerdings sein zuvor erstelltes Konzept: Wenn Gott am Kreuz stirbt, kann es sich dabei kaum um eine Sühnehandlung handeln, sondern lediglich um eine Wiederholung unter anderem Vorzeichen. Während Gott demnach einst ermordet wurde, stirbt er nun (freiwillig?) auf Geheiß der Römer. Aber Freud macht an dieser Stelle nicht deutlich, inwiefern der zweite Mord gleichzeitig ein Mord an Gott und an einem Mitglied des Bruderclans sein kann. Es sind diese und andere Ungenauigkeiten, die darauf schließen lassen, dass Freud an dieser Stelle selbst Opfer seines eigenen Leides wurde und es ihm nicht gelang, sich anders als mit eindeutiger Ablehnung mit den Lehren der von ihm so verhassten (katholischen) Kirche auseinanderzusetzen. Dass ihm die Theologie dabei wohl nie gleichgültig war, zeigen zahlreiche Verwendungen christlichen Vokabulars, während seinen Erläuterungen der Psychoanalyse, die zum Beispiel von Spott zeugen:

„Wir haben es entschieden abgelehnt [...], sein Schicksal für ihn [den Patienten] zu formen, ihm unsere Ideale aufzudrängen und ihn im Hochmut des **Schöpfers** zu unserem **Ebenbild**, an dem wir Wohlgefallen haben sollen, zu gestalten.“⁸⁷⁸

Oder aber auch eine religiöse Einstellung zu suggerieren scheinen: „Es ist soviel Platz auf **Gottes** Erde [...].“⁸⁷⁹

Neben diesen Beispielen lässt sich ein weiteres Argument für die Fehlinterpretation der christlichen Erbsündenlehre durch Freud anführen. So erläutert Freud im Zuge der Traumarbeit immer wieder die Bedeutung des Wortes, das im Traum ebenso wie in der Mythologie (!) eine Umdeutung erfahren oder bereits von Beginn an mehrdeutig sein kann:

„Man darf sich über die Rolle, welche dem Worte bei der Traumbildung zufällt, nicht wundern. Das Wort, als der Knotenpunkt mehrfacher Vorstellungen, ist sozusagen eine

⁸⁷⁷ Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, S. 194f.

⁸⁷⁸ Freud, Sigmund: Wege der Psychoanalytischen Therapie, S. 190.

⁸⁷⁹ Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, S. 95f.

prädestinierte Vieldeutigkeit, und die Neurosen (Zwangsvorstellungen, Phobien) benützen die Vorteile, die das Wort so zur Verdichtung und Verkleidung bietet, nicht minder ungeschlecht wie der Traum.“⁸⁸⁰

Wenn das Wort selbst mehrdeutig ist, dann beginnt Freuds erste und wichtigste Prämisse zu wanken – gab es gar keinen „Mord“ im Sinne einer körperlich verübten Bluttat? Die Bibel spricht gerade nicht von einem Mord, sondern von einer bewussten Abwendung des Menschen von Gott, indem jener die Regeln Gottes verletzte und auf diese Weise dem Teufel folgte.⁸⁸¹ Es bedarf kaum einer umfangreichen Erklärung, dass ein solches Handeln des Kindes gegen seinen Vater den Vater schmerzt, vielleicht so sehr, dass ein Vater aus Fleisch und Blut daran zugrunde gehen, sterben könnte, sowohl körperlich als auch geistig. Das Kind, das den Vater wissentlich verlässt, handelt nicht minder verwerflich als das Kind, das die Hand gegen den Vater erhebt. Denn das Verlassen ist hier nicht räumlich im Sinne einer größeren Selbstständigkeit des Kindes, das ein eigenes Leben beginnt, zu verstehen. Es ist ein Verlassen, das einer bewussten Abwendung gleichkommt und die Beziehung zwischen Vater und Kind zerstört. Allgemein lässt sich das Gefühl des Verlassenseins oder der Einsamkeit als ein für den Menschen furchtbares charakterisieren, das sicherlich in der Lage ist, die Seele des auf Kommunikation ausgelegten Menschen zu zerstören und damit seinen geistigen Tod herbeizuführen. Dies ist in Bezug auf Gott, dessen unwandelbares trinitarisches Wesen immer die absolute Einheit in Gemeinschaft der drei trinitarischen Personen ist, nicht möglich. Allerdings muss bedacht werden, dass es dem Menschen, wie mehrfach gezeigt wurde, nicht möglich ist, angemessen von Gott zu sprechen und sich Begriffen jenseits der geschöpflichen und damit für den Menschen erfahrbaren Realität zu bedienen. Wenn er nun von sich das Gefühl der Einsamkeit kennt, und das tut er zumindest laut dem zweiten biblischen Schöpfungsbericht, in dem es heißt, dass der Mensch zwar die Tiere benennt, aber unter ihnen keine „Hilfe“ findet, niemanden, mit dem er tagtäglich kommunizieren kann,⁸⁸² dann liegt es nicht fern zu vermuten, dass der Mensch auch Gott ein einsames Dasein zuschrieb, nachdem er diesen verlassen hatte. Der „Tod“ des Vaters, bei dem es sich um ein geistiges Wesen handelt, wird daher auch geistiger Natur gewesen bzw. von dem Menschen als solcher verstanden worden sein. Diese Möglichkeit, die als plausibel eingestuft werden kann, findet bei Freud keine Berücksichtigung. Es ist die körperliche Gewalt gegenüber einem realen Vater, die er für den Ursprung des Schuldbewusstseins und damit für das menschliche Gewissen hält, da jenes quasi einen

⁸⁸⁰ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 346.

⁸⁸¹ Gen. 3, 2-6.

⁸⁸² Gen. 2, 18-21.

„nachträglichen Gehorsam“ des Kindes (Sohnes) gegen den Vater darstellt, da nun die Regeln innerpsychisch präsent sind und nicht ohne Schuldgefühle gebrochen werden können.⁸⁸³

Dabei teilen die Psychoanalyse und die Erbsündenlehre ein gemeinsames Schicksal, sie befinden sich im Widerspruch zur Menschheit, welche die Wahrheit, sei es die Bluttat oder der geistige Vaternord, nicht anerkennen und ihre eigene, erfundene Machtstellung nicht einbüßen möchte:

„Nun muß ich aber Ihre Erwartungen allerdings wieder dämpfen. Die Gesellschaft wird sich nicht beeilen, uns Autorität einzuräumen. Sie muß sich im Widerstande gegen uns befinden, denn wir verhalten uns kritisch gegen sie; wir weisen ihr nach, daß sie an der Verursachung der Neurosen selbst einen großen Anteil hat.“⁸⁸⁴

Erkennt man die Neurose als einen Auswuchs der Sünde im Menschen an, was unschwer dadurch gezeigt werden kann, dass psychisch kranke Menschen durch ihre Krankheit meist den Zugang zur Gemeinschaft verlieren und daher zu einem Kreisen um sich selbst verdammt sind, so werden die Gemeinsamkeiten offenbar, die Freud auch hier ausdrückt: „[...] weil wir Illusionen zerstören, wirft man uns vor, daß wir die Ideale in Gefahr bringen.“⁸⁸⁵

Aber auch Freud glaubt an einen Sieg der Wahrheit über die Lüge, mag dies auch eine lange Zeit in Anspruch nehmen:

„Die einschneidendsten Wahrheiten werden endlich gehört und anerkannt, nachdem die durch sie verletzten Interessen und die durch sie geweckten Affekte sich ausgetobt haben. Es ist bisher noch immer so gegangen, und die unerwünschten Wahrheiten, die wir Psychoanalytiker der Welt zu sagen haben, werden dasselbe Schicksal finden. Nur wird es nicht sehr rasch geschehen; wir müssen warten können.“⁸⁸⁶

Es bleibt nun für die folgenden Kapitel festzuhalten, dass die abweichende Sicht auf die menschliche Entwicklung, vor allem im Hinblick auf die Entwicklung des Gewissens als Folge einer „Urschuld“, berücksichtigt werden muss, um einen sinnvollen Vergleich durchführen zu können.

Im Folgenden werden nun unter Berücksichtigung des eben Genannten die Seele im Menschen sowie ihre Gemeinsamkeiten mit den trinitarischen Personen und ihren Instanzen bei Freud verglichen.

⁸⁸³ Freud, Sigmund: Totem und Tabu, S. 173.

⁸⁸⁴ Freud, Sigmund: Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, S. 111.

⁸⁸⁵ Freud, Sigmund: Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, S. 111.

⁸⁸⁶ Freud, Sigmund: Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, S. 111f.

6.2 Die Seele und ihre Eigenschaften bei Augustinus und Freud

Der folgende Vergleich der Seelenmodelle zeigt diverse Übereinstimmungen, die sich aus den den Begriffen zugrunde liegenden Definitionen ergeben. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass die Modelle in unterschiedlichen historischen Kontexten entstanden. Zudem stimmen, wie bereits gezeigt wurde, die Zielsetzungen nicht völlig überein. Während Augustinus die Seele in Abhängigkeit zur Trinität beschreibt, betrachtet Freud den Menschen losgelöst von metaphysischen Konzepten und ist vielmehr bemüht, seine Erkenntnisse für die Behandlung psychisch kranker Menschen zu nutzen. Dennoch zeigen sich die bereits angesprochenen Ähnlichkeiten.

Sowohl Augustinus als auch Sigmund Freud stimmen darin überein, dass die Seele den Körper „lenkt“,⁸⁸⁷ bzw. ihn und seinen Gesundheitszustand maßgeblich beeinflussen kann.⁸⁸⁸ Augustinus gesteht ihr daher eindeutig den Vorzug vor dem Leib zu,⁸⁸⁹ was auch darauf zurückzuführen ist, dass sich in der Seele, nicht aber im Körper, das Bild Gottes im Menschen findet.⁸⁹⁰ Dieser Gedanke findet sich bei Freud nicht, da dieser, wie dargelegt, die Existenz Gottes leugnet und daher auch keine Nachbildung des Menschen nach einem göttlichen Wesen annehmen kann. Allerdings erläutert Freud mit der Theorie von der sogenannten „Urhorde“, dass die Erfahrungen der ersten Menschen mit dem „Urvater“ als prägend anzusehen sind, sodass auch bei Freud in gewisser Weise von einer Abbildhaftigkeit der menschlichen Seele in Bezug auf ein übergeordnetes Wesen gesprochen werden kann. Dieser Gedanke wird im folgenden Kapitel über den Vergleich zwischen dem trinitarischen Vater, dem Gedächtnis und dem Über-Ich noch einmal vertieft.

Augustinus und Freud konkretisieren beide das Verhältnis der Seele zum Körper, welches sich bei Freud noch ausführlicher dargestellt findet. Zunächst stimmen beiden darin überein, dass Körper und Seele miteinander verbunden sind. Augustinus stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass die Seele in gewisser Weise auch auf den Körper angewiesen ist, da sie zur

⁸⁸⁷ Aug.: De trin., 3, 2, 8: Hoc corpus inspirata anima regit eademque rationalis, et ideo quamvis mutabilis tamen quae possit illius incommutabilis sapientiae particeps esse ut sit participatio eius in idipsum.

⁸⁸⁸ Freud, Sigmund: Psychische Behandlung (Seelenbehandlung), S. 296.

⁸⁸⁹ Aug.: De trin., 4, 13, 16: Quapropter cum spiritus corpori praeponatur morsque sit spiritus a deo deseri, mors autem corporis ab spiritu deseri.

⁸⁹⁰ Aug.: De trin., 14, 8, 11: Quamvis enim mens humana non sit eius naturae cuius est deus, imago tamen naturae illius qua natura melior nulla est ibi quaerenda et invenianda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem die tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest. Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se. Hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem deum sed iam imaginem dei.

Wahrnehmung der sie umgebenden Welt den Leibessinn nutzt,⁸⁹¹ den er als einen fünffach geteilten beschreibt.⁸⁹² Es ist jedoch offensichtlich, dass die Sinne irren können, sodass auch die Seele auf diese Weise getäuscht werden kann. Auch Freud beschreibt die Seele als so mit dem Körper verbunden, dass sie mit ihm die Reize der Umwelt wahrnehmen kann und zudem die Motilität des Körpers kontrolliert.⁸⁹³ Freud sieht vor allem die Triebe an der Grenze zwischen Körper und Seele und beschreibt den Begriff des Triebes auch als einen „Grenzbegriff“.⁸⁹⁴ Betrachtet man die Definition des Triebes als „Repräsentant“ seelischer Reize, die aus dem Körperinneren stammen,⁸⁹⁵ so wird deutlich, dass Augustinus das Triebssystem vermutlich eher dem Bereich des Körperlichen zuordnen würde. Hier finden sich nämlich die „Begierden“, die Bedürfnisse des Körpers, die der Mensch nach Augustinus besiegen muss, um Gott näher zu sein.⁸⁹⁶ Vor allem gilt dies für Begierden, die ein sündenfreies Leben nicht ermöglichen würden; dazu zählt Augustinus die sexuellen Bedürfnisse des Menschen, die er auch bei sich selbst scharf kritisiert, wie in der Kurzbiographie dargelegt wurde.

In Bezug auf die Ziele der Seele finden sich ebenfalls Parallelen bei Augustinus und Sigmund Freud. Augustinus hebt hier hervor, dass es Gott selbst ist, den die Seele bei sich haben möchte, weil sie von ihm in ihrem ganzen Sein abhängt, was sich unter anderem darin zeigt, dass es die Ewigkeit, die Wahrheit und das Glück sind, nach denen der Mensch strebt.⁸⁹⁷ Es ist daher für Augustinus das schlimmste Schicksal, das einen Menschen ereilen kann, von Gott getrennt zu sein, da jener dadurch den furchtbarsten Tod erfährt, den Tod seiner Seele.⁸⁹⁸ Freud verzichtet auch hier auf einen religiösen Bezug und definiert das Ziel der Seele vielmehr als ein Entlasten des Organismus von den ihn zur Aktion drängenden Spannungen.⁸⁹⁹ Diese Spannungen äußern sich als Bedürfnisse, die ihrer Befriedigung entgegenstreben. Ist diese Befriedigung erreicht, so

⁸⁹¹ Aug.: De trin., 11, 2, 2: Et quamvis non sentiat corpus exanime, anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum et idem instrumentum sensus vocatur.

⁸⁹² Aug.: De trin., 11, 1, 1: Sensu igitur corporis exterior homo praeditus sentit corpora, et iste sensus quod facile advertitur quinquepertitus est, videndo, audiendo, olfaciendo, gustando, tangendo [...]; is enim sensus corporis maxime excellit et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior.

⁸⁹³ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 542.

⁸⁹⁴ Freud, Sigmund: Triebe und Triebchicksale, S. 214.

⁸⁹⁵ Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen über die Sexualtheorie, S. 67.

⁸⁹⁶ Aug.: De civ., 1, 5, 14: Tanto enim quisque est deo similior, quanto et ab hac inmunditia mundior. Quae in hac uita etsi non funditus eradicatur ex corde, quia etiam bene proficientes animos tentare non cessat.

⁸⁹⁷ Aug.: De trin., 4, 1, 2: Sed quoniam exsulauimus ab incommutabili gaudio, nec tamen inde praecisi atque abrupti sumus ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem, beatitatem quaereremus (nec mori enim nec falli nec perturbari volumus), missa sunt nobis divinitus visa congrua peregrinationi nostrae quibus admoneremur non hic esse quod quaerimus sed illuc ab ista esse redeundum unde nisi penderemus hic ea non quaereremus.

⁸⁹⁸ Aug.: De civ., 1, 6, 12: Sed quod animae natura, per id quod immortalis creata est, sine qualicumque vita esse non potest, summa mors eius est alienatio a vita dei in aeternitate supplicii.

⁸⁹⁹ Freud, Sigmund: Das Interesse an der Psychoanalyse, S. 415.

verschwindet die ursprünglich vorliegende Spannung. Anders ausgedrückt ist der spannungslose Zustand ein solcher, in dem der Mensch nichts anderes wünscht als das, über das er bereits verfügt und genau dabei handelt es sich um eine Definition der Glückseligkeit, die sich nach Augustinus nur bei Gott findet. Die Gemeinsamkeiten in Bezug auf das Ziel der menschlichen Seele, glücklich zu werden, werden in einem separaten Ausblick noch einmal detaillierter in den Blick genommen.

Sowohl Augustinus als auch Sigmund Freud gehen zudem von der Seele als einem „zusammengesetzten Instrument“ aus, wie Freud es nennt.⁹⁰⁰ Darunter sind allerdings keine Teile zu verstehen, die räumlich abgrenzbar und von einander zu teilen wären, sondern Instanzen, denen ein eigener Charakter, vielleicht sogar ein eigenes Personsein zukommt. Augustinus geht zunächst kurz von einer Dreiheit bestehend aus der Liebe, dem Liebenden und dem Geliebten aus,⁹⁰¹ verwirft diesen Gedanken jedoch, da die genannte Dreiheit beim Zusammenfallen des Liebenden mit dem Geliebten im Fall der Selbstliebe nicht mehr bestehen würde.⁹⁰² Stattdessen erkennt er im Gedächtnis, der Einsicht und dem Willen die seelische Dreiheit,⁹⁰³ die sich durch ihre Substanzeinheit auszeichnet und somit nicht getrennt wirken kann.⁹⁰⁴

Während also Augustinus und Freud von einer Art zusammengesetzten Seele ausgehen, finden sich unterschiedliche Erklärungen in Bezug auf die Tatsache, warum der Seele so oft die Glückseligkeit verwehrt bleibt. Ursachen dafür sieht Augustinus vor allem darin, dass die Seele den von ihr gelenkten Körper täglich bezwingen muss, da dieser weder über Tugend noch Moral verfügt und nur nach der Befriedigung körperlicher Gelüste sucht.⁹⁰⁵ Somit ergeben sich Probleme vor allem aus dem Leib-Seele-Dualismus, der durch die Ursünde herbeigeführt wurde

⁹⁰⁰ Freud, Sigmund: Psycho-Analysis, S. 302.

⁹⁰¹ Aug.: De trin., 8, 8, 12: Immo vero vides trinitatem si caritatem vides.

⁹⁰² Aug.: De trin., 9, 2, 2: Duo ergo sunt cum se quisque amat, amor et quod amatur; tunc enim amans et quod amatur unum est. Unde videtur non esse consequens ut ubicumque amor fuerit iam tria intellegantur.

⁹⁰³ Aug.: De trin., 10, 11, 18: Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia. [...] Quocirca tria haec eo sunt unum quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter sed singulariter dicuntur. Eo vero tria quo ad se invicem referuntur.

⁹⁰⁴ Aug.: De trin., 14, 7, 10: Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intellegentiam qua se intellegit et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul sunt et simul semper fuerunt ex quo esse coeperunt sive cogitarentur sive non cogitarentur, videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere. Sed quia ibi verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiore verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intellegentiam qua intellegimus cogitantes, id est quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant sed non cogitabantur cogitatio nostra formatur, et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem quae istam prolem parentemque coniungit, et quodam modo utrisque communis est.

⁹⁰⁵ Aug.: De civ., 1, 1, 16: Sit igitur inprimis positum atque firmatum virtutem, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperare.

und sich weiter vererbt. Freud sieht die Ursache mangelnden Wohlbefindens vor allem in dem Gegeneinander der Instanzen selbst begründet. So beschreibt er das Ziel der Psychoanalyse als eine Ich-Stärkung. Diese erfolgt vor allem dadurch, dass das Ich sich immer größere Teile des Es aneignen soll.⁹⁰⁶ Dabei werden die beiden Instanzen durchaus personal wahrgenommen, betont Freud doch explizit, dass das Es bzw. das in ihm vorherrschende Unbewusste oft als zweite Person erscheint⁹⁰⁷ und sich zudem durch seine „Ichfremdheit“ auszeichnet.⁹⁰⁸ Innerseelische Konflikte des Ichs mit den beiden anderen Instanzen, aber auch mit der sich dem Ich unbarmherzig präsentierenden Außenwelt führen daher, so Freud, zum Leid und so zur Abwesenheit eines glückseligen Zustandes, den die Seele anstrebt.

Unterschiede ergeben sich hier also vor allem aus dem Umstand, dass es zunächst so scheinen mag, als gehe Augustinus von einer in sich geeinten Seele aus, deren Instanzen lediglich einzelne Funktionen ihrer selbst darstellen. Die Abwesenheit persönlicher Fürwörter spricht gegen einen personalen Charakter derselben, wie er sich bei Freud findet. Dieser Eindruck täuscht jedoch. Augustinus verweist zwar nicht mit der Deutlichkeit Sigmund Freuds auf innerseelische Konflikte, deutet diese aber zumindest an. Dies fällt zum Beispiel anhand seiner Schilderung des menschlichen Willens auf. Hier hebt Augustinus hervor, dass sich der menschliche Wille vor allem deshalb nicht Gott zuwendet, weil er diesen Wunsch nicht „uneingeschränkt befiehlt“ und somit offenbar auch schlichtweg nicht uneingeschränkt will.⁹⁰⁹ Das bedeutet jedoch, dass der Wille in sich selbst konflikthaft gespalten sein muss, ohne, dass Augustinus genauer erläutert, wie diese Spaltung explizit zu verstehen ist. Es lässt sich auch hier vermuten, dass der Wille hier eher personal gedacht werden muss, sodass auch Augustinus die seelischen Instanzen offenbar nicht nur als Funktionen begreift. Wie genau die seelischen Instanzen bei Augustinus und Freud mit einander verglichen werden können, wird im Folgenden in den Blick genommen.

⁹⁰⁶ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 86.

⁹⁰⁷ Freud, Sigmund: Das Unbewusste, S. 268.

⁹⁰⁸ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 79.

⁹⁰⁹ Aug.: Conf., 8, 9, 21: Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat.

6.2.1 Vater – Gedächtnis – Über-ich

Es lassen sich zahlreiche Übereinstimmungen zwischen der von Augustinus, in Anlehnung an die trinitarische Person des Vaters beschriebene, seelische Funktion des Gedächtnisses und der psychischen Instanz, die Sigmund Freud als das „Über-Ich“ identifiziert, finden.

Zunächst trifft sowohl auf den Vater und das menschliche Gedächtnis, als auch auf das Über-Ich zu, dass sie eine Existenz im Verborgenen führen. In Bezug auf den Vater bedeutet dies, dass er nicht einfach geschaut werden kann, wie dies beim Sohn in seiner Knechtsgestalt möglich ist, da der Vater nicht gesandt wurde.⁹¹⁰ Erst Christus selbst führt die Gläubigen, so Augustinus, zur Schau des Vaters, bei der es sich um das Endziel aller guten Taten handelt.⁹¹¹ Das bedeutet nicht, dass der Sohn weniger göttlich und somit auch weniger gut wäre. Allerdings ist der Sohn durch seine Doppelnatur dem Vater in seiner Knechtsgestalt untergeordnet.⁹¹² Er verliert in diesen Momenten seine göttliche Natur nicht, doch diese kann von den Menschen ebenso wenig gesehen werden, wie der Vater. Erst mit dem Beginn des ewigen Lebens ist diese Sicht auf Gott vermutlich möglich, wodurch sich das menschliche Bedürfnis nach Glück erfüllt, was zuvor nicht möglich ist.

Genauso verborgen wie der Vater selbst, ist meist auch das Wissen von ihm, das einen wichtigen Teil des Gedächtnisses einnimmt. Das Gedächtnis ist in dem Sinne also nicht selbst ein verborgenes, aber das sich dort befindende Wissen von Gott, das innere, vorsprachliche Wort, ist dem Menschen nicht immer zugänglich. Es ist von Anbeginn des Lebens vorhanden und dennoch kann der Mensch nicht darüber verfügen, wie es ihm in Bezug auf Erfahrungen, die er gemacht und im Gedächtnis abgespeichert hat, möglich ist.⁹¹³ Vielmehr bedarf es der Gnade Gottes, damit dieser durch den Heiligen Geist eine Gemeinschaft von Gott und Mensch

⁹¹⁰ Aug.: De trin., 2, 12, 22: *Missos enim se dixerunt, quod de filio et de spiritu sancto dicimus. Nam patrem missum nusquam scripturarum nobis occurit.*

⁹¹¹ Aug.: De trin., 1, 10, 20: *Tradet itaque regnum deo et patri dominus noster Iesus Christus, non se inde separato nec spiritu sancto, quoniam perducet credentes ad contemplationem dei ubi est finis omnium bonarum actionum et requies sempiterna et gaudium quod non auferetur a nobis.*

⁹¹² Aug.: De trin., 1, 7, 15: *Si ergo ita accepta est forma servi ut non amitteretur forma dei, cum et in forma servi et in forma dei idem ipse sit filius unigenitus dei patri, in forma dei aequalis patri, in forma servi mediator dei et hominum homo Christus Iesus, quis non intellegat quod in forma dei etiam ipse se ipso maior est, in forma autem servi etiam se ipso minor est?*

⁹¹³ Aug.: De trin., 15, 21, 40: *[...] memoriae tribuens omne quod scimus etiamsi non inde cogitemus, intellegentiae uero proprio modo quandam cogitationis informationem. Cogitando enim quod uerum inuenerimus, hoc maxime intellegere dicimur et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus et gignitur intimum uerbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intellegentia quae apparet in cogitatione de intellegentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reuerteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alia cogitaret.*

ermöglicht.⁹¹⁴ Nur so kann der Mensch seinen eigenen Urgrund bzw. das Wesen, nach dessen Abbild er geschaffen wurde, finden, was für seine eigene Identitätsfindung von unerlässlicher Bedeutung ist. Es ist das Wissen über das „Woher“, das die Frage nach dem „Wohin“ des Menschen beantworten kann. Auf diese Weise entkommt der Mensch der Sinnlosigkeit seines vergänglichen Daseins, wenn er sich selbst als das mit Liebe geschaffene und immer angenommene Geschöpf des ewigen Gottes begreift. Sein zunächst nur sinnlos und qualvoll erscheinender Tod kann den Menschen andernfalls verzweifeln lassen, merkt er doch irgendwann, dass auch mühsam angehäuften, irdischen Gütern kein Leben schenken können. Sie können ihm Momente der Freude ermöglichen, aber sie nehmen ihm nicht die Angst vor der Sinnlosigkeit eines Daseins, das irgendwann unausweichlich endet. Sinn kann nur die Aussicht auf ein ewiges, wenn auch anders geartetes Dasein verleihen und es ist dieses Dasein in der Gemeinschaft mit Gott, das die Hoffnungslosigkeit beendet. Somit lässt sich das innere Wort als ein Gnadengeschenk Gottes an den Menschen verstehen, das keinem anderen Lebewesen zukommt, wie Augustinus es beschreibt.⁹¹⁵ Ein Geschenk, das es dem wahrhaft nach sich selbst Suchenden ermöglicht, den Urgrund allen Seins im Rätselbild in sich selbst zu finden.

Fokussiert man den Aspekt eines gespeicherten Wissens der Art, so lässt sich Ähnliches für das Über-Ich formulieren. Obwohl es sich bei ihm um eine aus dem Ich entwickelte Instanz handelt, steht das Über-Ich dem Es näher und weiß mehr über dieses, als das Ich.⁹¹⁶ Das liegt daran, dass auch das Über-Ich über einige unbewusste Anteile verfügt, die allerdings, anders als im Es, nicht als irrational beschrieben werden können, sondern sich lediglich durch ihre Unverfügbarkeit für das Bewusstsein als unbewusst klassifizieren lassen.⁹¹⁷ Diese Anteile beinhalten keine ungezähmten Leidenschaften, wie sie sich im Es finden, sondern nach Freud findet sich dort „die Tradition der Rasse und des Volkes“.⁹¹⁸ Wie das zu verstehen ist, zeigt Freud mit seiner Schilderung der Entstehung des Über-Ichs. Er ist hier der Auffassung, dass das regelsetzende Über-Ich nicht nach dem individuellen Wesen der Eltern gebildet wurde, sondern nach deren eigenem Über-Ich. Daraus folgt, dass ein deutlich wahrnehmbarer Anteil des Über-Ichs aller Menschen unverändert durch den Einfluss der individuellen Eltern auf die nachfolgende Generation übergeht. Es lässt sich somit nach Freud eher von einem Über-Ich der

⁹¹⁴ Aug.: De fid. et symb., 1, 9, 19: Et eo ipso, quod per spiritum sanctum reconciliamus deo: unde etiam cum donum dei dicitur, satis significari volunt caritatem dei esse spiritum sanctum, non enim reconciliamur illi nisi per dilectionem, qua etiam filii dei appellamur.

⁹¹⁵ Aug.: Conf., 10, 25, 36: Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recorderer, quia non ibi te inveniebam.

⁹¹⁶ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 280.

⁹¹⁷ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 81.

⁹¹⁸ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 73f.

ganzen Art sprechen, über das alle Menschen verfügen, da sie alle auf gemeinsame Vorfahren zurückblicken, von denen sie dieses Über-Ich vermittelt bekommen haben. Heute werden diese Verwandtschaftsverhältnisse vermutlich in den meisten Fällen nicht mehr wahrgenommen, da sich die Menschheit über den ganzen Planeten verteilt hat, dennoch kann davon ausgegangen werden, dass die Art irgendwann einmal aus einigen wenigen Individuen bestand. Dies wiederum hat zur Folge, dass es zu dieser Zeit einmal einen Ur-Vater bzw. eine Ur-Mutter gegeben haben muss, der oder die das allererste, das Ur-Über-Ich, an seine oder ihre Kinder weitergegeben haben muss. Es kann sich dabei nicht um einen gewöhnlichen Menschen gehandelt haben, denn dann wäre dieser seinerseits auf eine Vermittlung des Über-Ichs durch seine Eltern angewiesen gewesen und dann wiederum wäre er nicht der Ursprung der Menschheit. Stattdessen muss es jemand sein, der die psychische Instanz des Über-Ichs aus sich selbst heraus erschaffen konnte, um sie an nachfolgende Generationen weiterzugeben. Zusätzlich muss es einen, vermutlich sprachlichen, Austausch gegeben haben, um das Über-Ich der ersten Menschen mit Inhalten, zum Beispiel den Regeln des Zusammenlebens, zu füllen. Die Annahme, dass dieses allererste Über-Ich nach dem Vorbild Gottvaters selbst gebildet worden sein könnte, äußert Freud hier nicht. Wie bereits erläutert, leugnet Freud die Existenz Gottes ebenso wie die Möglichkeit einer göttlichen Schöpfung. Er schreibt das Setzen der ersten Regeln lediglich dem Ur-Vater zu und verortet die Entstehung des Über-Ichs zeitlich nach dem Mord der Urhorde an ihrem Vater.

Freud ist daher gezwungen, für die Entwicklung der menschlichen Seele den „umgekehrten Weg“ im Vergleich zur Trinität zu wählen: Es wirkt, als habe Freud die einzige, zumindest sprachlich anklingende „Reihenfolge“ innerhalb der Trinität, bei der natürlich nicht von einer Reihenfolge gesprochen werden kann, (Vater, Sohn, Heiliger Geist) geradezu umgekehrt, wenn er sagt, das Ich (Sohn) gehe aus dem Es (Heiliger Geist) hervor und das Über-Ich (Vater) sei ein ausdifferenzierter Anteil des Ichs, der sich dementsprechend zeitlich nach dem Ich gebildet haben muss, bzw., der zuvor nicht als vom Ich verschieden erkannt werden konnte.

Freud kann allerdings auch keinen anderen Vorschlag anbieten, ohne seine atheistische Vorstellung von einer Weltentstehung ohne Gott zu verlassen. Das liegt daran, dass Freud von einer Entwicklung und Ausdifferenzierung der Psyche im Laufe der Zeit ausgeht, wie es auch durch die Evolutionstheorie postuliert wird, die zu Lebzeiten Freuds sehr prägend für viele Naturwissenschaftler war und auch heute noch zur Wahrnehmung eines scheinbaren Gegensatzes zwischen Glaube und Wissenschaft bei vielen Menschen führt. Dies liegt daran, dass die Evolutionstheorie zumindest dem zweiten, älteren Schöpfungsbericht radikal

widerspricht.⁹¹⁹ Hier ist es der Mensch, der geschaffen wird und den Odem Gottes erhält, noch bevor die Schöpfung der Erde vollendet ist.⁹²⁰ Erst nachdem der Mensch von Gott ins Paradies gesetzt wird, wird die übrige Flora und Fauna erschaffen.⁹²¹ Die Evolutionstheorie kann diesen Bericht nicht stützen, wird durch sie doch behauptet, dass eine Reihe von unzähligen und größtenteils unerklärlichen Mutationen verschiedener Lebewesen schlussendlich zur Entwicklung des Menschen geführt hat. Es ist für Freud daher nur folgerichtig, anzunehmen, dass zuerst das Es in der menschlichen Psyche vorhanden war, da auch für die Tiere angenommen werden kann, dass sie über eine Seele verfügen, in der sich unterschiedliche Triebbedürfnisse befinden, die wiederum das Tier zum Handeln verleiten. Dieses Handeln geschieht je nach Komplexitätsgrad des Lebewesens mehr oder weniger planvoll, sodass das Vorhandensein einer umfänglich funktionstüchtigen Einsicht (Ich) nicht für alle Tiere gleichermaßen angenommen werden kann. Über Bedürfnisse scheinen hingegen alle Tiere zu verfügen, sodass ein wichtiger Aspekt des Es auch den Tieren gegeben ist, während sich das Ich nach der Evolutionstheorie erst im Laufe der Zeit und damit nur bei höher oder komplexer entwickelten Lebewesen ausbildete. Das Ich ist somit die jüngere Instanz und das Ergebnis zahlreicher Evolutionsprozesse. Ähnliches muss folgerichtig auch für das Über-Ich gelten, wenn es ein aus dem Ich herausdifferenzierter Teil ist. Erneut fällt es schwer zu überprüfen, ob auch Tiere über Moral verfügen oder ihr Handeln nach dem Erreichen eines individuellen Ich-Ideals auszurichten bestrebt sind. Dennoch kann man vermuten, dass dies vielen Tieren nicht möglich ist, da sie keinerlei Anzeichen für das Vorhandensein der genannten Fähigkeiten zeigen.

Ein weiteres Argument für die spätere Entwicklung des Über-Ichs liefert Freud selbst, indem er dessen Entstehung im individuellen Menschen beschreibt. Hierbei behauptet er, dass das Über-Ich durch die Eltern vermittelt wird und dass bei diesem Vorgang Schwierigkeiten auftreten können, die das Ausbilden eines wirkungsvoll tätigen Über-Ichs unmöglich machen und dieses lediglich als verkümmerte Instanz der menschlichen Psyche entstehen lassen.⁹²² Vor allem bei Frauen bestehe das Problem, dass diese immer ein weniger strenges Über-Ich ausbildeten und somit nicht über den gleichen moralischen Anspruch verfügten wie Männer; gemeint ist hier vermutlich bspw. das Konzept der „Ehre“, das Frauen weniger bedeuten mag.⁹²³ Aufgrund dieser Tatsache sind Frauen natürlich besonders durch ein mögliches Versagen des

⁹¹⁹ Gen. 2, 4b-25.

⁹²⁰ Gen. 2, 7f.

⁹²¹ Gen. 2, 9.19.

⁹²² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 70.

⁹²³ Freud, Sigmund: Eine Folge des anatomischen Geschlechtsunterschiedes, S. 29f.

Über-Ichs als moralische Instanz gefährdet. Mit diesen Aussagen nimmt Freud dem Über-Ich die Ursprünglichkeit seines Daseins, wenn er dessen Entstehung als ungewiss und von den Erziehungsqualitäten der Eltern abhängig beschreibt.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich hier Unterschiede zwischen den Schilderungen Augustinus' und Sigmund Freuds ergeben, da ihren Ansätzen unterschiedliche Überzeugungen in Bezug auf die Entstehungsgeschichte der Welt, und vor allem des in ihr lebenden Menschen, zugrunde liegen.

Aber an den Gemeinsamkeiten fehlt es dennoch nicht, zum Teil zeigt dies auch die Inkonsequenz Freuds bei der Ablehnung des Schöpfungsberichtes als mögliche Quelle für den Ursprung des Über-Ichs auf, da dieses sehr wohl auf ein höheres Wesen zurückgehen muss. So heißt es bei Augustinus, der Vater ist der Urgrund, da er über niemanden verfügt, von dem er ist, sondern lediglich über jemanden, dessen Vater er ist.⁹²⁴ Das Verhältnis vom Vater zum Sohn ist also ein familiäres, das in Bezug auf die Knechtsgestalt des Sohnes sogar eine Hierarchie impliziert: Der Sohn ist hier geringer als der Vater, dem der Sohn gehorcht. Er lebt den Menschen die Ideale seines verborgenen Vaters vor und vermittelt sie auch sprachlich, wie beispielsweise die Bergpredigt zeigt.⁹²⁵ Damit wird der Vater durch den Sohn den Menschen zugänglich, da sie den Vater im Sohn erkennen können, obwohl sie den Vater selbst nicht sehen.⁹²⁶

Freud behauptet zwar eine Entwicklung des Über-Ichs, nicht aber eine ursprüngliche Existenz desselben gemeinsam mit dem Es und dem Ich. Trotz dieser zeitlichen Nachrangigkeit der Instanz beschreibt Freud ein ähnliches Verhältnis jener zum Ich bzw. Es, wie es auch von Augustinus in Bezug auf das Verhältnis vom Vater zum Sohn bzw. zum Heiligen Geist gefunden werden kann. Es ist das Verhältnis einer Elterninstanz zu ihrem Kind, das sich vor allem im Verhältnis des Sohnes in seiner Knechtgestalt im Verhältnis zum Vater und zum Heiligen Geist zeigt.

Freud selbst nennt den langen Einfluss der Eltern auf die psychische Entwicklung des Kindes als eine Ursache für das Ausbilden des Über-Ichs.⁹²⁷ Dieses stellt somit einen dauerhaften Ausdruck des elterlichen Einflusses dar,⁹²⁸ dem sich der Mensch nicht entziehen kann, weil ihm

⁹²⁴ Aug.: De trin., 2, 1, 2: Filium quippe dicimus deum de deo; patrem autem deum tantum, non 'de deo.' Unde manifestum est quod filius habeat alium de quo sit et cui filius sit; pater autem non filium de quo sit habeat sed tantum cui pater sit.

⁹²⁵ Mt. 5-7.

⁹²⁶ Aug.: De civ., 2, 11, 10: Est itaque bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia et ob hoc mutabilia. Creata sane, inquam, id est facta, non genita. Quod enim de simplici bono genitum est, pariter simplex est et hoc est quod illud de quo genitum est.

⁹²⁷ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 69.

⁹²⁸ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 263.

die elterlichen Vorstellungen und Regeln nun als innerlich wirkendes, mahnendes und strafendes Gewissen gegenüberreten. Für die Ausbildung der Instanz benötigt der Mensch jedoch, so drückt Freud es aus, die Energie des Vaters, da das junge Ich noch nicht selbst über die nötige psychische Energie zur Verdrängung des Ödipuskonfliktes verfügen kann. So ist es zu verstehen, dass Freud erklärt, das Über-Ich behalte zeitlebens den Charakter des Vaters.⁹²⁹ Fasst man den Begriff der „psychischen Energie“ weiter und definiert sie als die Fülle möglicher Aktionen und Verhaltensweisen, so fällt der Vergleich nicht schwer: Auch der Sohn ist in seiner Knechtsgestalt „geringer“ als der Vater und übernimmt daher die Regeln seines Vaters anstatt eine eigene, möglicherweise vom Vater abweichende Lehre zu präsentieren.⁹³⁰ Auch er orientiert sich somit an dem, was er von seinem Vater weiß und spiegelt den „Charakter“ des Vaters in allem, was er ist und tut.

Da es sich bei ihm jedoch um den Sohn Gottes selbst handelt, kann nicht sinnvoll angenommen werden, dass sich das Vater-Sohn-Verhältnis, das sich innerhalb der Trinität findet, auch vollständig auf den Bereich der menschlichen Psyche übertragen lässt, da sich die Psyche selbst nur ganz bedingt mit der Trinität vergleichen lässt. Vater und Sohn bleiben bei dieser auch während der Menschwerdung eine Einheit, sodass hier von einem unbedingten Gehorsam des Sohnes gegenüber seinem Vater gesprochen werden muss, während der Gehorsam eines menschlichen Kindes gegenüber seinem Vater nicht als allumfassend aufgefasst werden kann, was sich auch aus dem Umstand ergibt, dass Vater und Sohn bzw. Tochter hier keine vollständige Einheit darstellen. Das Kind gleicht zwar dem Vater, es ist aber nicht der Vater, sodass es nicht, wie bei der Trinität, als „Licht vom Lichte“ beschrieben werden kann.⁹³¹

Vielmehr sind Vater und Kind in diesem Fall zwei vor allem körperlich voneinander zu trennende Personen, die bestenfalls bei einer gelingenden Kommunikation zur vorübergehenden geistigen Einheit gelangen können. Eine beständige Einheit, die sich bei der Trinität vor allem aus der Substanzeinheit ergibt, liegt hier nicht vor. Wenn nun diese Einheit fehlt, dann treffen zwei unterschiedliche Individuen aufeinander, die sich zwar ähneln, die aber nicht gleich sind. Es kann daher nicht verwundern, dass auch ihre Seelen unterschiedlich auf ihre Umwelt reagieren und den Körper auf verschiedene Weise lenken. Würde also das Kind vollkommen nach den Regeln und Idealen des Vaters zu leben beginnen wollen, so müsste es sich selbst, das heißt die Individualität seiner eigenen Seele, aufgeben, um zur völligen

⁹²⁹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 263.

⁹³⁰ Joh. 7, 16.

⁹³¹ Aug.: De fid. et symb., 1, 4, 6: Naturalis ergo filius de ipsa patris substantia unicus natus est, id existens, quod pater est, deus de deo, lumen de lumine; nos autem non lumen naturaliter sumus, sed ab illo lumine inluminamur, ut sapientia lucere possimus.

Übereinstimmung mit dem Vater zu gelangen. Genau das tut es allerdings im Normalfall nicht, sondern die Bildung des Über-Ichs geschieht nur deshalb über den Prozess der Identifizierung mit dem Vater, weil, wie erwähnt, nur auf diese Weise genügend psychische Energie zur Verfügung steht, um die Instanz im Inneren der Kinderseele aufzurichten. Den Prozess selbst beschreibt Freud als eine „Einverleibung der fremden Person“.⁹³² Es erübrigt sich fast, in diesem Zusammenhang noch einmal auf den Umstand zu verweisen, dass die Errichtung des Über-Ichs ein sehr fehleranfälliger Prozess ist, der auch ein verkümmertes Über-Ich hervorbringen kann,⁹³³ ein Gedanke, der sich nicht mit der ewigen Einheit und Gleichheit der Trinität verbinden lässt. Somit mutet die Psyche in der Beschreibung Freuds beizeiten als eine zusammengesetzte und entwicklungsfähige Entität an, die sich mitnichten als unveränderliche Einheit beschreiben lässt. Es ist daher umso erstaunlicher, dass die einzelnen Instanzen unter den genannten Voraussetzungen den Personen der Trinität dennoch ähneln und sich tatsächliche Analogien entdecken lassen.

Das Über-Ich selbst tritt nach seiner Entstehung dem Ich immer wieder als eigene Instanz gegenüber.⁹³⁴ Damit ist es zwar der Seele zugehörig, aber es ist doch nicht in der Form mit dem Ich identisch, dass man es nicht mehr als eigene Instanz oder Person wahrnehmen könnte. In ihm befinden sich nicht nur die moralischen Prinzipien der Eltern, sondern, wie bereits geschildert, die Ideale und Regeln der Vorfahren und damit der Menschheit selbst.

Zusätzlich verortet Freud das Ichideal im Über-Ich, womit er die ehemalige Bewunderung des Kindes, die es zunächst seinen Eltern entgegenbringt, meint.⁹³⁵ Zunächst geht das Kind von der Allmacht seiner Eltern aus, die ihm viel größer und einflussreicher erscheinen als es selbst, da sie beispielsweise in der Lage sind, Bedürfnisse des Kindes (Hunger, Geborgenheit usw.) zu befriedigen, was dem Kind allein nicht gelingt. Freud behauptet nun, wie bereits geschildert, dass sich daher durch das Vorhandensein des Ichideals alle Religionen entwickelt hätten. Er begründet diesen Umstand damit, dass sich in jenem Aspekt des Über-Ichs die Sehnsucht des Kindes nach seinem allmächtigen Vater bewahrt habe, obwohl das Kind bereits im Laufe seiner Entwicklung festgestellt habe, dass sein eigener Vater zwar noch mächtiger als das Kind selbst, aber doch nicht allmächtig sei.⁹³⁶

Auch an dieser Stelle zeigt sich, dass Freuds atheistische Selbstdarstellung ihm den Blick auf andere Deutungen des Ichideals versperrt. Statt die Ausbildung des Ichideals, genau wie die des

⁹³² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 69.

⁹³³ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 70.

⁹³⁴ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 262.

⁹³⁵ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 71.

⁹³⁶ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 267.

Über-Ichs in seiner Funktion als Gewissen des Menschen, als zeitlich nachrangig zu den beiden anderen Instanzen zu beschreiben, könnte man auch argumentieren, dass die Existenz des Ichideals vielmehr einen Beleg für die Thesen Augustinus‘ darstellt, der ein verborgenes Wissen des Menschen von Gott annimmt.⁹³⁷ Zunächst ist beiden Darstellungen gemeinsam, dass die seelische Funktion des Ichideals Sehnsüchte und Vorbilder, die sich aus einer familiären Beziehung in vergangenen Zeiten ergaben, enthält. Freud behauptet nun, wie zuvor bereits im Zusammenhang der Über-Ich- Entstehung erläutert, dass sich diese Sehnsüchte aus dem Kontakt mit dem realen, irdischen Vater (bzw. der Mutter) ergeben, während Augustinus postuliert, dass es Gott Vater selbst war, der dem Menschen dieses geheime Wissen in dessen Seele hinterlegte, um ihm den Weg zur Trinität, seinem eigenen Ursprung, von dem der Mensch ist, zu weisen. Dieses Wissen verortet Augustinus in den kaum zugänglichen Bereichen des Gedächtnisses, die den Menschen über die Tiere hinausheben, da Gott jenes Wissen nur dem Menschen zukommen ließ.⁹³⁸

Auch dadurch ergibt sich eine Gemeinsamkeit, da sowohl das Gedächtnis nach Augustinus, als auch das Über-Ich über die Funktion verfügen, sowohl eigene und bewusst gemachte Erfahrungen als auch Erfahrungen aus früheren Zeiten, an welche die bewusste Erinnerung fehlt, zu speichern. Unterschiedlich bleibt jedoch, ob das unbewusste Wissen aus der frühesten Kindheit oder direkt von Gott, und damit nicht aus dem Diesseits, stammt.

Unerklärlich scheinen hingegen zunächst die bis zur Selbstvernichtung reichenden Gefahren, die, so Freud, für den Menschen von dessen eigener Seeleninstanz, dem Über-Ich, ausgehen können. Für Freud selbst stellt dieser Umstand kein Problem dar, das er nicht zu erklären wüsste: Die Bildung des Über-Ichs habe eine Identifikation mit dem Vater erfordert, bei der, wie bei Identifikationen üblich, eine Desexualisierung stattgefunden habe. Das heißt, dass erotische und destruktive Komponenten entmischt wurden und die erotischen daher nicht mehr in der Lage sein konnten, so Freud, den nun destruktiven Charakter des Über-Ichs abzuwenden, wodurch diese Instanz ihre charakteristische, strafende Ausübung der Gewissensfunktion, bzw. den „harten, grausamen Zug des gebieterischen Sollens“ erfährt.⁹³⁹

Wenn das Über-Ich aber, aus der Sicht Augustinus‘ betrachtet, eine von Gott Vater in der menschlichen Seele eingesetzte Instanz darstellt und Gott das Gute selbst ist, dann liegt an dieser Stelle offensichtlich ein nicht unerheblicher Unterschied vor, ist es doch nicht denkbar, dass Gott selbst etwas Nicht-Gutes an den Menschen weiter gibt, was diesen quält und ihm das

⁹³⁷ Aug.: De ver. rel., 39, 72, 202: In interiore homine habitat veritas.

⁹³⁸ Aug.: Conf., 10, 25, 36: Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recorderer, quia non ibi te inveniebam.

⁹³⁹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 284f.

Leben unerträglich machen kann. Hier läge ein eklatanter Widerspruch zur Liebe Gottes vor, der den Menschen nach seinem Bilde schuf und ihn aus freier, ungeschuldeter Gnade auch nach dem Sündenfall nicht allein lässt, sondern immer wieder seine Gemeinschaft mit dem Menschen anbietet.⁹⁴⁰ Die Tatsache, dass Gott seine Gemeinschaft anbietet und nicht aufzwingt, zeigt hierbei die Lösung des Problems bereits auf: Der Mensch muss sich Gott nicht zuwenden. Er kann sich von ihm abkehren, kann sogar so weit gehen, dass er selbst Gott sein möchte, auch wenn er dadurch seine eigene Natur verleugnet. Geschehen ist diese böse Tat des Menschen bereits und Augustinus schildert sie ebenso, wie die daraus resultierenden Konsequenzen für die Menschheit: Nicht nur der gut geschaffene Leib ist seit dem Sündenfall schwächlich,⁹⁴¹ vor allem die Seele hat nach Augustinus ihre Gerechtigkeit verloren und kann sich ihrer einstigen Seligkeit nicht mehr erinnern.⁹⁴² Dies kann bereits als Erklärung für die Existenz seelischer Konflikte herangezogen werden, offen bleibt jedoch die Frage, wie Gott diese Entwicklung vorantreiben konnte. Die von Augustinus präsentierte Antwort auf diese Frage ist einfach und zunächst unverständlich zugleich: Gott hat es nicht getan. Der Mensch wandte sich aus freien Stücken von Gott ab, als er sein Gebot übertrat, und wählte in diesem Augenblick den Teufel als seinen neuen, geistigen „Vater“. Unter dessen Herrschaft wird der Mensch durch die Gerechtigkeit Gottes gestellt und so wohnt die Sünde fortan in ihm.⁹⁴³ Unter diesen Voraussetzungen erscheint es nur logisch, dass das Über-Ich, das seine „Seligkeit“ verloren hat, sich zu einer besonders quälenden Instanz entwickeln kann, da sie hypermoralisch wird und das Ich mit (unberechtigten) Vorwürfen bedrängt,⁹⁴⁴ wenn sie vielleicht nicht vollständig, aber doch zu einem nicht unerheblichen Teil unter des Teufels Einfluss steht. Folgerichtig erscheint es dann auch, wenn es die Energie des Thanatos, des Todestriebes, ist,

⁹⁴⁰ Aug.: De grat., 1, 50, 55: Ipsa est enim per peccatum primi hominis, quod es libero eius venit arbitrio, vitiata et damnata natura, cui sola per mediatorem Dei et hominum et omnipotentem medicum divina subvenit gratia.

⁹⁴¹ Aug.: De ver. rel., 15, 29, 78: Quod vero corpus hominis, cum ante peccatum esset in suo genere optimum, post peccatum factum est imbelliosum et morti destinatum.

⁹⁴² Aug.: De trin., 14, 15, 21: Iustitiam quippe sibi dare non potest quam perditam non habet. Hanc enim cum homo conderetur accepit et peccando utique perdidit [...] Quando autem bene recordatur domini sui spiritu eius accepto, sentit omnino quia hoc discit intimo magisterio, non nisi eius gratuito effectu posset se surgere, non nisi suo voluntario defectu cadere potuisse. Non sane reminiscitur beatitudinis suae. Fuit quippe illa et non est, eiusque ista penitus oblita est.

⁹⁴³ Aug.: De trin., 4, 12, 15: Via nobis fuit ad mortem per peccatum in Adam: Per unum quippe hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt. Huius viae mediator diabolus fuit, persuasor peccati et praecipitator in mortem; nam et ipse ad operandam duplam mortem nostram simplam attulit suam. Per impietatem namque mortuus in spiritu, carne utique mortuus non est [...]. Deus mortem non fecit, quia causa mortis ipse non fuit; sed tamen per eius retributionem iustissima mors inrogata est peccatori; sicut supplicium iudex inrogat reo, causa tamen supplicii non est iustitia iudicis sed meritum criminis. Quo ergo nos mediator mortis transmisit et ipse non venit, id est ad mortem carnis, ibi nobis dominus deus noster medicinam emendationis inseruit quam ille non meruit occulta et nimis arcana ordinatione divinae altaeque iustitiae.

⁹⁴⁴ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 284.

die durch autoaggressive Handlungen des Über-Ichs abgebaut wird, wenn dieses unter dem Einfluss des „Mittlers des Todes“ steht, wie Augustinus sagt.⁹⁴⁵

Das Ziel des Thanatos ist es, die Rückkehr des Organismus in die anorganische Welt zu erreichen, d.h. das Individuum sterben zu lassen.⁹⁴⁶ Damit ist auch der Thanatos ein „Mittler des Todes“ und folgerichtig muss auch er erst nach dem Sündenfall seinen Rang als etwa gleichwertiger Gegenspieler des Eros eingenommen haben, sodass die Umbildung der Seele nach dem Sündenfall – der Verlust der Seligkeit – nicht nur die Beschaffenheit der drei Instanzen, hier zunächst des Über-Ichs, sondern auch die Funktionsweise des Triebsystems betroffen haben muss.

Neben der Gewissensfunktion enthält das Über-Ich das bereits erwähnte Ichideal, dem das Individuum nachzueifern und möglichst gleich zu werden bestrebt ist. Gelingt es beispielsweise dem Ich, zumindest kurzfristig mit seinem Ichideal zu verschmelzen, so erlebt es einen Moment höchster Zufriedenheit.⁹⁴⁷ In einem solchen Moment hat das Ich also das erreicht, wonach es in anderen Momenten (meist vergeblich) strebt: Zufriedenheit und Glück. Diese beiden Zustände können aber nur erreicht werden, wenn sich der Mensch dem Guten auch zuwendet und das Gute selbst ist Gott. Demnach kann geschlussfolgert werden, dass Freud tatsächlich Recht hat mit seiner Behauptung, dass der Kern aller religiösen Vorstellungen aus dem Ichideal stammt,⁹⁴⁸ da hier der Ort sein muss, an dem sich das von Augustinus beschriebene verborgene Wissen von Gott befindet. Genauso lässt sich auf diese Weise die Verzweiflung erklären, die ein Mensch erfährt, der sein Ichideal als vollkommen unerreichbar empfindet.⁹⁴⁹

Vermutlich nimmt dieser Mensch nicht bewusst wahr, dass es die scheinbare Gottesferne ist, die ihn quält, aber er wird spüren, dass er sich von „dem Guten“ selbst entfernt hat, wie auch immer er diesen abstrakten Begriff für sich definiert hat. Dabei handelt es sich nur um einen individuellen Eindruck, der keinesfalls den Tatsachen entsprechen muss. Anders ausgedrückt kann es sich bei diesem Menschen um einen solchen handeln, der sich um ein besonders regelkonformes Leben bemüht, aber bereits kleinste Vergehen durch ein hypermoralisches Über-Ich sofort ahndet und sich daher selbst ablehnt, weil er mit seiner eigenen Leistung nicht zufrieden sein kann. Ein solcher Mensch versteht sich nur als Sünder bzw. mit Schuld beladener,⁹⁵⁰ nicht aber als gerechtfertigter und von Gott geliebter Mensch, da ihm seine eigene psychische Instanz, das Über-Ich, den Zuspruch und die Wertschätzung verweigert, weil es der

⁹⁴⁵ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 283.

⁹⁴⁶ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 40.

⁹⁴⁷ Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 147.

⁹⁴⁸ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 267.

⁹⁴⁹ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 264.

⁹⁵⁰ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 267.

Teufel selbst ist, der diese beherrscht. In diesem Fall wird das Leben für diesen Menschen immer weniger lebenswert und das Ziel des Teufels, das bewusste Herbeisehnen des Todes und ein Versagen des Eros dieses Menschen rückt in greifbare Nähe. Dies sind die Angriffe des Teufels, die den Menschen von innen bedrohen: Das Über-Ich, das über die moralischen Grundsätze, bzw. über das Gesetz, verfügt, erkennt die Sündhaftigkeit des Menschen und zeigt sie ungeschönt auf, wie es auch Paulus im Römerbrief beschreibt.⁹⁵¹ Ohne die Hoffnung, dass Gott den Menschen dennoch rechtfertigt und als geliebtes Kind annimmt,⁹⁵² bleibt der Mensch in seiner Verzweiflung gefangen, bis ein gnädiger Tod ihn von seinen Qualen erlöst, um ihn den noch größeren Qualen der ewigen Einsamkeit in der selbst gewählten Gottesferne zu überlassen.

Zusammenfassend lassen sich also in Bezug auf den Vergleich des Über-Ichs mit dem Gedächtnis bzw. der diesem zugeordneten Person des Vaters einige Analogien aufzeigen. Der Vater wird im Über-Ich einerseits als mahnendes Gewissen sowie als Ideal repräsentiert, bzw. wird ein Wissen von Gott Vater im Gedächtnis gespeichert, um dem Menschen die ewige Gemeinschaft mit Gott dauerhaft anbieten zu können. Dieses Wissen ist aber zum einen selten bewusst zugänglich und zum anderen kann die Form der Ausrichtung an dem Vater auf eine Weise entarten, dass sie das Individuum nicht dem ewigen Leben, sondern dem Tod zuführt. Gleichzeitig bleibt sowohl bei Freud als auch bei Augustinus die Hoffnung auf ein besseres, glückseliges Leben trotz der genannten Schwierigkeiten erhalten. Die vorgeschlagenen Wege zur Erreichung der Glückseligkeit selbst mögen dabei voneinander abweichen, aber das wird zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal detailliert in den Blick genommen. An dieser Stelle folgt nun der Vergleich des Ichs mit der von Augustinus beschriebenen Einsicht sowie der trinitarischen Person des Sohnes.

⁹⁵¹ Röm. 3, 19f.

⁹⁵² Röm. 3, 22ff.

6.2.2 Sohn – Einsicht – Ich

Zahlreiche Analogien lassen sich auch in Bezug auf den Sohn bzw. die ihm von Augustinus zugeschriebene „Einsicht“ und das Ich finden. Zunächst lässt sich feststellen, dass sowohl der Sohn als auch das Ich als einzige Person bzw. Instanz ihrer Entität direkt mit ihrer Umwelt in Kontakt treten. Sie sind die Mittler einer anderen, verborgenen Wirklichkeit, die sie auch selbst sind, bzw. von der sie sind. Der Sohn ist als Licht vom Lichte was der Vater auch ist.⁹⁵³ Damit ist der Sohn des Vaters Manifestation in der Zeit. Während der Vater im Verborgenen bleibt, ist es der Sohn, der für die Menschen sichtbar wird, der unter ihnen lebt und sprachlich mit ihnen in Kontakt tritt. Als das Wort Gottes bringt er ihnen Gottes Lehre, die er ihnen sprachlich und durch sein eigenes Leben im Gehorsam gegenüber dem Vater vermittelt.⁹⁵⁴

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Ich, das Freud in seiner Lehre von der psychischen Persönlichkeit beschreibt. Freud beschreibt es als einen variablen Teil der Seele, der sich aus dem Es herausdifferenziert hat.⁹⁵⁵ Trotz dieser Ausdifferenzierung ist das Ich andererseits auch mit dem Es identisch, da das Ich aus dem Es hervorgeht; genauso wie es in den meisten Situationen mit dem Über-Ich zusammenfließt.⁹⁵⁶ Somit weist die menschliche Psyche ebenso keine Substanzverschiedenheit auf; es muss allerdings in diesem Zusammenhang bedacht werden, dass die Psyche keine harmonische Einheit darstellt, wie es für die Trinität ausgesagt werden kann. Auf diesen Aspekt wird im Folgenden noch einmal ausführlicher eingegangen werden. An dieser Stelle bleibt zunächst festzuhalten, dass das Ich aus dem Es hervorgeht, ähnlich wie es auch vom Sohn ausgesagt wird, der aus dem Vater hervorgeht.

Es stellt sich hier allerdings die Frage, ob von einer echten Analogie gesprochen werden kann, wenn das Ich aus dem Es hervorgeht und nicht aus dem Über-Ich, wird doch dieses, und nicht das Es, mit dem Vater verbunden. Nach dieser Darstellung müsste es heißen, der Sohn sei aus dem Heiligen Geist hervorgegangen, doch diese Aussage trifft Augustinus nicht. Er betont hingegen ausdrücklich, dass in Bezug auf die trinitarischen Personen nicht von einem Nacheinander ihrer Existenz gesprochen werden kann, ohne deren Ewigkeit zu leugnen und sie damit zu hierarchisieren, wodurch nicht mehr sinnvoll von einem Gott und drei Personen gesprochen werden könnte.⁹⁵⁷ Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater sowie die Sendung

⁹⁵³ Aug.: De fid. et symb., 1, 4, 6: Naturalis ergo filius de ipsa patris substantia unicus natus est, id existens, quod pater est, deus de deo, lumen de lumine; nos autem non lumen naturaliter sumus, sed ab illo lumine inluminamur, ut sapientia lucere possimus.

⁹⁵⁴ Aug.: De trin., 4, 20, 27: Verbum enim patris est filius, quod est sapientia eius dicitur.

⁹⁵⁵ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 64.

⁹⁵⁶ Freud, Sigmund: Hemmung, Symptom und Angst, S. 124.

⁹⁵⁷ Aug.: De trin., 1, 4, 7: Ideoque non sint tres dei sed unus deus.

des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn sind daher gerade nicht zeitlich zu verstehen, sondern geschehen, ohne, dass der Mensch dies geistig fassen kann, ewig. Augustinus charakterisiert so die Trinität als eine ewige Einheit, die Zeithaftes und damit von ihr fundamental Verschiedenes schafft.⁹⁵⁸ Es verbietet sich daher auch, eine genaue Zuordnung der innertrinitarischen Verhältnisse vorzunehmen und die Relationen der Personen klar definatorisch zu erfassen, wenn dies darüber hinaus geht, dass Vater und Sohn durch den Heiligen Geist in Liebe verbunden sind.

Freud zeigt hingegen in seinen Schilderungen auf, dass es sich beim Es um eine ältere psychische Instanz handelt, die das Ich hervorbringen musste, um überlebensfähig zu bleiben, da ihr selbst die Kommunikation mit der sie bedrohenden Umwelt nicht gelingt. Es muss daher einmal eine Zeit gegeben haben, in der das Ich nicht existierte, bzw. in der es nicht als eigene Instanz wahrgenommen werden konnte, da es sich nicht vom Es unterschied. In dieser Zeit kann nicht sinnvoll von dem Ich als Person gesprochen werden. Damit ergibt sich in Bezug auf die menschliche Psyche als in der Zeit geschaffene, nicht ewige Entität keine der Trinität entsprechende Einheit, sodass auch deutliche Unterschiede als durch die Abbildhaftigkeit der menschlichen Seele verursacht hingenommen werden müssen. Dieses Abbild ist so ungleich, dass es seinem Ursprung nicht völlig entsprechen kann.

Gemeinsamkeiten finden sich hingegen in der bereits angedeuteten Substanzeinheit, die sowohl beim Sohn mit den beiden anderen trinitarischen Personen als auch beim Ich mit den anderen beiden Instanzen vorliegt. Nach Augustinus weist die Trinität zwar drei Personen, aber nur eine Substanz auf, sodass auch der Sohn trotz seiner Doppelnatur kein Geschöpf Gottes ist, sondern als Sohn des Vaters, von dem er ewig gezeugt wird, aber nie erschaffen wurde, über die gleiche göttliche Substanz wie dieser verfügt.⁹⁵⁹

Ähnliches lässt sich über die Instanz des Ichs aussagen. Da es sich bei ihr um eine Instanz handelt, die sich aus dem Es entwickelte und aus der sich ebenfalls das Über-Ich herausdifferenzierte, liegt keine völlige Verschiedenheit der Instanzen vor, da alle über die gleiche Seelensubstanz verfügen.⁹⁶⁰ Diese Gemeinsamkeit lässt sich somit insgesamt für die von Augustinus beschriebene Seele, bzw. die Trinität und die von Freud beschriebene Psyche festhalten.

⁹⁵⁸ Aug.: De trin., 1, 1, 3: Proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem.

⁹⁵⁹ Aug.: De trin., 1, 6, 9: In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum. Manifestum enim quod verbum dei filium dei unicum accipimus [...]. In eo autem declarat non tantum deum esse sed etiam eiusdem cum patre substantiae [...]. Et si factus non est, creatura non est; si autem creatura non est, eiusdem cum patre substantiae est. Omnis enim substantia quae deus non est creatura est, et quae creatura non est deus est.

⁹⁶⁰ Freud, Sigmund: Hemmung, Symptom und Angst, S. 124.

Eine weitere Gemeinsamkeit betrifft die Aufgabe, die Augustinus dem Sohn und Freud dem Ich zuschreibt. Wie bereits angesprochen, ist es die Vertretung der gesamten Seele bzw. Trinität nach außen, die durch den Sohn und das Ich geleistet wird. Durch den Sohn, der das Wort Gottes ist, ist auch der Vater Teil der Welt. Für die Welt bleibt der Vater jedoch ein Verborgener bis zum Anbruch des ewigen Lebens. Der Sohn repräsentiert jedoch durch seine nicht verlorene, göttliche Natur das Sein des Vaters und tritt den Menschen gleichzeitig durch seine Knechtsgestalt als einer von ihnen gegenüber. Er wird nicht nur abstrakt als das Wort des Vaters beschrieben, sondern nutzt tatsächlich auch die menschliche Sprache, um mit den Menschen in Kontakt zu treten und seine Handlungen zu erläutern.⁹⁶¹ Es gelingt ihm auf diese Weise, die Gemeinschaft mit den Menschen trotz der Verborgenheit des Vaters zu ermöglichen.

Auch das Ich soll die Aufgabe erfüllen, mit der Außenwelt zu kommunizieren, um ein Überleben des gesamten Organismus sicherzustellen. Daher verortet Freud das Ich auf der Außenseite des seelischen Apparates, während er den beiden anderen Instanzen die weniger von außen zugänglichen Bereiche der Seele zuweist.⁹⁶² Da die anderen beiden Instanzen nicht ohne das Ich mit der Außenwelt in Kontakt treten, spiegelt das Verhalten des Ichs die Tätigkeiten des Es und des Über-Ichs wieder. Dabei zeigt das Ich die Ergebnisse innerseelischer Konflikte zwischen den Instanzen, während die Ziele einzelner Instanzen kaum isoliert wiedergegeben werden können.

An dieser Stelle könnte man eine weitere Gemeinsamkeit mit der Trinität aufzeigen; auch diese zeigt, wie Augustinus anschaulich darlegt, gerade keine Einzelhandlungen einzelner Personen, sondern jedes Werk, das durch die Trinität in der Welt geschieht, ist ein Werk der gesamten Trinität. Es verbietet sich somit zu behaupten, manche Werke würden von einer einzelnen Person ausgehen, wieder andere von einer anderen. Stattdessen sind immer alle drei Personen beteiligt, ohne dass es dem Menschen möglich wäre, die geringste Differenz in ihrem Handeln ausfindig zu machen.⁹⁶³

Das Auftreten der Trinität kann nun, wie Augustinus aufzeigt, auch dadurch möglich werden, dass sich Gott der Schöpfung bedient, um eine vorübergehende Manifestation in ihr zu schaffen.⁹⁶⁴ Über diese Fähigkeit verfügt die Seele als nicht-schaffende Substanz nicht, sodass

⁹⁶¹ Aug.: De fid. et symb., 1, 3, 3: Verbum enim patris ideo dictum est, quia per ipsum innotescit pater, sicut enim verbis nostris id agimus.

⁹⁶² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 82.

⁹⁶³ Aug.: De trin., 4, 21, 30: Sed plane fidenter dixerim patrem et filium et spiritum sanctum unius eiusdemque substantiae deum creatorem, trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari. Sed ita non posse per longe imparem maximeque corpoream creaturam inseparabiliter demonstrari [...] in meis autem vocibus separati sunt pater et filius et spiritus sanctus nec simul dici potuerunt.

⁹⁶⁴ Aug.: De trin., 2, 6, 11: Ad hoc enim rerum illarum corporalis existit species ut aliquid significaret atque praeteriret.

ein Vergleich nicht sinnvoll scheint; die menschliche Natur des Sohnes zeigt hingegen echte Analogien auf. So könnte man auch dem Ich eine Art doppelte Natur zuschreiben, auch wenn diese nicht so umfangreich vorliegt, wie die des Sohnes. Dadurch, dass das Ich mit seiner Außenwelt kommuniziert, tritt es quasi aus sich selbst heraus. Es verlässt die innerseelische Auseinandersetzung mit den anderen Instanzen und vertritt die gefundenen Kompromisse der gesamten Seele nach außen. Dieses Heraustreten aus sich selbst mit dem Ziel der Herstellung von geistiger Gemeinschaft mit der Umwelt durch die Sprache, reicht über das Verhalten der beiden anderen Instanzen hinaus und unterscheidet das Ich von diesen. Dazu addiert sich die Aufgabe des Ichs, nicht nur die Ansprüche aller drei Instanzen gegeneinander abzuwägen und zu einem abschließenden Urteil zu gelangen, sondern in dieses Abwägen auch die Forderungen der Umwelt mit einzubeziehen. Dem Ich kommt somit die schwierige Aufgabe zu, unangenehme, nicht-lustbringende Forderungen der Umwelt an die beiden anderen Instanzen weiterzugeben und auf deren Verständnis zu hoffen; anders ausgedrückt, muss es dem Ich gelingen, so oft es geht, dem Realitätsprinzip den Vorrang vor dem Lustprinzip einräumen zu können.⁹⁶⁵ Nur dann ist die aus der Abwägung resultierende Handlung tatsächlich vernünftig und wird aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die sofortige oder baldige Vernichtung des Individuums, zum Beispiel durch Unfälle oder aber durch soziale Isolation, nach sich ziehen. Freud bezeichnet das Ich als das eigentliche Subjekt der Seele, das sich, wie erläutert, dadurch auszeichnet, dass es nicht nur innerpsychisch existiert, sondern auch mit der Außenwelt in Kontakt tritt.⁹⁶⁶

In Bezug auf die Trinität ist es nicht nur nicht sinnvoll, sondern schlichtweg nicht angemessen, vom alleinigen Subjektcharakter des Sohnes zu sprechen. Dies mag nur dann angenommen werden, wenn der Sohn als das einzige sichtbare Subjekt der Schöpfung bezeichnet würde, da den übrigen vorübergehenden Manifestationen Gottes (s.o.) sicher kein Subjektcharakter zukommt.

Gemeinsamkeiten zeigen sich aber zwischen dem Ich und der von Augustinus beschriebenen Einsicht in Bezug auf die von ihnen geleistete psychische Arbeit. Augustinus beschreibt die Einsicht als den Bereich der menschlichen Seele, der für die Formung des Denkens zuständig ist.⁹⁶⁷ Auch das Ich verfügt über die Fähigkeit zum Denken, mit dem Ziel, Handlungen nicht

⁹⁶⁵ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 252.

⁹⁶⁶ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 64.

⁹⁶⁷ Aug.: De trin., 15, 21, 40f: [...] sed per hanc similitudinem in aenigmate quantumcumque concinendo videretur in memoria et intellegentia mentis nostrae significare curavi, memoriae tribuens omne quod scimus etiamsi non inde cogitemus, intellegentiae vero proprio modo quandam cogitationis informationem. Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus et gignitur intimum verbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intellegentia quae

nur aufschieben, sondern diese auch optimieren zu können.⁹⁶⁸ Dabei verfügt es als einzige Instanz auch über die Fähigkeit zur Synthese, die vor allem dem nicht organisierten Es völlig abgeht.⁹⁶⁹

Augustinus definiert das von der Einsicht geleistete Denken als ein Bewegen von Bildern im Geiste mit dem Ziel, Dinge oder Prozesse zu verstehen oder aber auch zu einem Urteil über diese zu gelangen.⁹⁷⁰ Die genannten Bilder selbst stammen aus dem Gedächtnis, wo die „vergeistigten Abbilder“ der gemachten Erfahrungen und wahrgenommenen Dinge gespeichert, aber nicht weiter bearbeitet werden. Die Bearbeitung im Denkprozess gelingt nur mithilfe der Einsicht, sodass jegliche Erinnerung ohne jene nicht denkbar wäre. Ohne die Erinnerung und die geistige Vergegenwärtigung von Bildern ist die menschliche Kommunikation jedoch kaum denkbar, sodass die Einsicht selbst die zwischenmenschliche Kommunikation erst ermöglicht. Dies trifft auch auf den Sohn als Wort Gottes zu, der durch sein Menschwerden in die direkte Kommunikation mit den Menschen eintritt und für Menschen verständlich von Gott spricht, indem er sich der menschlichen Sprache bedient. Somit ermöglicht auch er die Kommunikation und damit das Herstellen von Gemeinschaft über das körperliche Beisammensein hinaus.

Diese Fähigkeit zeigt auch das Ich der menschlichen Seele, allerdings zeigen sich Unterschiede zwischen ihm und dem Sohn in Bezug auf die Qualität der Kommunikation, die sich auf den Umstand zurückführen lassen, dass der Sohn als einziger wahrer Mensch nicht durch die Erbsünde befleckt wurde und damit auch als einziger zu wahrlich „menschlichem“ Verhalten in der Lage war. Der Sohn als das Wort des Vaters oder auch das Licht vom Lichte, wie Augustinus ihn nennt, kennt nur die Liebe, durch die er nicht nur die Versuchung durch den Teufel auf sich nimmt,⁹⁷¹ sondern sogar zum Opfertod für die sündige Menschheit bereit ist und sich dem Urteil der Menschen nicht entzieht. Augustinus stellt hier unmissverständlich klar, dass der Sohn, da er auch über seine göttliche Natur verfügte, nicht hätte sterben müssen, wenn er sich nicht selbst aus freien Stücken hätte für die Menschen hergeben wollen. Gleichzeitig musste er auch eine menschliche Natur haben, um sterblich zu sein und den Tod besiegen zu

apparet in cogitatione de intellegentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reuerteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alia cogitaret.

⁹⁶⁸ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 285.

⁹⁶⁹ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 82.

⁹⁷⁰ Aug.: De trin., 10, 5, 7: Servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intellegentia quae servatur ut iudicet.

⁹⁷¹ Aug.: De trin., 4, 13, 17: Ille proinde qui spiritu vivus carnem suam mortuam resuscitavit, verus vitae mediator illum spiritum mortuum et mortis mediatorem ab spiritibus in se credentium foras misit ut non regnaret intrinsecus sed forinsecus oppugnaret nec tamen expugnaret. Cui se ipse quoque temptandum praebuit ut ad superandas etiam temptationes eius mediator esset non solum per adiutorium verum etiam per exemplum.

können.⁹⁷² Aber nicht nur Jesu Sterben, auch seine Predigten zeigen Gott immer wieder als die Liebe selbst, die auch unter den Menschen Einzug halten soll, wie Jesus durch das Doppelgebot der Liebe anschaulich zeigt.⁹⁷³ Es bleibt daher festzuhalten, dass der Sohn als Glanz des Vaters nur das sein kann, was auch der Vater ist. Da Gott die Liebe und das Gute ist, kann auch der Sohn den Menschen nur in Liebe gegenüber treten, auch wenn er dafür sein eigenes irdisches Leben hergeben und Schmerzen erleiden muss.

Das Ich des Menschen reagiert, so Freud, völlig anders als der Sohn auf die es umgebende Umwelt. Freud erläutert, dass der Hass und nicht die Liebe die ursprünglichere Relation des Ichs zu seiner Umwelt sei. Hass bedeutet für ihn, mit Ablehnung auf etwas zu reagieren und kennzeichnet damit die Reaktion des Abstoßens eines Objektes oder auch einer Situation, die dem Ich nicht angenehm ist.⁹⁷⁴ Freud erläutert hier, dass das Ich der Umwelt nach der Geburt des Kindes zunächst deshalb ablehnend gegenüber trete, da die Umwelt als unbezwingbare Reizquelle (durch z.B. schädliche Einflüsse wie Kälte usw.) ein permanentes Risiko für das Überleben des Kindes darstelle. So ist nach Freud der Reizschutz für den Menschen von viel größerer Bedeutung als die Fähigkeit zur Reizaufnahme, da der psychische Apparat die Masse an verfügbaren Reizen gar nicht verarbeiten kann und sich daher vor einem unkontrollierten Eindringen der Reize schützen muss, indem diese zuvor nach Bedeutsamkeit für den Organismus ausgewählt werden und nicht ungehindert den Reizschutz passieren können.⁹⁷⁵ Strömen zu viele Reize auf einmal auf das Individuum ein, so ist die Energie dieser Reize höher als die von Freud beschriebene ruhende psychische Besetzung. Die Aufgabe dieser ist es, einströmende Energie zu binden, um das gefährliche Aufkommen ungebundener Energie in der Psyche möglichst gering zu halten. Gelingt dies nicht aufgrund des beschriebenen zu großen Aufkommens freier Energie, so entsteht nach Freud ein Trauma.⁹⁷⁶ Der Organismus hat in dem Moment der Traumaentstehung nicht mit dem ungewollten Einströmen derartiger Energiemengen gerechnet und eine entsprechend geringere Besetzung aufgeboden. Dies ist auf ein Fehlen der Angst zurückzuführen, da Angst die Psyche in die Lage versetzt, große Mengen gebundener Energie aus allen anderen Systemen abzuziehen und sich auf diese Weise auf das Einströmen großer, freier Energiemengen vorzubereiten.

⁹⁷² Aug.: De trin., 13, 14, 18: Sed postposuit quod potuit ut prius ageret quod oportuit; ideo autem illum esse opus erat et hominem et deum. Nisi enim homo esset, non posset occidi; nisi et deus esset, non crederetur noluisse quod potuit sed non potuisse quod voluit, nec ab eo potentiae praelatam fuisse iustitiam sed ei defuisse potentiam putaremus. Nunc vero humana pro nobis passus est quia homo erat; sed si noluisset, etiam hoc non pati potuisset quia et deus erat.

⁹⁷³ Lk. 10, 27.

⁹⁷⁴ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 229.

⁹⁷⁵ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 231.

⁹⁷⁶ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 26f.; 29.

Daher ist es zu erklären, dass Angst zwar lähmend auf die Psyche wirkt, aber gleichzeitig auch eine wichtige Aufgabe erfüllt, wenn sie das Ich davor schützt, von übergroßen Reizmengen erschlagen zu werden, wie Freud sagt. Zusätzlich verdeutlicht Freud die heilende Wirksamkeit von wiederkehrender Angst, zum Beispiel in Angstträumen, nach traumatischen Erlebnissen. Hier ist die Psyche des Betroffenen bemüht, durch die erzeugte Angst nachträglich freie Energien zu binden und so das Trauma für die Psyche zu lösen, indem es nach und nach seiner Energie beraubt wird.⁹⁷⁷

Die Existenz dieses Vorganges ist vor dem Hintergrund der drohenden Überlastung des Ichs von größter Bedeutung, da ein vergleichbarer Reizschutz nach innen nicht besteht und die von dort auf das Ich einströmenden Energien nicht einfach abgewehrt werden können.⁹⁷⁸ Das wiederum bedeutet, dass die dem Bewusstsein zugehörigen Areale des Ichs sich gegen Reize der anderen psychischen Instanzen nicht immer effektiv wehren können. Die beste Möglichkeit zur Abwehr der genannten Reize gelingt dem Ich mittels der Projektion. Dabei werden von innen kommende Reize so behandelt, als kämen sie von außen, sodass die nötige Menge an Besetzungsenergie aufgebracht werden kann.⁹⁷⁹ Die Projektion selbst stellt in diesem Zusammenhang allerdings auch eine Form der Hass-Relation zur Umwelt dar, wenn das Ich aus dem Inneren seiner Psyche kommende Reize der Außenwelt zuschreibt und in der Folge dessen mit Ablehnung auf die es scheinbar mit Reizen bedrohende Außenwelt reagiert.

Da eine zusätzliche Belastung durch äußere Reize das Ich potenziell stark überfordern und so dessen Überlebensfähigkeit bedrohen könnte, erweist sich Freuds Ich hier in Bezug auf seine Ablehnung der Außenwelt gerade nicht als „wahrer Mensch“, welcher der ihn umgebenden Welt mit Liebe und der Bereitschaft zur Selbstlosigkeit begegnet, wenn es um den Erhalt des eigenen Lebens geht. Der wahre Mensch, Jesus Christus, nimmt sich selbst zurück, geht ganz in seiner Liebe zum Gegenüber auf und nimmt daher sogar den Tod auf sich, um die Menschheit zu erretten und ihr die Freiheit zu schenken, nicht von der Selbstsorge um das eigentliche Leben gebracht zu werden.

Das Ich verhält sich im scharfen Kontrast dazu, indem es bemüht ist, sein Leben zu erhalten und dafür auch bereit ist, sich soweit wie nötig von der Außenwelt zu distanzieren, indem es dieser zunächst mit Hass bzw. Ablehnung begegnet. Es zeigt damit eine Verhaltensweise, die dem Sohn niemals zukommt. Seine einzige Relation zur Umwelt ist die Liebe, während das Ich das für die von der Erbsünde betroffene Seele typische „Umsichselbstkreisen“ zeigt. Das Ich

⁹⁷⁷ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 32.

⁹⁷⁸ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 28.

⁹⁷⁹ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 29.

fürchtet seinen Tod so sehr, dass es sich lieber von der Welt zurückzieht und in ständiger Selbstsorge um sich selbst kreist, um den Tod nicht zu riskieren und das Leben um jeden Preis zu erhalten. Die Folgen des Sündenfalls zeigen sich damit auch im Verhalten des Ichs.

Insbesondere gilt dies für das noch junge Ich, so Freud. Er erläutert diesen Umstand damit, dass das Ich zu Anfang noch kaum über „Libido“ verfügt, da sich diese noch „angehäuft“ im Es befindet. Von dort, so Freud, wird sie auf Objekte gerichtet, denen das Ich ähnlich zu werden bemüht ist, um sich dem Es als Liebesobjekt aufzudrängen und so die Libido des Es zu erhalten.⁹⁸⁰ Übersetzt man Libido mit Liebe, Sorge oder Zuwendung, so ergibt Freuds Beschreibung Sinn: Das Ich, das noch kaum Liebe erfahren hat, kann diese auch noch nicht weitergeben. Es braucht eine Quelle, aus der es die nötige Liebe beziehen kann, um sich auch der Außenwelt mit Liebe zuwenden zu können. In Bezug auf die Trinität ist die Liebe allgegenwärtig, ewig und muss von keiner der trinitarischen Personen erst „verdient“ werden. Die Liebe ist einfach, weil Gott selbst die Liebe ist. Das trifft aber auf die Psyche nicht zu. Das Es will die Befriedigung seiner Bedürfnisse erreichen, da in ihm ausschließlich das Lustprinzip regiert. Dazu wählt es Objekte aus, die jener Befriedigung dienlich sein können. Meist handelt es sich dabei zuerst um die Eltern des Kindes, da sie dieses versorgen und ihm ein Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit vermitteln. Zudem ist die Fürsorge der Eltern oft unbeding, sodass sich das Kind im Idealfall darauf verlassen kann, dass die Liebe und Zuneigung der Eltern dauerhaft ist und auch bei Fehlverhalten des Kindes nicht völlig verschwindet, sondern nur vorübergehend eingeschränkt ist. So weiß das Kind, dass es auch in schwierigen Situationen auf Unterstützung hoffen kann, wodurch einerseits das Gefühl einer äußeren Bedrohungslage abnimmt und der Wert der Liebesobjekte, der Eltern, kaum zu überschätzen ist. Diese idealen Liebesobjekte, die aufgrund der ihnen vom Es zugeschriebenen Allmacht in der Lage und Willens sind, alle Bedürfnisse des Es zu befriedigen, sucht das Es ein Leben lang, um auch später die Befriedigung seiner Bedürfnisse möglichst vollständig gewährleisten zu können.

Das Ich muss sich nun bemühen, diesen Objekten besonders ähnlich zu werden, um auf diese Weise selbst zum Liebesobjekt des Es zu werden. Die Liebesbeziehung der beiden Instanzen besteht damit, nach Freud, nicht generell, sondern muss durch die Bemühungen des Ichs erst hergestellt werden. Das Ich und das Es verbindet somit keine unbedingte und dauerhafte Liebe, wie sie in der Trinität vorliegt. Vielmehr zeigt sich hier deutlich, dass die menschliche Seele nur ein ungleiches Abbild Gottes darstellt; genau wie ihr die Ewigkeit Gottes fehlt, fehlt ihr ebenso die tatsächliche Einheit bzw. Eintracht und Gemeinschaft der Instanzen. Auch die

⁹⁸⁰ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 275.

Folgen der Erbsünde werden an dem sekundären Auftreten der Liebe als Umweltrelation deutlich: Es ist, wie gezeigt wurde, erst der Hass bzw. die Ablehnung, die das Lebewesen mit der Umwelt verbindet. Erst über Umwegen gelingt es dem Ich, nicht nur innerhalb der Instanzen, sondern auch zur Außenwelt von Liebe geprägte Relationen auszubilden.⁹⁸¹

Diese sekundären Beziehungen des Ichs zur Umwelt prägen den Charakter der Instanz ganz erheblich. Freud erläutert diesen Umstand mit der Tatsache, dass das Ich bemüht ist, den durch das Es gewählten Liebesobjekten ähnlich zu werden, um auf diese Weise die Libido des Es auf sich zu lenken. Dadurch ist der Charakter des Ichs als ein Niederschlag aufgegebener Objektbesetzungen zu beschreiben.⁹⁸² Es ist somit ein sich entwickelnder Charakter, der davon abhängt, welche Objekte durch das Es gewählt werden, denn sie sind es, nach denen sich die Entwicklung des Ichs ausrichtet. Das bedeutet auch, dass das Ich Gott ähnlich werden will, wenn das Es Gott als Liebesobjekt wählt. Es bleibt dabei offen, inwiefern dieser Umstand einerseits die Ursache für die Erbsünde sein könnte, da es genau dieser Wunsch, wie Gott sein zu wollen, ist, der Eva von der Richtigkeit ihres Handelns überzeugt und sie dazu bringt, nicht nur selbst vom verbotenen Baum der Erkenntnis zu essen, sondern auch ihrem Mann davon zu geben.⁹⁸³ Andererseits könnte dieses Verhalten des Ichs dazu führen, dass es bemüht ist, Jesu Christi ähnlich zu werden und wie der Sohn aus der Liebe zu leben.

Ob also die Wahl Gottes zum Liebesobjekt des Es positive oder negative Folgen für das Verhalten des Ichs nach sich ziehen wird, hängt entschieden davon ab, inwiefern der Mensch Gott ähnlich werden möchte und welche Beweggründe ihn dazu bewegen, sich Gott anzugleichen: Ist es die Furcht vor dem Tod, die das Handeln des Menschen bestimmt, so wird sündhaftes Verhalten aus dem Wunsch erwachsen, denn der Mensch wird auf Gottes Weisheit und seine Allmacht hoffen, um nicht sterben zu müssen und somit unendlich existieren zu können, weil er nicht darauf vertrauen kann, dass er auch als vergängliches Geschöpf Gottes von diesem errettet werden wird. In diesem Fall erkennt der Mensch nicht an, dass Gott der ganz Andere ist, der Schöpfer des Himmels und der Erde, der den Menschen liebt, aber der nicht wie der Mensch ist. Der Mensch versucht, diesen Umstand zu verleugnen und sich selbst zu erhöhen, indem er selbst Gott wird. Wenn der Mensch hingegen Gottes Allmacht als etwas von ihm selbst Verschiedenes akzeptiert und im Vertrauen auf Gott seine eigene Vergänglichkeit hinnehmen kann, dann wird er aus Liebe all sein Tun in den Dienst Gottes stellen wollen und aus der Liebe Gottes leben, wie er es durch Jesus Christus gelernt hat. Dies

⁹⁸¹ Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, S. 227.

⁹⁸² Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 257.

⁹⁸³ Gen. 3, 1-6.

ist das Verhalten, zu dem auch Augustinus die Gläubigen anleiten möchte, wenn er ihnen erläutert, dass sie sich ihrer eigenen Innerlichkeit statt äußerlichen Dingen zuwenden sollen.⁹⁸⁴ Nur im Inneren der Seele befindet sich das Bild Gottes und somit auch der Weg zu Gott selbst. Wenn sich also das Es, das dem Willen bei Augustinus entspricht, der eigenen Innerlichkeit des Menschen zuwendet und dort sein Liebesobjekt sucht, so steht das Ich vor den zuvor beschriebenen Möglichkeiten: Das Ich kann aus Angst nach Gottes Allmacht streben und gefangen in der Erbsünde um sich selbst zu kreisen beginnen oder es wendet sich vertrauensvoll seinem Schöpfer zu und lebt aus dessen Liebe, derer das Ich in der Folge übervoll wird, sodass es auch in der Beziehung zu seinem Nächsten die Liebe und nicht den Hass vorherrschen lassen wird. Dann wird es tatsächlich dem Sohn ähnlich und zeigt sich, zumindest in Ansätzen, als wahrer Mensch. Gelingen wird dies nicht vollständig, wenn man Augustinus folgt, der sich entschieden gegen die Möglichkeit wehrt, die Erbsünde durch gute Taten bereits vollständig im Diesseits loswerden zu können und daher mit den Lehren des Pelagius in Konflikt geriet.⁹⁸⁵ Demnach könnte man den Zustand des Ichs als ein Oszillieren zwischen der sich in Sünde verstrickenden Angst oder auch Selbstüberhöhung und der vertrauensvollen Liebe zu Gott selbst beschreiben. Zwischen diesen beiden Polen muss das Ich seine Position immer wieder neu austarieren. Dabei wird es durch innere und äußere Umstände mitbestimmt: Das Ich will, so Freud, die Harmonie zwischen den seelischen Kräfte einerseits und der Realität andererseits herstellen.⁹⁸⁶ Indem diese Aufgabe nicht leicht ist, da dem Ich oft keine Möglichkeit offen steht, einen Ausgleich zwischen allen dreien zu finden, muss es den Druck einer anderen Instanz oder auch der Außenwelt aushalten und ungeliebte, unlusterzeugende Konsequenzen hinnehmen. Es kann daher nicht verwundern, dass das zum Teil überlastete Ich nach lustbringenden Momenten sucht und dazu auch seine Fantasie ebenso wie seine Träume nutzt: Hier ist das Ich der Held und die einzig wirklich bedeutsame Person. Im fantasievollen Kreisen um das eigene Selbst verschafft sich das Ich die ihm oft verwehrt Lust und entschädigt sich auf diese Weise selbst für die Strapazen des Lebens.⁹⁸⁷ Die Bedeutung eines (vorübergehenden) Rückzuges des Ichs vor allem bei Jugendlichen zeigt die Nutzung virtueller Welten mit der Möglichkeit zur völlig

⁹⁸⁴ Aug.: De trin., 10, 8, 11: Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa cum in haec quasi vestigia multarum intentionum exerit amoris affectum. Quae vestigia tamquam imprimuntur memoriae quando haec quae foris sunt corporalia sentiuntur ut etiam cum absunt ista, praesto sint tamen imagines eorum cogitantibus. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuat in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit, sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo, atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt.

⁹⁸⁵ Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus, S. 4.

⁹⁸⁶ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 84f.

⁹⁸⁷ Freud, Sigmund: Der Dichter und das Phantasieren, S. 220.

freien Gestaltung des eigenen Selbst anschaulich auf. Das Ich wird sich also vor allem dann von seinem Schöpfer entfernen, wenn es ihm nicht gelingt, ein Mindestmaß an Harmonie zwischen seinen drei „Zwingherren“,⁹⁸⁸ wie Freud das Es, das Über-Ich und die Außenwelt nennt, herzustellen. Wenn es diese Kraft nicht aufbringen kann, ist es geneigt, sich zurückzuziehen und läuft Gefahr, nur noch um sich selbst zu kreisen, statt im Vertrauen auf Gott auch schwierige Situationen auszuhalten. Auch der Sohn wusste um die Gefahr, in der er sich befand, noch bevor man ihn gefangen genommen hatte, und doch versuchte er nicht der Gefahr zu entfliehen. Stattdessen feierte er das letzte Abendmahl mit den Jüngern und sprach offen mit ihnen über seine bevorstehenden Leiden, genauso wie über die Auferstehung. Für den Sohn führt jenes Leiden nicht zur absoluten Verzweiflung und zur Flucht vor der Realität, sondern zu einem mutigen Auf-sich-nehmen, des eigenen Schicksals im Vertrauen auf Gott. Gleichzeitig weiß er bereits in seiner Knechtsgestalt, dass er dies nicht auch von anderen Menschen verlangen kann, wenn sie der gleichen Bedrohungslage ausgesetzt sind. So ist es zu erklären, dass er Petrus widerspricht als dieser behauptet, er würde seinen Herrn niemals verraten.⁹⁸⁹ Es geschieht wie der Sohn es vorausgesagt hatte und Petrus verleugnete seinen Herrn dreimal noch bevor der Hahn gekräht hatte.⁹⁹⁰ Dieser Abschnitt des Evangeliums nach Matthäus zeigt nicht nur, dass der Sohn den Unterschied zwischen seiner selbst und anderen Menschen, in denen die Erbsünde wohnt, kennt, sondern auch, dass er ihnen trotz ihrer Sünde vergibt, da er sich nicht von ihnen abwendet. Er sieht die Tat des Petrus voraus und gibt sich dennoch hin als das Lamm Gottes, das für die Menschheit stirbt und als Zeichen der Versöhnung und der Liebe Gottes wieder aufersteht. Eine solche Tat ist einzigartig und zeugt von reiner Liebe, zu der das Ich (noch) nicht fähig ist. Es lässt sich in einigen Situationen hingegen mit den Jüngern vergleichen: Einerseits will es seinem Ideal nacheifern, ihm ähnlich werden und sich dafür richtig, das heißt regelkonform verhalten. Andererseits fürchtet es Konsequenzen, die ihm Schmerzen zufügen oder sogar den Tod mit sich bringen könnten. Vertrauen zeigt es nicht zu jeder Zeit, wie der Sohn es tut, sondern das Ich muss sich jedes Mal neu dazu entscheiden, zu vertrauen und in letzter Konsequenz auch die eigene Vergänglichkeit akzeptieren. Diese Entscheidung wird allerdings nicht allein durch das Ich getroffen. Entscheidungen von derartiger Bedeutung werden vielmehr durch unbewusste bzw. vorbewusste Prozesse bereits vorentschieden, das heißt, dass vor allem das Es an den Entscheidungen mitwirkt, auch wenn dem Ich diese Mitwirkung nicht bewusst ist. Diesen

⁹⁸⁸ Freud, Sigmund: XXXII. Vorlesung: Angst und Triebleben, S. 88.

⁹⁸⁹ Mt. 26, 17-35.

⁹⁹⁰ Mt. 26, 69-75.

Gedanken stützen auch die Thesen Augustinus', der aufzeigt, dass der gute, also der auf Gott vertrauende Mensch über einen guten Willen verfügt und dieser Willen lässt sich mit dem Es bzw. nach Augustinus mit dem Heiligen Geist vergleichen, sodass er im Folgenden genauer in den Blick genommen wird.

Vorerst bleibt festzuhalten, dass das Ich zahlreiche Analogien zur Einsicht bzw. zum Sohn aufzeigt. Beide fungieren als Mittler eines Wesens, das über unterschiedliche Personen bzw. Instanzen verfügt, die nicht gleichermaßen mit der Außenwelt in Kontakt treten (können). Aufgrund dieser Position als Mittler sind beide mit wichtigen Fähigkeiten zur Kommunikation ausgestattet: Der Sohn ist das Wort Gottes und zeigt durch sein (sprachliches) Handeln Gottes Wirken auf, während das Ich die Ansprüche und Realitäten des Über-Ichs und des Es nach außen vertritt und charakterlich durch die Regeln des Über-Ichs und die Objektbesetzungen des Es geprägt wird. Gleichzeitig ist das Ich organisiert und nutzt das Denken und Urteilen, um die Handlungsalternativen zu finden, die ihm die wenigsten Konflikte mit der Außenwelt oder anderen Instanzen bereiten könnten. Daher verfügt das Ich über Einsicht und sein ganzes an der Vernunft ausgerichtetes, um Harmonie bemühtes Dasein zeigt, dass das Ich auch mit Recht als Einsicht selbst bezeichnet werden kann. Diese Einsicht kommt nicht immer zu den gleichen Urteilen, sondern entscheidet je nachdem, welchen Weg ihr der Wille (das Es) weist, sodass das Ich, wie gezeigt werden konnte, zwischen der Sünde und der Gemeinschaft mit Gott schwebt und sich durch die Willensentscheidungen der einen oder anderen Seite situationsbedingt mehr zuneigt.

Die Bedeutung des Willens kann hierbei nicht überschätzt werden, sodass im Folgenden ein Vergleich der zwischen dem Es, dem Willen und dem Heiligen Geist bestehenden möglichen Analogien erfolgt.

6.2.3 Heiliger Geist – Wille – Es

Die Beschreibungen des Heiligen Geistes und des Willens bei Augustinus sind denen, die Sigmund Freud für das Es findet, an vielen Stellen sehr ähnlich. Zunächst fällt auf, dass sowohl dem Heiligen Geist als auch dem Willen und dem Es ein weniger personaler Charakter zugeschrieben wird, als es für die anderen trinitarischen Personen bzw. Instanzen der Seele von Augustinus und Freud angenommen wird. Augustinus beschreibt den Heiligen Geist vor allem als die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn und betont, dass jener das ist, was die beiden

anderen Personen auch sind: heilig und Geist.⁹⁹¹ Der Heilige Geist ist darum nach Augustinus auch eine gemeinsame Wirklichkeit von Vater und Sohn.⁹⁹² „Gemeinschaft“ oder auch „gemeinsame Wirklichkeit“ personal zu denken fällt dabei schwerer, als „Vater“ oder „Sohn“ als Personen zu identifizieren. Dasselbe trifft auf den Willen genauso zu, wobei hier zu bemerken ist, dass auch das Gedächtnis und die Einsicht von Augustinus eher als seelische Funktionen beschrieben werden. Deutlicher zeigt sich das Fehlen des personalen Charakters in Bezug auf das Es. Über dieses sagt Freud aus, dass sich die benannte Instanz vor allem durch ihre „Ichfremdheit“ auszeichne und durch den wenig personalen Charakter auffalle. Dies habe ihn auch dazu bewegt, das unpersönliche Fürwort „Es“ für die Bezeichnung dieser Instanz auszuwählen, während es sich bei den beiden anderen Instanzennamen um persönliche Fürwörter handelt.⁹⁹³

Eine Ursache für die Wahl unpersönlicher Fürwörter bzw. den scheinbaren Mangel eines personalen Charakters der Instanz bzw., auf den ersten Anschein hin, auch der trinitarischen Person, könnte in ihrer Funktion als einendes Wesen bzw. einende Instanz liegen. Während der Heilige Geist die Gemeinschaft von Vater und Sohn darstellt, stellen Wille und Es die Verbindung zwischen der Seele und dem Körper dar. So beschreibt Augustinus den Willen als am meisten mit dem Körper verbundenen, den jener mit der Seele zu einer Einheit vereint.⁹⁹⁴ Auch konstatiert er, dass der menschliche Leib von den Menschen wertgeschätzt werden soll, da jener ein Tempel des Heiligen Geistes sei.⁹⁹⁵ Damit wertet Augustinus nicht nur die Bedeutung des Leibes auf, sondern zeigt auch anschaulich, dass der Heilige Geist ebenfalls eine Verbindung zum menschlichen Körper aufweist, indem er Wohnung nehmen kann, wenn der Mensch Gottes Gemeinschaft nicht zurückweist.

Eine ähnliche Verbindung zum menschlichen Körper zeigt sich beim Es. Dieses ist, wie Freud es nennt, „gegen das Somatische offen“, sodass es in der Lage ist, körperliche Reize bzw. Triebregungen wahrzunehmen und diesen einen psychischen Ausdruck zu verleihen.⁹⁹⁶

⁹⁹¹ Aug.: De trin., 5, 11, 12: Dicitur spiritus sanctus, relative dicitur cum et ad patrem et ad filium refertur quia spiritus sanctus et patris et filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur donum dei. Donum enim est patris et filii quia et a patre procedit, sicut dominus dicit, et quod apostolus ait: Qui spiritum Christi non habet hic non est eius, de ipso utique spiritu sancto ait. 'Donum' ergo 'donatoris' et 'donator doni' cum dicimus relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo spiritus sanctus ineffabilis quaedam patris filiique communio, et ideo fortasse sic appellatur quia patri et filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter quia et pater spiritus et filius spiritus, et pater sanctus et filius sanctus.

⁹⁹² Aug.: De trin., 6, 5, 7: Spiritus ergo sanctus commune aliquid est patris et filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas; et haec quoque substantia quia deus substantia et deus caritas sicut scriptum est.

⁹⁹³ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 79.

⁹⁹⁴ Aug.: De trin., 11, 8, 15: Voluntas porro sicut adiungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae.

⁹⁹⁵ Aug.: De trin., 1, 6, 13: Nescitis quia corpora vestra templum in vobis est spiritus sancti quem habetis a deo?

⁹⁹⁶ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 80.

Zusätzlich bezeichnet Freud das Es als den „Hort der ungezähmten Leidenschaften“ und zeigt auch mit dieser Formulierung die Nähe des Es zum Bereich des Körperlichen auf.⁹⁹⁷ Damit ist auch das Es eindeutig an der Verbindung von Körper und Seele beteiligt.

Trotz der Tatsache, dass sowohl der Heilige Geist als auch der menschliche Wille bzw. das Es als verbindende Person bzw. Instanzen beschrieben werden können, ist die Qualität der durch sie generierten Verbindung durchaus unterschiedlich, ähnlich wie es auch in Bezug auf den Sohn, die Einsicht und das Ich konstatiert werden konnte. So erhält der Heilige Geist von Augustinus die Liebe als Eigennamen, auch wenn dadurch natürlich nicht ausgesagt werden soll, dass Vater und Sohn ohne Liebe seien, da die Trinität immer als Einheit gedacht werden muss, sodass sich generelle Unterschiede im Sein der drei Personen nicht ergeben können. Vielmehr versucht Augustinus an dieser Stelle auszudrücken, dass der Heilige Geist die Trinität in Liebe verbindet, sodass es zutreffend ist, von Gott selbst als der Liebe zu sprechen.⁹⁹⁸ Diese Liebe des Heiligen Geistes ermöglicht nach Augustinus aber nicht nur die Gemeinschaft der trinitarischen Personen untereinander, sondern auch die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Dies geschieht, wenn der Heilige Geist im gläubigen Menschen wohnt und diesen so von innen heraus mit der Kraft der Liebe erfüllt.⁹⁹⁹ Auch hier ist die Trinität aber als Ganze zu denken, sodass nicht nur der Heilige Geist im Menschen wohnt, sondern der Mensch auf diese Weise mit Gott selbst, also der ganzen Trinität, verbunden ist. Der Heilige Geist wird nur in der Weise von Augustinus besonders herausgehoben als diejenige der trinitarischen Personen, die Gemeinschaft stiftet. Er ist es auch, der den Menschen ihre geistigen Gaben und Talente verleiht, die allerdings ohne die Liebe nicht wirksam, das heißt in Gottes Sinne gebraucht werden können.¹⁰⁰⁰ So ist jeder Mensch auch in Bezug auf die Geschenke des Geistes frei in seiner Wahl: Er kann jedes Geschenk zum Wohle des Anderen nutzen, weil er von der Liebe bestimmt ist, sodass für diesen Menschen das ewige Leben bereits im Diesseits anbricht, da er in Gottes Sinne handelt und in Liebe mit ihm verbunden ist oder aber der Mensch missbraucht das Geschenk, um Macht und Einfluss zu erreichen, die ihm sein diesseitiges Leben sichern sollen und ihm jedoch schlussendlich doch nur die Einsamkeit bringen.

⁹⁹⁷ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 83.

⁹⁹⁸ Aug.: De trin., 15, 18, 33: Dantur et alia per spiritum munera, sed sine caritate nihil prosunt [...]. Dilectio igitur quae ex deo est et deus est proprie spiritus sanctus est per quem diffunditur in cordibus nostris dei caritas per quam nos tota inhabitet trinitas. Quocirca rectissime spiritus sanctus, cum sit deus, uocatur etiam donum dei.

⁹⁹⁹ Aug.: De trin., 4, 20, 29: Et spiritu sancto Maria ut talia de domino quem gestabat utero praedicaret, spiritu sancto Simeon et Anna ut magnitudinem Christi paruuli agnoscerent; quomodo ergo spiritus nondum erat datus quia Iesus nondum erat clarificatus nisi quia illa datio uel donatio uel missio spiritus sancti habitura erat quandam proprietatem suam in ipso aduentu qualis antea numquam fuit?

¹⁰⁰⁰ Aug.: De civ., 2, 15, 6: Spiritus autem sanctus operatur intrinsecus, ut valeat aliquid medicina, quae adhibetur extrinsecus.

Augustinus bringt an dieser Stelle den menschlichen Willen ins Spiel. Er identifiziert diesen als dritte seelische Funktion und überlegt, ob er den Willen vielleicht auch als „Liebe“ bezeichnen und ihn damit noch näher an den Heiligen Geist heranrücken lassen kann. Allerdings lässt er diese Entscheidung in dem Sinne offen, dass er die Liebe als eine Qualität des Willens bezeichnet: Ist der Wille gut, das heißt nach der Gemeinschaft mit Gott suchend, so zeigt sich nicht nur eine gute Kontrolle des Willens über den Körper, sondern dieser gute Wille fällt dabei mit der Liebe zusammen. Ist der Wille aber schlecht, so sind Liebe und Wille voneinander zu unterscheiden und dem Willen kommt lediglich das Streben nach Bedürfnisbefriedigung zu und auch diese Befriedigung gelingt dem Menschen, der seinen eigenen Körper nur unzureichend kontrollieren kann, kaum.¹⁰⁰¹

Es erscheint nur folgerichtig, wenn auch der Wille bzw. das Es von den Auswirkungen der Erbsünde betroffen wären und somit Konsequenzen der einst begangenen Sünde des Menschen in der Weise offenbaren, dass auch ihr Wesen nicht der ursprünglichen Natur des Menschen entspräche. Auch hier ist ein Hin-und-Her-Gerissensein des Menschen zwischen der Entscheidung für Gott und dem Verweilen in der Sünde zu erwarten, sodass kaum abschließende Bewertungen des menschlichen Willens gefunden werden können.

Augustinus erläutert in seinen Ausführungen immer wieder, dass die menschliche Seele sich zwar seit dem Sündenfall veränderte und zum Beispiel ihre ursprüngliche Seligkeit verlor, aber dennoch immer noch das Bild Gottes enthält und damit nicht per se als schlecht anzusehen ist.¹⁰⁰² Seine Beschreibung des Willens unterscheidet sich schon allein durch diesen Umstand von den Schilderungen Sigmund Freuds in Bezug auf das Es.

Dieser nennt das Es einen dunklen und unzugänglichen Teil der Seele, von dem die meisten Inhalte einen negativen Charakter für den Menschen hätten. Dies begründet Freud mit dem Umstand, dass die Inhalte sich durch die besondere Ichfremdheit auszeichneten.¹⁰⁰³ In dieser Beschreibung Freuds liegen erste Hinweise auf tatsächliche Analogien zur Definition des Willens nach Augustinus. Freud geht, wie gezeigt wurde, nicht von einem seligen Urzustand der Seele aus, dessen sich der Mensch vielleicht nicht erinnern kann, aber der in dem Sinne nicht völlig verloren ist, als das Bild Gottes durch den Sündenfall nicht aus der menschlichen Seele verschwunden ist. Wenn dieses Bild Gottes nicht immer, sondern nur in sehr seltenen

¹⁰⁰¹ Aug.: De civ., 2, 14, 7: Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor.

¹⁰⁰² Aug.: De trin., 14, 15, 21: Iustitiam quippe sibi dare non potest quam perditam non habet. Hanc enim cum homo conderetur accepit et peccando utique perdidit [...]. Quando autem bene recordatur domini sui spiritu eius accepto, sentit omnino quia hoc discit intimo magisterio, non nisi eius gratuito effectum posset se surgere, non nisi suo voluntario defectu cadere potuisse. Non sane reminiscitur beatitudinis suae. Fuit quippe illa et non est, eiusque ista penitus oblita est.

¹⁰⁰³ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 80.

Fällen gefunden werden kann, so muss es sich dabei um einen unbewussten Seeleninhalt handeln, da bewusste Inhalte jene sind, die im Moment des Nachdenkens aktiviert werden,¹⁰⁰⁴ während es sich bei vorbewussten Inhalten um jene handelt, die leicht bewusst gemacht werden können.¹⁰⁰⁵ Dies trifft aber auf das Bild Gottes im Menschen nicht zu. Hier bestehen Schwierigkeiten bei der Bewusstmachung dieses Inhaltes, der nicht einfach von der Einsicht bzw. dem Ich durchdacht werden kann, wie es in Bezug auf andere aus dem Gedächtnis stammende Erfahrungen und Bilder möglich ist.

Als unbewusster Inhalt ist das Bild Gottes somit einerseits dem Über-Ich, andererseits aber auch dem Es zuzurechnen, da diese beiden Instanzen über unbewusste Inhalte verfügen. Die Ausführungen und die Wortwahl Freuds stützen diese These da der Psychoanalytiker ((un)bewusst?) immer wieder religiöses Vokabular verwendet.

Zunächst lässt sich hier anführen, dass das Es die älteste Instanz nach Freud ist, was eine Voraussetzung dafür darstellt, dass das Wissen von Gott nicht erst im Laufe des Lebens erworben wird, sondern bereits von Geburt an vorhanden ist.¹⁰⁰⁶ Dann erläutert Freud einige Eigenschaften des Es, welche die zuvor genannte „Ichfremdheit“ vollständig unterstützen und damit unbegreiflich erscheinen. Bei einer von ihnen handelt es sich um die von Freud behauptete fehlende Zeitvorstellung. Das Es ist demnach nicht nur nicht dazu in der Lage, eine zeitliche Abfolge der Dinge wahrzunehmen, es bestehen in ihm auch Wünsche und Sehnsüchte fort, ohne, dass diese einer Veränderung unterworfen wären. Zudem hält sich das Es nach Freud für unsterblich und kann seinen eigenen Tod nicht denken.¹⁰⁰⁷

Wenn nun das Bild Gottes im Es wäre, so könnte man vermuten, dass sich hier Überreste der einstigen Nähe zu Gott zeigen, die dem Menschen seit dem Sündenfall nicht mehr bewusst sind (da sie ins Unbewusste verbannt worden sind) und die er darum nicht mehr verstehen kann. Sie erfüllen ihn nur noch mit Erstaunen – Freud sogar mit Entsetzen, da er Gott nicht akzeptieren kann – ; dabei wäre es denkbar, dass der Mensch im Paradies der Ewigkeit Gottes viel näher war. Zudem ist anzunehmen, dass Adam und Eva zwar mit ihrem Tod hätten rechnen können, da Gott sie darauf hinweist,¹⁰⁰⁸ da dieser die logische Konsequenz eines Regelübertritts darstellte, aber es ist nicht anzunehmen, dass der ihnen unbekanntes Tod für sie verständlich war, wenn sie noch nicht der Vergänglichkeit preisgegeben waren.

¹⁰⁰⁴ Freud, Sigmund: Notiz über den „Wunderblock“, S. 4.

¹⁰⁰⁵ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 619f.

¹⁰⁰⁶ Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, S. 67.

¹⁰⁰⁷ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 80.

¹⁰⁰⁸ Gen. 3, 3.

Auch zeigte ihre Seele vielleicht weniger Neigung zur Veränderung, wie es auch auf die Trinität zutrifft, deren Wesen in gleichbleibender Einheit, ohne jegliche Veränderung existiert. Der Mensch, der sich heute nicht mehr seiner verlorenen Seligkeit erinnert, muss diese Gedanken seltsam, vielleicht sogar aufgrund ihrer Unerklärlichkeit bedrohlich finden. Er kann sie nicht einordnen und erkennt nur, dass sie seiner Logik widersprechen, sodass er dem Es jegliche Logik abspricht, wie es auch Freud tut. Vor allem der Satz des Widerspruchs gilt, nach Freud, im Es nicht.¹⁰⁰⁹

Der heute lebende Mensch kann so diese unerklärliche, unlogische Instanz nicht verstehen und fürchtet sie aufgrund ihrer Unzugänglichkeit, durch die sie der Kontrolle durch das Ich weitestgehend entzogen ist. Ähnlich reagiert der Mensch, wenn er Gottes Handeln nicht verstehen kann. Dann wird Gott in den Augen eines solchen Menschen ebenso unzugänglich und dunkel wie das Es und persönlichen Schicksalsschlägen wird jegliche Logik (oder auch Gerechtigkeit) abgesprochen, aber eine Beteiligung des allmächtigen Gottes wird weiterhin behauptet. Darum scheint Gott für diesen Menschen dann keine Moral mehr zu haben. Vielleicht hat er sie auch nie besessen.

Es wäre an dieser Stelle durchaus denkbar, dass Freud bei der Schilderung des Es persönliche, negative Erfahrungen einfließen ließ, die ihm selbst nicht bewusst waren und die eigentlich Gott selbst galten, den er nicht mehr nur als die Liebe wahrnehmen konnte, sondern, der ihm offenbar Angst bereitete. Zu nennen wäre hier beispielsweise der Tod seines jüngeren Bruders als Freud selbst noch ein Kind war.¹⁰¹⁰ In dieser Situation wird er sich aller Wahrscheinlichkeit nach hilflos einer dunklen Macht gegenüber gesehen haben. Eine Macht, die unschuldige kleine Kinder tötet, was Freud vermutlich nicht nur in seiner Kindheit, sondern auch später als unlogisch und ungerecht erschien. Zusätzlich verschwand seine katholische Kinderfrau zusammen mit ihren Hoffnung spendenden Geschichten von der Auferstehung der Toten und dem ewigen Leben etwas später, weil man sie beim Diebstahl ertappt hatte. Es ist vor diesem Hintergrund wohl nicht völlig unverständlich, warum Freud sich gegen Gott entschied, der ihm doch den Bruder geraubt hatte, ohne eine vernünftige Begründung abzugeben und der seine Lehre der Hoffnung, der Liebe und des Glaubens von einer Diebin verbreiten ließ, die Freuds Eltern nicht länger in ihrem Haus duldeten.

Das von Freud geschilderte Es ist aber nicht nur der dunkle Teil der Seele, in dem die Dämonen wohnen. Freud deutet vielmehr an, dass das Es auch ein Ort der Liebe sein kann. Mehr noch, es zeigt sich hier, dass auch Freud das Es nicht nur negativ sieht, sondern auch von dieser ihm

¹⁰⁰⁹ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 80.

¹⁰¹⁰ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographik, S. 247.

kaum erklärlichen Instanz fasziniert wurde. Wie bereits gezeigt, ist das Es für die Partnerwahl zuständig, während das Ich lediglich den Kontakt zu den gewählten Objekten herstellt.¹⁰¹¹ Warum diese Wahl des Es, die so unbegreiflich und gar schicksalhaft anmutet, auf derart große Begeisterung stößt, dass sie zum bestimmenden Thema unzähliger Romanzen geworden ist, ist schlichtweg nicht zu erklären. Ohne ersichtlichen Grund sind Menschen dazu bereit, die echte Liebe als jene zu definieren, die einfach da ist und nicht nach vernünftigen Kriterien bestimmt werden kann. Das Ich würde vielleicht den jeweiligen Partner nach seinem Einkommen oder der Lebenserwartung wählen, aber dieses Verhalten wird von den Protagonisten in Film und Literatur völlig abgelehnt. Damit soll nicht gesagt werden, dass jedes Paar sich aufgrund der gegenseitigen Wahl durch das Es gefunden hat. Es handelt sich hierbei lediglich um die Idealvorstellung einer sich entwickelnden Liebe, die sich auf scheinbar magische Weise ergab. Diese Magie ist aber diejenige einer zuvor noch als dunkel beschriebenen psychischen Instanz, der man für gewöhnlich mit Angst begegnet. Offenbar scheint sie nun aber dem Heiligen Geist bzw. dem Willen, der sich als Liebe zeigt, viel näher zu sein.

Dies zeigt auch die von Freud beschriebene Schwierigkeit der Neurotiker, wenn es darum geht zu lieben. Definiert man den Neurotiker als einen Menschen, dessen Konflikte zwischen den Instanzen und der Außenwelt das normale Maß überschreiten und der daraufhin Symptome zeigt, so lässt sich auch sagen, dass dieser Mensch auch als solcher mit einem schlechten Willen bezeichnet werden kann, denn ihm fehlt die nötige Kontrolle über den Körper, welcher der gerechten Seele gehorsam ergeben sein sollte. Genau diese Kontrolle der Seele über den Körper ist dem Neurotiker nicht gegeben und die entstehenden Symptome führen zunehmend zur sozialen Isolation des Neurotikers. Zu begründen ist dieser Umstand damit, dass die innerpsychischen Konflikte keiner Lösung zugeführt werden konnten und somit einen Kompromiss zum weiteren Lustgewinn finden mussten. Dieser Kompromiss ist das Symptom, in dem unbewusste Wünsche ihren Ausdruck finden, ohne, dass das Ich dafür die gleiche Menge an vernichtender Kritik durch das Über-Ich oder auch die Außenwelt erhalten würde, wie es der Fall wäre, wenn die unbewussten Wünsche unverdeckt zutage treten würden. Das klingt positiv für das Ich, doch das Symptom verbraucht gleichzeitig derartige Mengen psychischer Energie, dass der Mensch psychisch verarmt. Das Ich, das sein Überleben trotz übergroßer Konflikte retten wollte, hat diese Rettung seiner selbst mit der Unfähigkeit zu Lieben bezahlt und ist,¹⁰¹² mit Augustinus gesprochen, ein Opfer der Erbsünde geworden. Es kreist um sich selbst, immer mit den Sorgen um den eigenen Lebenserhalt beschäftigt. Der Neurotiker weist

¹⁰¹¹ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 83.

¹⁰¹² Freud, Sigmund: Über Psychotherapie, S. 26.

also nicht nur eine Unfähigkeit zu Lieben auf, sondern offenbart dadurch ein gestörtes Verhältnis zum Es selbst. Wenn die Liebe selbst aus dem Es stammt, dann könnte man den Schluss ziehen, dass es diesem Menschen nicht gelingt, einen Zugang zur Liebe innerhalb des eigenen Selbst zu finden. Der Wille dieses Menschen verweigert sich offenbar der Gemeinschaft mit Gott, auf die er nicht vertrauen will. Stattdessen versucht der Mensch sich selbst zu retten, indem er ein Symptom „erschafft“, das ihm keine Rettung bieten kann, aber seinen Wunsch, allmächtig wie Gott sein zu wollen, hervorhebt. Für einen solchen Menschen muss das Es bedrohlich wirken und kann kaum in einem engen Verhältnis zur Liebe stehen, bzw. diese als potenzielle Qualität seiner selbst aufweisen, weil die Erbsünde selbst den Blick des in sich Gefangenen auf die Wahrheit versperrt.

Ein weiteres Indiz belegt diese Nähe des Es zum Heiligen Geist und dem Willen auch sehr eindrucksvoll. Freud erläutert in „Das Ich und das Es“ die Beziehung der beiden Instanzen zu einander und geht in diesem Zusammenhang auch auf die Entstehung des Über-Ichs ein. An einer Stelle erklärt er, inwiefern auch das Es als Traditionsträger fungiert und phylogenetische Erinnerungen speichert:

„[...] Die Erlebnisse des Ichs scheinen zunächst für die Erbschaft verloren zu gehen, wenn sie sich aber häufig und stark genug bei vielen generationsweise aufeinanderfolgenden Individuen wiederholen, setzen sie sich sozusagen in Erlebnisse des Es um, deren Eindrücke durch Vererbung festgehalten werden. Somit beherbergt das erbliche Es in sich die Reste ungezählt vieler Ich-Existenzen, und wenn das Ich sein Über-Ich aus dem Es schöpft, bringt es vielleicht nur ältere Ichgestaltungen wieder zum Vorschein, schafft ihnen eine Auferstehung.“¹⁰¹³

Während das bewusste Ich keine Dauerspuren hinterlassen kann und seine Erlebnisse sich daher nicht abspeichern lassen, wirken sich besonders intensive bzw. häufig wiederholte Erfahrungen in der Weise aus, dass sie einen Niederschlag im Es finden und auf diese Weise an die nächste Generation vererbt werden. Soweit zeigt sich noch keine Besonderheit der Freudschen Erklärung. Dann allerdings folgt der letzte Satz des Zitates, bei dem sich eine Analogie der Instanzen zur Seele bei Augustinus, vor allem aber zur Trinität geradezu aufdrängt: Das Es schafft alten Ichgestaltungen eine „Auferstehung“, genau wie der Heilige Geist den gekreuzigten und gestorbenen Sohn am dritten Tage von den Toten auferweckt und ihm somit die Auferstehung ermöglicht.¹⁰¹⁴ Ohne den Begriff (Auferstehung) wäre

¹⁰¹³ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 267.

¹⁰¹⁴ Röm. 8, 11.

vielleicht auch die Deutung einer zufälligen Analogie zulässig. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Freud eine hinreichende religiöse Bildung unterstellt werden kann, die ein zufälliges Verwenden von religiösem Vokabular ausschließt und er sich immer wieder gegen jegliche Religion ausspricht, liegt der Verdacht nahe, dass die vorliegende Analogie auch von ihm nicht geleugnet werden *könnte*.

Die Schilderung Freuds, das Über-Ich werde vom Ich aus dem Es geholt, weil es sich letztendlich um ältere Ichgestalten handele, zeigt deutlich die Verwobenheit der einzelnen Instanzen untereinander auf. Es gelingt auch Freud nicht, klar trennende Unterschiede der Instanzen auszumachen, sodass auch hier vor allem eine sprachliche Trennung vorliegt, die nicht der Realität entspricht, aber doch nötig ist, um die menschliche Psyche in den Blick zu nehmen und die in ihr ablaufenden Vorgänge zu analysieren.

Dasselbe gilt in noch größerem Ausmaß für die Trinität. In Bezug auf diese ist das Reden von einzelnen Personen noch weniger zutreffend, existiert die Trinität doch in ewiger Einheit der drei. Immer dann, wenn eine sprachliche Trennung der drei erfolgt, erscheint der Vater, wie bereits gezeigt (s.o.) als Urgrund, aus dem die beiden anderen hervorgehen. Dass Freud allerdings das Ich und das Über-Ich als aus dem Es hervorgehend beschreibt, könnte einen neuen Blick auf die Trinität selbst eröffnen: Wenn Vater und Sohn als aus dem Heiligen Geist hervorgehend beschrieben werden, hebt dies den Umstand hervor, den Augustinus ebenfalls mehrfach betont: Der Heilige Geist ist, was die beiden anderen auch sind, Geist und heilig.¹⁰¹⁵

Auch an anderen Stellen finden sich sowohl bei Augustinus als auch bei Freud Hinweise auf die Nähe der seelischen Funktionen bzw. Instanzen zueinander, welche immer wieder verdeutlichen, dass die menschliche Seele trotz des Sündenfalls noch immer große Ähnlichkeiten zur Trinität zeigt. So heißt es bei Augustinus, dass der gute Mensch derjenige ist, der über einen guten Willen verfügt (s.o.) und der dementsprechend auch gute Regungen zeigt.¹⁰¹⁶ Damit ist der gute Wille auch durch das Verhalten des Menschen und seines Körpers nach außen hin ersichtlich. Weiter ist es genau dieser gute Wille, den Augustinus als Voraussetzung dafür nennt, dass Jesus Christus im Inneren des Menschen wohnt.¹⁰¹⁷ An dieser Stelle wird damit nicht klar zwischen Christus und dem Heiligen Geist unterschieden:

¹⁰¹⁵ Aug.: De trin., 5, 11, 12: Nam hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter quia et pater spiritus et filius spiritus, et pater sanctus et filius sanctus.

¹⁰¹⁶ Aug.: De civ., 2, 14, 6: Interest autem qualis sit voluntas hominis; quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

¹⁰¹⁷ Aug.: De mag., 11, 38: Qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis die virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest.

Beide können im Inneren des Menschen wohnen und sind in diesem Fall der Beweis für den wahren Glauben des Menschen. Voraussetzung für dieses Wohnen ist allerdings in beiden Fällen der gute Wille, da sonst weder der Heilige Geist noch der Sohn im Menschen sein kann. Augustinus stellt in diesem Zusammenhang klar, dass es auf die Entscheidung des jeweiligen Menschen ankommt, ob er sich für oder gegen Gott entscheidet, da dieser dem Menschen die freie Wahl bzw. den freien Willen geschenkt hat.¹⁰¹⁸

Hier findet sich ein Unterschied zur Theorie Freuds. Nach dieser gibt es keinen freien Willen, da alles psychische Geschehen bereits durch andere, dem Bewusstsein nicht unterworfenen Vorgänge und Instanzen determiniert ist. Freud führt dies unter anderem am Beispiel von scheinbaren Zufälligkeiten des täglichen Lebens, wie dem Versprechen, Vergessen, Verlegen usw. aus, von dem er sagt, dass es sich nicht um Zufälligkeiten handele. Stattdessen handele es sich um durch das Unbewusste verursachte Handlungen, die dem Willen der Person zuwider laufen.¹⁰¹⁹ So zeigt Freud, dass dieser Wille eben nicht frei sein kann, sondern durch unkontrollierbare psychische Vorgänge eingeschränkt wird.

Interessanterweise findet sich auch bei Augustinus eine Passage über den Willen und die notwendigen Voraussetzungen dafür, dass Willensentscheidungen tatsächlich umgesetzt werden. Augustinus ist bemüht zu zeigen, wie das Paradoxon, dass doch jeder Mensch das Gute will und sein Leben lang nach Glückseligkeit strebt, aber dennoch sich von dem Guten selbst, Gott, abwendet, bestehen kann. Dies erklärt Augustinus damit, dass der Mensch nur dann Entscheidungen umsetzt, wenn diese auch uneingeschränkt gewollt werden. Andernfalls, so Augustinus, fehlt dieser uneingeschränkte Wille, so befiehlt der Wille auch nur eingeschränkt und die Entscheidung wird nicht richtig umgesetzt.¹⁰²⁰ Augustinus führt an dieser Stelle nicht weiter aus, wie es dazu kommen kann, dass Dinge nicht vollständig gewollt werden, aber es deutet sich an, dass auch er beispielsweise die „Leidenschaften“ des Menschen dafür verantwortlich macht, wenn er sagt, dass sich in der Libido, also dem Triebssystem bzw. der Triebenergie (hier differenziert Augustinus nicht klar) des Menschen zum Teil widersprüchliche Tendenzen finden und der Körper daher nicht nur keinen eigenen Gesamtwillen seiner Leidenschaften aufzubringen vermag, sondern sich zusätzlich fast immer dem Geist widersetzt.¹⁰²¹

¹⁰¹⁸ Aug.: De civ., 2, 14, 11: Bona igitur voluntas opus est dei; cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala vero voluntas prima, quoniam omnia opera mala praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere dei ad sua opera quam opus ullum, et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum deum.

¹⁰¹⁹ Freud, Sigmund: Zur Psychopathologie des Alltagslebens, S. 9.

¹⁰²⁰ Aug.: Conf., 8, 9, 21: Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat.

¹⁰²¹ Aug.: De civ. dei, II, 14, 16: Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul adfectu cum carnis adpetitu coniuncto atque

Diese sieht auch Freud als eine Ursache für die Unfreiheit des Willens. Zunächst erläutert er, dass gegensätzliche Regungen nebeneinander im Es bestehen und dass es das Ziel dieser Instanz ist, die unterschiedlichen Triebbedürfnisse zu befriedigen.¹⁰²² Es ist in diesem Zusammenhang leicht erklärbar, dass unterschiedliche Bedürfnisse auch unterschiedliche Triebziele haben und somit schwer von einem uneingeschränkt befehlenden Willen gesprochen werden kann. Freud selbst bringt es auf den Punkt, wenn er sagt, dass diese Triebbedürfnisse um ihre Befriedigung kämpfen und das Es folglich nicht in der Lage ist, einen Gesamtwillen aufzubringen.¹⁰²³ Freud hält also ganz offenbar einen geeinten Willen für nicht existent und kann vielleicht auch aus diesem Grund nicht erkennen, dass es das Gute, Gott selbst, wirklich gibt, weil er es ohne diesen Gesamtwillen auch gar nicht uneingeschränkt wollen kann. Für ihn ist das Es nur „dunkel und großartig“,¹⁰²⁴ was auf eine gewisse Ehrfurcht vor dieser so undurchschaubaren Instanz hindeutet und damit offenbart, dass er sich trotz allem nicht der Tatsache erwehren kann, dass ihm hier etwas begegnet, das größer ist als er selbst. Dennoch erkennt er die Möglichkeit nicht als solche an, dass das Es auch ein Ort der Liebe sein kann, wenn der Heilige Geist im Inneren eines Menschen wohnt. Für ihn bleibt es die undurchschaubare Dunkelheit des Es, die er sieht, nicht aber das Licht, das aus dem Hort der Dämonen einen Tempel der Liebe machen kann, wenn der Mensch dies uneingeschränkt wünscht. Es ist wohl hier bestätigt zu sehen, was Augustinus über das göttliche Licht sagt:

„Auch wenn man von Gott sagt, daß er den Bösen zürnt, den Guten gnädig ist, so liegt das verschiedene Verhalten bei diesen, nicht bei ihm. So ist auch das Licht für schwache Augen grell, für starke mild; die Verschiedenheit betrifft das Auge, nicht das Licht.“¹⁰²⁵

Gott bleibt derselbe, aber der Mensch, der in der Erbsünde gefangen ist, kann Gott, und dessen Präsenz in den unbewussten Bereichen der Seele, zwar als großartig, aber nicht als gut wahrnehmen. Er fürchtet ihn genauso, wie den Verlust seines irdischen Daseins. Vielleicht geschieht dies, da ein solcher Mensch trotz seiner Gottesferne noch immer erkennen kann, dass die Liebe zu Gott dieses irdische Dasein auch tatsächlich bedroht, wenn Gottes Wille konsequent umgesetzt wird. Sichtbar wird dies unter anderem an der

permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.

¹⁰²² Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 80.

¹⁰²³ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 289.

¹⁰²⁴ Freud, Sigmund: Die Frage der Laienanalyse, S. 222.

¹⁰²⁵ Aug.: De trin., 5, 16, 17: Sic etiam cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi mutantur non ipse; sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione non sua.

Bergpredigt. Die hier geforderte Liebe zum Nächsten kann nur durch absolute Selbstlosigkeit gewährleistet werden. Nur der, welcher sich nicht um die Verlängerung und Verbesserung des irdischen Daseins kümmert, kann vollständig aus der Liebe und zum Wohle Gottes und des Nächsten leben und handeln.¹⁰²⁶ Die Synoptiker bringen es im Abschnitt über die Nachfolge auf den Punkt, wo es heißt: „Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's erhalten.“¹⁰²⁷ Freuds Biographen berichten immer wieder über dessen Furcht vor dem eigenen und dem Tod geliebter Personen. Gerade letzteren habe Freud mit seiner Hingabe zur Archäologie überwinden oder zumindest überdecken wollen. Das Sammeln antiker Gegenstände bewahrt die Erinnerung an längst vergangene Zeiten sowie die darin lebenden Menschen und verhindert deren vollständiges Vergehen bzw. einen endgültigen Tod.¹⁰²⁸ Stattdessen schenkt Freud als Sammler jenen gesammelten Gegenständen eine Art ewiges Leben nach ihrer Entdeckung (Auferstehung?) aus dem Dunkel der Vergangenheit, auf das er wohl selbst auch hoffte, aber auf dessen Existenz er nicht vertraut zu haben scheint. So lassen sich einige der offensichtlichen Unterschiede zwischen den Theorien Augustinus' und Sigmund Freuds erklären.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass beide den Willen bzw. das Es als die den Menschen bestimmende Kraft ansehen. Augustinus kann in diesem Zusammenhang Qualitätsunterschiede in Bezug auf den Willen feststellen, der nach Meinung des Kirchenvaters sowohl gut als auch böse sein kann, was davon abhängt, ob der Mensch auf Gott vertraut oder aber in der Erbsünde gefangen ist.

Für Freud bleibt das Es hingegen dunkel und unzugänglich. Er betont vielmehr die Zwietracht zwischen den einzelnen Instanzen und die damit verbundenen Schwierigkeiten des Ichs, sich gegen die beiden anderen zur Wehr zu setzen, um am Leben bleiben zu können. Freud offenbart hier eindeutig mangelndes Vertrauen in das vollständig Einende des Heiligen Geistes, da er dessen Existenz leugnet und erkennt lediglich eine durch das Es vorliegende Verbindung zwischen Körper und Seele an.

Das im Es vorherrschende Unbewusste zeigt sich also, so mag man es deuten als ein von der Erbsünde betroffenes System, das seit dieser umgebildet wurde und sich dadurch von der paradiesischen Liebe in eine abgrundtiefe dunkle Hölle, vor allem für jene verwandelte, die Gottes Gemeinschaft nicht uneingeschränkt wollen. Dennoch ist im Unbewussten das

¹⁰²⁶ Vgl. Mt. 5-7.

¹⁰²⁷ Lk. 9, 24; Mt. 16, 24-28; Mk. 8, 34- 9, 1.

¹⁰²⁸ Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: Bausteine der Freud-Biographie, S.253.

Wissen von Gott noch immer erhalten. Es ist nie verschwunden und darin liegt die Gnade. Das Unbewusste selbst mag man daher mit Recht als Relikt des ursprünglichen Paradieses bezeichnen. Hier ist nichts vergänglich, die Todesvorstellung fehlt wie die Zeit auch, genau wie alle Regeln usw. Es kann seinen Tod nicht einmal denken und erhält alles in sich, ohne es jemals einem Ende zuzuführen. Die von Freud wahrgenommenen, bedrohenden Wünsche im Unbewussten sind vor allem deshalb so bedrohlich, weil sie den gesellschaftlichen Regeln widersprechen und so zum sozialen Ausschluss, also zum Liebesentzug führen. Ohne Liebe, und das hat sich *nicht* verändert, ist der Mensch jedoch hilflos und verloren. Für ihn bleibt keine Hoffnung und nichts kann ihn zu Gott zurückführen. Genau darin liegt die Hoffnung für die gesamte Menschheit: Weil der Mensch den Liebesverlust fürchtet, ist noch nicht alles verloren, denn so zeigt er, dass er trotz zahlreicher Sublimierungen innerhalb seiner Umwelt immer noch erkennen kann, dass es die Liebe selbst und nicht ein artverwandter Wunsch ist, die er aus irgendeinem Grund so dringend benötigt. Auch wünscht er noch immer die unvergängliche, ewige Liebe als Bestätigung seines fragilen Selbst. Und es ist diese Liebe, die nur Gott selbst sein kann.

Augustinus sieht die Möglichkeit des Menschen zur Entscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Sünde viel klarer als Freud es tut. Dennoch wird auch in den Schriften Freuds deutlich, dass auch er auf einen Sieg des Guten hofft und dieses somit zumindest potentiell für möglich hält, was seine Sicht auf die Entwicklung der Menschheit durch das Kräftespiel der beiden Triebe hervorhebt:

„Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. In diesem Bezug verdient vielleicht gerade die gegenwärtige Zeit ein besonderes Interesse. Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung. Und nun ist zu erwarten, daß die andere der beiden „himmlischen Mächte“, der ewige Eros, eine Anstrengung machen wird, um sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten. Aber wer kann den Erfolg und Ausgang voraussehen?“¹⁰²⁹

¹⁰²⁹ Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, S. 506.

Freud hofft auf eine „Anstrengung“ des Eros, den Trieb der Vereinigung bzw. der Liebe, den er als einen der „himmlischen Mächte“ beschreibt. Er führt nicht weiter aus, was genau er sich durch das Wirken dieses Triebes erhofft, aber es kann definitiv festgehalten werden, dass auch Freud die Hoffnung auf ein konfliktärmeres Miteinander – zwischen einzelnen seelischen Instanzen, aber offenbar auch innerhalb der gesamten Menschheit – zum Zeitpunkt der Abfassung von „Das Unbehagen in der Kultur“ noch nicht aufgegeben hatte. Auch er sah damit ganz offensichtlich die Möglichkeit einer Entscheidung für das Gute oder das Böse gegeben, auch wenn er diese nicht als eine bewusst getroffene charakterisiert und sie stattdessen den unbewusst wirkenden Trieben zuschreibt. Er äußert dies deutlich verhaltener als Augustinus, aber immerhin räumt er die Möglichkeit ein und zeigt damit eine weitere Gemeinsamkeit mit der Position des Kirchenvaters in Bezug auf den menschlichen Willen bzw. das Es, sodass insgesamt zahlreiche Analogien zu verzeichnen sind. Im Folgenden werden diese noch einmal zusammenfassend in den Blick genommen.

6.2.4. Zusammenfassung

Ein Vergleich des Seelenmodells nach Augustinus mit dem Modell der psychischen Instanzen nach Sigmund Freud anhand der einzelnen seelischen Funktionen und trinitarischen Personen sowie der psychischen Instanzen zeigte zahlreiche Analogien zwischen beiden Modellen auf.

Zunächst konnte gezeigt werden, dass in Bezug auf den Vater, das Gedächtnis und das Über-Ich bei allen eine (zumindest teilweise) Existenz im Verborgenen konstatiert werden kann. Darüber hinaus fanden sich viele Gemeinsamkeiten trotz der Tatsache, dass Freud die Existenz Gottes leugnete und sich selbst als Atheist beschrieb. In diesem Zusammenhang könnte man beispielsweise unterstellen, dass Freuds allererster Vater und somit der erste Vermittler des Über-Ichs niemand Anderes als Gott selbst gewesen sein könnte, der auf diese Weise die Tradition der Menschheit dauerhaft prägte, indem das Wissen von ihm im Unbewussten abgespeichert wurde, wo es auch nach dem Sündenfall erhalten blieb. Das Über-Ich wäre somit vor dem Sündenfall nicht die Angst einflößende und strafende Seeleninstanz gewesen, die durch die destruktive Energie des Thanatos (Teufel) gespeist wird, sondern eine Verbindung zum Guten, zu Gott selbst, der dieser Instanz sein Bild und seine Regeln eingepägt hatte, auf dass der Mensch Gott niemals ganz vergessen kann. Statt des strafenden Aspekts wird zu jener Zeit Gottes Allmacht und Güte, das Ichideal, im Mittelpunkt der menschlichen Wahrnehmung gestanden haben. Dies könnte dem von

Augustinus beschriebenen Zustand einer einst dagewesenen Seligkeit sehr nahe kommen, ihm vielleicht sogar völlig entsprechen. Augustinus erklärt zwar, dass jene Seligkeit von den Menschen nach dem Sündenfall vergessen wurde, bzw. dass der Mensch sich ihrer nicht mehr erinnern kann, jedoch könnte dies bedeuten, verwendet man Freuds Worte, dass jene Seligkeit seit dem Sündenfall Teil des unbewussten Wissens wurde, über das der Mensch nicht mehr aktiv verfügen kann. Damit wäre die Seligkeit nicht völlig verloren, aber der Weg zu ihr wäre dennoch hinreichend versperrt und ein erneuter Zugang bedürfte eines Wunders, wie es nur Gott selbst vollbringen könnte.

So zeigt sich, dass beide Modelle einander ergänzen und gegenseitig erhellen können. Auch bei den beiden anderen Instanzen trifft diese Annahme zu. Der Sohn, die Einsicht und das Ich zeigen ähnlich geartete Analogien. In Bezug auf den Sohn und das Ich kann von einer vermittelnden trinitarischen Person bzw. psychischen Instanz gesprochen werden, der aufgrund ihrer Doppelnatur die Verbindung zwischen dem Inneren der Trinität bzw. der Seele und der Außenwelt gelingt. Dazu nutzen bzw. stellen alle drei die Fähigkeit zu dieser Form der Kommunikation in sich dar: Sie sind zum Denken und Urteilen fähig, wie Augustinus es vor allem von der Einsicht aussagt. Unterschiede ergaben sich auch hier vor allem aus dem Umstand, dass zunächst einmal nicht von der Seele gesprochen werden kann, als wäre sie der Trinität ebenbürtig und weiter lassen sich Unterschiede auf die von Augustinus als Erklärung angeführte und von Freud geleugnete Existenz der Erbsünde zurückführen. So zum Beispiel die Tatsache, dass der Sohn nur das sein kann, was auch der Vater ist, sodass alle Relationen des Sohnes nach außen von Liebe geprägt sind, während das Ich zunächst mit Hass bzw. Ablehnung auf seine Umwelt reagiert, weil es um sein Leben fürchtet. Der Sohn verhält sich hingegen im absoluten Gehorsam gegen den Vater und gibt sogar sein eigenes Leben für die Menschen. Er wankt nicht zwischen Gut und Böse, auch dann nicht, wenn der Teufel selbst ihn angreift,¹⁰³⁰ aber das Ich tut es. Das Ich hat auch nicht von Beginn an die Liebe der beiden anderen Instanzen, sondern muss sie sich verdienen, indem es Liebesobjekten des Es ähnlich wird, während die Trinität immer die Liebe ist, sodass keine der drei Personen sich die Liebe erst verdienen muss. Das Ich ist hingegen immer darum bemüht, die Liebe des Es zu gewinnen und kann bei dem Versuch auch Schaden nehmen, sogar sich selbst verlieren, wenn es durch zu zahlreiche Objektbesetzungen zersplittert. Die Einheit der Seele ist also eine immer wieder zu erarbeitende, aber keine permanente wie jene der Trinität. Diese Erarbeitung beschreibt

¹⁰³⁰ Vgl. Lk. 4.

zumindest Freud als eine schwierige, wenn er sagt, dass das Ich von drei Herren (Es, Über-Ich und Außenwelt) im Zaum gehalten wird und kaum über die Kraft verfügt, um sich selbst dadurch zu befreien, dass es die Harmonie zwischen den drei anderen Instanzen bzw. der Realität erhält.

Auch der Heilige Geist, der Wille und das Es weisen Analogien auf. Alle drei erhalten von Augustinus und Freud einen weniger personalen Charakter als jener, der den beiden anderen trinitarischen Personen bzw. psychischen Instanzen zugewiesen wird. Dies liegt daran, dass alle drei die Aufgabe ausfüllen, Gemeinschaft herzustellen, sei es innerhalb der Trinität, zwischen Gott und Mensch oder zwischen Körper und Seele, wobei sie scheinbar selbst zurücktreten.

Die aufgezeigten Unterschiede können auch hier meist auf die unterschiedliche Sicht auf die Erbsünde zurückgeführt werden. Während der Heilige Geist immer die Liebe ist, ist der Wille nach Augustinus zum Guten und zum Bösen fähig und Freud fasst das Es fast ausschließlich als zwar großartig und zum Teil fast magisch (zum Beispiel bei der Partnerwahl), aber doch dunkel und unzugänglich auf. Die Möglichkeit einer Entscheidung für das Gute deutet er nur an und schreibt sie dann auch nur dem Unbewussten zu. Er leugnet den freien Willen, den Augustinus dem Menschen zuschreibt.

Das Dunkle des Unbewussten könnte hier vor allem deshalb dunkel und widervernünftig wirken, da es der seit dem Sündenfall gewandelten Vernunft des Menschen überhaupt nicht mehr entspricht, sodass Freud von einem Mangel an Logik und dem Fehlen der Zeitvorstellung spricht, gleichzeitig aber das Nebeneinander unzähliger Erinnerungen mit unendlicher Existenz im Unbewussten feststellt. Versucht ein Mensch die unbewussten Wünsche umzusetzen, so erhält er offenbar keinen direkten Einblick in deren wahres, ursprüngliches Wesen, sondern klammert sich an die Zerrbilder, die ihn der innerlich wirkende Teufel noch sehen lässt und entwickelt ein Symptom, das ihn in die soziale Isolation führt. Dieser Mensch wird der Kommunikation entzogen, kreist um sich und ist damit ein im Geiste Verstorbener, der ohne das Wirken des Heiligen Geistes für immer verloren wäre.

Betrachtet man all diese Analogien, so wird es schwer, von Zufälligkeiten zu sprechen. Trotz kleinerer Unterschiede, die sich auch aus der zeitlichen sowie ideologischen Differenz der beiden Autoren ergeben, überwiegen jene Analogien. Dass dies nicht nur in Bezug auf den Aufbau der Seele, sondern auch in Bezug auf ihren Weg zur Glückseligkeit zutrifft, soll der nun folgende Ausblick über das Erreichen der Glückseligkeit bei Augustinus und Sigmund Freud bestätigen.

6.3 Die Seele auf dem Weg ins Glück

Nachdem sich zahlreiche Analogien zwischen dem Seelenmodell des Augustinus und dem Modell der psychischen Instanzen bei Sigmund Freud finden ließen, wird an dieser Stelle nun aufgezeigt, was die beiden Autoren als Ziel des seelischen Daseins ansehen, wie sie somit Glück bzw. Glückseligkeit definieren und unter welchen Voraussetzungen der Zustand der Glückseligkeit erreicht werden kann.

Auch an dieser Stelle muss mit Unterschieden gerechnet werden, die sich weniger aus der zeitlichen als aus der ideologischen Differenz ergeben; Freuds Atheismus lässt die theologisch geprägten Deutungen der Glückseligkeit, die sich bei Augustinus finden, nicht gelten, was bei Freud zu eigenen Vorstellungen vom Glück und entsprechenden Wegen dahin führt. Bei genauerer Betrachtung fällt jedoch auf, dass trotz aller offensichtlicher Unterschiede die Grundidee vom Glück nicht so verschieden ist, wie sie durch die gewählten Begrifflichkeiten zunächst scheinen mag.

Im Folgenden wird zunächst Augustinus' Vorstellung vom Glück genauer in den Blick genommen und im Anschluss mit der Glücksdefinition Sigmund Freuds verglichen.

6.3.1 Heimkehr zum Schöpfer – die Glückseligkeit bei Augustinus

Augustinus definiert die Glückseligkeit in „De trinitate“ sehr klar als die Nähe des Menschen zur Dreieinigkeit Gottes:

„Das nämlich ist das Vollmaß unserer Freude, die höchste, die es gibt: Gott, die Dreieinigkeit, genießen, nach deren Bild wir geschaffen sind.“¹⁰³¹

Das Verb „genießen“ führt Augustinus noch an anderer Stelle an und zeigt hier, dass er eine Art „Eins werden“ mit Gott darunter versteht.¹⁰³² An anderer Stelle führt er weiter dazu aus:

„Manche Dinge soll man genießen, andere gebrauchen. Die zum Genießen machen glücklich.“¹⁰³³ Es scheint zunächst so, als gäbe es mehrere Dinge, die sich zum Genießen

¹⁰³¹ Aug.: De trin., 1, 8, 18: Hoc est enim plenum gaudium nostrum quo amplius non est, frui trinitate deo ad cuius imaginem facti sumus.

¹⁰³² Aug.: De trin., 4, 7, 11: [...], nec in ipsa carne nos resurrecturos desperaremus cum multa membra intueremur praecessisse nos caput unum in quo nunc per fidem mundati et tunc per speciem redintegrati et per mediatorem deo reconciliati haereamus uni, fruamur uno, permaneamus unum.

¹⁰³³ Aug.: De doct., 1, 3, 7.: Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur

eignen könnten, was Augustinus jedoch klarstellt, ist, dass dies eben nicht der Fall ist. Lediglich die Dreieinigkeit kann und soll man genießen und dieses „Genießen“ ist wiederum als ein „Eins werden“ mit dem Schöpfer anzusehen.¹⁰³⁴ In dieser innigen Verbindung, die er als eine Art „unkörperliche Umarmung“ bei der Rückkehr des Menschen zu seinem Schöpfer beschreibt, liegt für Augustinus das höchste Glück.¹⁰³⁵ Es ist nur folgerichtig, dass Augustinus aus diesem Grund die vollendete Glückseligkeit erst nach dem Durchleben des Diesseits für möglich hält, da Gott erst nach dem Tod von den an ihn Glaubenden geschaut werden kann.¹⁰³⁶ Da Augustinus die Gemeinschaft mit Gott als den Zustand der Glückseligkeit bzw. des höchsten Glücks bezeichnet, ist daraus auch ableitbar, dass es nicht jedem Menschen gelingen wird, diesen Zustand zu erreichen, auch wenn er danach suchen mag. Augustinus erläutert dies sehr anschaulich:

„Verwunderlich aber ist es, daß, wo doch alle den einen Willen haben, die Glückseligkeit zu ergreifen und zu bewahren, doch eine so große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Willensrichtungen hinsichtlich der Glückseligkeit selbst besteht, nicht als ob jemand sie nicht wünschte, sondern weil nicht alle sie kennen.“¹⁰³⁷

Augustinus sieht den Wunsch nach Glückseligkeit also als einen bei allen Menschen vorhandenen an. Genauso sagt er aber, dass nicht alle wissen, was sie überhaupt wünschen, wenn sie sich Glück wünschen. Das liegt daran, dass nicht alle Menschen gleichermaßen an Gott glauben und somit auch gar nicht erkennen können, dass es Gottes Gemeinschaft ist, nach der sie sich sehnen.

Da jene Menschen diese Gemeinschaft nicht bewusst suchen, können Sie auch nicht erkennen, dass in dieser ihr Glück liegt. So geschieht es, dass sie nach alternativen Wegen zum Glück suchen, die jedoch nicht zum echten Glück führen können. Warum es ohne Gott kein echtes Glück geben kann, zeigt Augustinus anhand der für den Zustand der Glückseligkeit notwendigen Voraussetzungen. Die erste Bedingung für Glück ist, dass der Mensch nichts mehr wünscht, sodass er völlig ohne körperliche und seelische Bedürfnisse existiert und sich somit in einem Zustand absoluter und dauerhafter Zufriedenheit befindet:

cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti.

¹⁰³⁴ Aug.: De doct., 5, 5, 10: Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas.

¹⁰³⁵ Aug.: De civ., 1, 10, 3: Quam illi cohaerere, cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu veris inpletur fecundaturque virtutibus.

¹⁰³⁶ Aug.: De civ., 2, 14, 25: De vera beatitudine, quam temporalis vita non obtinet.

¹⁰³⁷ Aug.: De trin., 13, 4, 7: Mirum est autem cum capessendae atque retinendae beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus uarietas et diversitas voluntatum, non quod aliquis eam nolit, sed quod non omnes eam norint.

„Wonach verlangt die leibliche Begierde, wenn nicht nach Ruhe? Doch die gibt es nur da, wo man nichts bedarf und wo nichts verdirbt.“¹⁰³⁸

Eine andere Bedingung für Glück ist die Dauerhaftigkeit des Zustandes.¹⁰³⁹ Nur dann, wenn das Glück nicht enden wird, kann der Mensch so sehr mit seiner Situation zufrieden sein, dass er nichts mehr wünscht. Weiß er hingegen, dass der ihm angenehme Zustand nicht von Dauer sein wird, so wünscht er bereits während der glücklichen Erfahrung, dass diese nicht enden möge. Somit ist der Zustand der Glückseligkeit in diesem Fall nicht erreicht. Weiß der Mensch hingegen, dass ihn sein Glück nicht verlassen wird, dass es ewig bei ihm sein wird und auch der Tod nichts daran ändern wird, dann kann der Mensch diese unbegrenzte Zufriedenheit erlangen, die als Glückseligkeit bezeichnet wird. Anders formuliert kann der Mensch nicht vollständig glücklich werden, sofern er noch sterblich ist. Er kann nur durch den Glauben an Gott bereits eine erste Idee des Reiches Gottes erhalten, das in diesem Moment tatsächlich anbricht, aber er wird nicht vollständig in dieses Reich eingehen können, bevor er nicht den Tod erfahren hat.

Ein Weg, den Menschen hierbei einschlagen, ist jener, dass sie sich nach innen wenden und das Glück in sich selbst suchen. In diesem Inneren kann die Glückseligkeit allerdings nicht gefunden werden, da der Mensch aus dem Nichts erschaffen wurde, sodass auch seine Innerlichkeit nicht an sich gut (oder auch böse) sein kann. Der Mensch muss vielmehr eine Entscheidung treffen, ob er sich Gott oder dem Teufel zuwendet und somit sein Glück oder auch Unglück besiegelt.¹⁰⁴⁰ Da diese Entscheidungen jedoch meist nicht von Dauer sind und sich im Laufe des Lebens immer wieder ändern, da der Mensch für gewöhnlich durch richtige und falsche Entscheidungen zwischen Gut und Böse schwankt, ist auch die wahre Glückseligkeit, wie bereits beschrieben, vor Ablauf des Lebens nicht zu erreichen.

Ein weiterer Fehler auf dem Weg zur scheinbaren Glückseligkeit ist das nach den Epikureern geforderte Streben nach der Befriedigung jeglicher, vor allem körperlicher Gelüste, wie Augustinus es nennt:

¹⁰³⁸ Aug.: De ver., 52. 101. 281: Quid appetit voluptas corporis nisi quietem, quae non est nisi ubi nulla est indigentia et nulla corruption.

¹⁰³⁹ Aug.: De bea., 11: Si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere, quod semper manet nec ulla saeviente fortuna eripi potest.

¹⁰⁴⁰ Aug.: De civ., 2, 12, 1: Quia non adhaerent deo: non est creaturae rationalis uel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi deus. Ita quamvis non omnis beata possit esse creatura - neque enim hoc munus adipiscuntur aut capiunt ferae ligna saxa et si quid huiusmodi est - , ea tamen, quae potest, non ex se ipsa potest, quia ex nihilo creata est, sed ex illo, a quo creata est.

„Leute behaupten, glücklich seien alle, die lebten, wie es sie gelüste. Das ist freilich falsch. Denn Unerlaubtes zu begehren, ist selbst schon größtes Unglück.“¹⁰⁴¹

Nach Augustinus kann nur der Mensch, dessen Willen recht ist, auch das Richtige begehren und damit irgendwann die Glückseligkeit erreichen. Wer jedoch nur seinen Begierden nachgeht und das Glück in den Momenten vergänglicher Befriedigung sucht, die in manchen Fällen sogar verboten ist, wird kein Glück, sondern nur Unglück erfahren. Dieser Mensch ist es, der sich nicht Gott, sondern dem Teufel verbunden fühlt, wenn er nur auf seine Triebe hört und nach deren Befriedigung strebt, um sein diesseitiges Leben möglichst angenehm und dauerhaft zu gestalten. Es ist der Mensch, der den Tod mehr als alles Andere in der Welt fürchtet und nicht auf die Gemeinschaft mit Gott vertrauen kann. Daher kann er auch sein Glück nicht in Gott finden und ist gezwungen, sich selbst eine gottähnliche Rolle zuzuweisen, um dem Schöpfer gleich seine Geschicke zu lenken. Freilich kann ihm das nie vollumfänglich gelingen, das Gegenteil ist eher der Fall. Ein solcher Mensch muss sich immer wieder gegen das Gefühl der Hilflosigkeit erwehren und kann kaum die geringste Zufriedenheit verspüren, wenn er nicht sowohl seinen eigenen Körper als auch sein Umfeld und alles ihn Betreffende völlig kontrollieren kann. Es bedarf kaum einer weiteren Begründung, dass eine solch umfangreiche Kontrolle von einem Menschen nicht geleistet werden kann. Daher wird sich immer wieder die Verzweiflung in das Leben des gottfernen Menschen einschleichen und ihn von Innen heraus angreifen. Seine Seele wird aus Angst vor dem Unausweichlichen, der Existenz von Leid und Tod, die sie so dringend abzuwenden versucht, aber nicht abwenden kann, keine Ruhe und somit auch kein Glück mehr finden können.

Sicherlich wäre es nun utopisch anzunehmen, dass ein Mensch zu jeder Zeit seine Glückseligkeit in Gott sucht und doch gibt es zumindest Momente, in denen Menschen sich dieser Gemeinschaft mit ihrem ganzen Willen zuwenden und somit einen Moment echten Glücks in der Verehrung Gottes erleben, wie Augustinus beschreibt:

„Doch das wahrste und gewisseste Glück genießen die Guten, die den Gott verehren, der allein es verleihen kann.“¹⁰⁴²

¹⁰⁴¹ Aug.: De bea., 10: Prompti tamen ad disputandum omnes aiunt esse beatos, qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem; velle enim quod non deceat, id est ipsum miserimum.

¹⁰⁴² Aug. De civ., 1, 2, 23: Et verissima atque certissima felicitate praepollent boni deum colentes, a quo solo conferri potest.

Somit haben jene Menschen nicht nur den wahren Frieden, den sie durch die von Jesus Christus ermöglichte Versöhnung erhielten,¹⁰⁴³ sondern wissen durch ihren Glauben, auf den sie fest vertrauen, dass sie eines Tages eine unendliche Zufriedenheit erlangen werden, wenn das Diesseits überwunden ist:

„Der Glaube aber verheißt, daß der ganze Mensch, der doch aus Leib und Seele besteht, unsterblich sein wird, und daß er daher wahrhaft glücklich sein wird.“¹⁰⁴⁴

Glückseligkeit bedeutet somit bei Augustinus eine unendliche Zufriedenheit bzw. ein vollendetes Glück, das sich dadurch auszeichnet, dass es einerseits immerwährend ist und andererseits keine Wünsche offen lässt, sodass der Mensch, der die Glückseligkeit bereits erreicht hat, nichts Anderes mehr wünscht oder begehrt. Diesen Wunsch schreibt Augustinus allen Menschen zu, auch wenn nicht alle wissen, was sie sich eigentlich wünschen, wenn sie von der Glückseligkeit sprechen oder diese ernsthaft suchen:

„Da also alle Menschen glücklich sein wollen, wenn sie einen wirklichen Willen haben, so wollen sie in der Tat auch unsterblich sein.“¹⁰⁴⁵

Die Glückseligkeit ist daher auch mit dem Eintritt in das Reich Gottes zu identifizieren. Jenes Reich bricht auch bereits in der Welt an, wenn der Gläubige sich vertrauensvoll auf Gott verlässt, wird aber im Diesseits dennoch nicht vollendet. Dasselbe trifft auch auf die Glückseligkeit zu. Sie ist kein einfacher Moment irdischen Glücks, sondern das absolute Ziel allen Strebens, sodass mit ihrem Eintreten alle Bewegung und alles Leben zwangsläufig zum Ende kommen muss, da kein glückseliger Mensch noch irgendeine Zustandsveränderung, zum Beispiel in Form einer körperlichen Bewegung, vornehmen wird. Ist der Mensch sonst dazu gezwungen, diverse Handlungen durchzuführen, um sein Leben zu erhalten oder auch, um einen angenehmen Zustand beizubehalten (zum Beispiel muss er essen, um die Sättigung erneut zu erhalten und nicht hungrig zu sein), so findet sich in einem glückseligen Zustand keinerlei Notwendigkeit zu irgendeiner Handlung, sodass sie überflüssig wird und unterbleibt. Alles Sein verliert seine Vergänglichkeit, wird unveränderlich und ewig. So erklärt sich die Jenseitigkeit des glückseligen Daseins nach Augustinus.

¹⁰⁴³ Aug.: De trin., 4, 10, 13: Haec est uera pax et cum creatore nostro nobis firma conexio purgatis et reconciliatis per mediatorem uitae sicut maculati et alienati ab eo recesseramus per mediatorem mortis.

¹⁰⁴⁴ Aug.: De trin., 13, 9, 12: Et qui eorum de hac erubuerunt sententia et animam purgatam in sempiterna beatitudine sine corpore conlocandam putarunt talia de mundi retrorsus aeternitate sentiunt ut hanc de anima sententiam suam ipsi redarguant.

¹⁰⁴⁵ Aug.: De trin., 13, 8, 11: Cum ergo beati esse omnes homines volunt si verum volunt, profecto esse et immortales volunt.

Der Mensch kann nur auf die dazu nötige Gemeinschaft mit Gott hoffen, indem er sich vertrauensvoll auf seinen Schöpfer verlässt und immer wieder um jene Gemeinschaft bittet, da er doch zeitlebens auf die Gnade Gottes angewiesen bleibt. Würde sich Gott nicht seinen Geschöpfen gegenüber erbarmen und sich aus freien Stück selbst offenbaren, so gäbe es keinerlei Glückseligkeit für den Menschen, weder in der Welt noch in einem ewigen Leben, bzw. wäre jenes dem Menschen niemals zugänglich. Genauso kann sich der Mensch auch aus freien Stücken von Gott abwenden und so auch keine Glückseligkeit erfahren.

Sigmund Freuds Position ist eine abweichende, wie eingangs bereits erwähnt, und soll im Folgenden genauer in den Blick genommen werden.

6.3.2 Sigmund Freud und die Wege zum Glück

Anders als Augustinus kann Sigmund Freud die Glückseligkeit nicht offen als die Gemeinschaft mit Gott verstehen. Einige Hinweise deuten jedoch darauf hin, dass Freuds Verständnis vom Glück sich nicht fundamental von dem Augustinus' unterscheidet, sondern diesem sogar recht ähnlich ist. Diese Hinweise finden sich in den Texten Freuds im Verborgenen, zeugt doch seine Selbstdarstellung von einem Mann, der die Existenz eines idealen, den Menschen errettenden Wesens, wie Gott, begrüßen würde, an jene Existenz aber nicht zu glauben vermag:

„Wie beneidenswert erscheinen uns, den Armen im Glauben, jene Forscher, die von der Existenz eines höchsten Wesens überzeugt sind! Für diesen großen Geist hat die Welt keine Probleme, weil er selbst alle ihre Einrichtungen geschaffen hat. Wie umfassend, erschöpfend und endgültig sind die Lehren der Gläubigen im Vergleich mit den mühseligen, armseligen und stückhaften Erklärungsversuchen, die das Äußerste sind, was wir zustandebringen! Der göttliche Geist, der selbst das Ideal ethischer Vollkommenheit ist, hat den Menschen die Kenntnis dieses Ideals eingepflanzt und gleichzeitig den Drang, ihr Wesen dem Ideal anzugleichen. Sie verspüren unmittelbar, was höher und edler, und was niedriger und gemeiner ist. Ihr Empfindungsleben ist auf ihre jeweilige Distanz vom Ideal eingestellt. Es bringt ihnen hohe Befriedigung, wenn sie [...] ihm näher kommen, es straft sie durch schwere Unlust, wenn sie [...] sich von ihm entfernt haben. Das ist alles so einfach und so unerschütterlich festgelegt. Wir können nur bedauern, wenn gewisse

Lebenserfahrungen und Weltbeobachtungen es uns unmöglich machen, die Voraussetzung eines solchen höchsten Wesens anzunehmen.“¹⁰⁴⁶

Wie sehr Freud diesen Mangel an Glauben und Vertrauen tatsächlich bedauert und hier mehr als eine sarkastische Ablehnung des Glaubens formuliert, lässt sich nicht sicher sagen. Seine Schilderung von Glück erlaubt allerdings weitreichende Vermutungen.

Zunächst sind bei Freud unterschiedliche Arten von Glück zu unterscheiden. Wird Glück als das Ziel des Lebens definiert, so fällt es mit den Triebzielen zusammen, von denen zwei zu identifizieren sind: Aufgrund des konservativen Charakters der Triebe, streben diese nach der Wiederherstellung eines früheren Zustandes.¹⁰⁴⁷ Dieser Zustand ist als die absolute Erregungslosigkeit zu definieren:

„Sie [die Psychoanalyse] knüpft an die Grundvorstellung an, daß es die Hauptfunktion des seelischen Mechanismus ist, das Geschöpf von den Spannungen zu entlasten, die durch Bedürfnisse in ihm erzeugt werden.“¹⁰⁴⁸

Da es sich also um einen Zustand handelt, in dem keine Wünsche und Bedürfnisse mehr bestehen, da diese und jene einer Befriedigung zugeführt wurden, lässt sich hier sinnvoll von „Glückseligkeit“ sprechen, wenn Freud den Zustand mit dem neutralen und wenig religiös klingenden Begriff der „Erregungslosigkeit“ beschreibt.

Neben der Abwesenheit von Bedürfnissen ist in diesem Zustand auch die zweite, von Augustinus benannte Prämisse des Glücks erfüllt: Der Zustand darf nicht der Vergänglichkeit preisgegeben sein, da andernfalls das Gute und Schöne nicht als solches empfunden werden kann, weil die Angst vor dem Verlust desselben überwiegt und das Glück im Keim erstickt.¹⁰⁴⁹ Augustinus und Freud liegt somit die gleiche Vorstellung des glückseligen Zustandes zugrunde, wenn man die von ihnen genannten Definitionen vergleicht. Freud verweist dabei, wie gesagt, nicht auf Gott, als Quelle des Glücks, sondern identifiziert andere Wege, die zum Glück führen.

Um zur völligen Erregungslosigkeit zu gelangen, dürfen keine Wünsche und Bedürfnisse in der Seele des Menschen bestehen bleiben. Das gelingt am leichtesten durch die Rückkehr in die anorganische Welt, indem der Mensch stirbt.¹⁰⁵⁰ Fraglich bleibt allerdings, wie Freud sich den Tod vorstellt. Er scheint nicht viel Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod zu haben,

¹⁰⁴⁶ Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, S. 230f.

¹⁰⁴⁷ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 38.

¹⁰⁴⁸ Freud, Sigmund: Das Interesse an der Psychoanalyse, S. 415.

¹⁰⁴⁹ Freud, Sigmund: Vergänglichkeit, S. 359.

¹⁰⁵⁰ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 40.

wenn man seine Aussagen zu Jenseitsvorstellungen betrachtet. Die Religionen würden die Gläubigen täuschen, indem sie ihnen den vollen Lustgewinn (Glück) im Jenseits versprechen und so den absoluten Lustverzicht im Diesseits einforderten.¹⁰⁵¹ Es kann daher nicht verwundern, dass Freud noch einen zweiten Weg zum Glück ausmacht: Der Eros versuche, über die Bildung größerer Einheiten, sei es auf der körperlichen oder auch der sozialen Ebene, zu einer größeren Zufriedenheit der Individuen zu gelangen.¹⁰⁵² Insbesondere die Vereinigung des Liebespaares führe zu einem großen Spannungsaufbau, der sich auf eine ähnliche Weise plötzlich entlade, wie es auch durch den Tod geschehe. Bei niederen Tiere falle der Sexualakt sogar oft mit dem Tod zusammen, sodass hier die Gegensätzlichkeit der Triebe aufgehoben werde.¹⁰⁵³ Der konservative Charakter des Eros lässt sich also mit dem Drang nach Vereinigung, der des Thanatos mit dem Erreichen des Todes beschreiben. Hierbei ist augenfällig, dass die Vereinigung des Eros keine dauerhafte sein kann und somit auch bei Freud keine echte Glückseligkeit, welche die Vergänglichkeit überwunden hat, im Leben bzw. im Diesseits bestehen kann. Auch bei Freud stellt sich die Glückseligkeit vollumfänglich erst nach dem Tod ein. Damit zeigt das Leben die anbrechende Glückseligkeit in der Liebe auf, gibt erste Hinweise auf diesen noch unerreichbaren Zustand, ohne ihn vollständig zu offenbaren.

Die Bedeutung der Liebe für das Glück des Menschen zeigt Freuds Schilderung der Neurosen: Diese entstehen nach Freud vor allem dadurch, dass die von dem Individuum gewählten Objekte keine Liebe erwidern, sodass ein Ersatzsymptom gebildet werden muss, das die Liebe aber nicht ersetzen kann.¹⁰⁵⁴ Sie ist somit unersetzlich, aber oft auch im selben Maße unverfügbar.

Ähnlich bedeutsam für das Glück des Menschen im Diesseits ist nach Freud die Orientierung an der Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit. Dies hebt er immer wieder hervor, wie beispielsweise in „Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie“:

„Die Umkehr zu einem wahrheitsgemäßerem und würdigeren Zustand der Gesellschaft wird mit diesen Opfern nicht zu teuer erkaufte sein. Vor allem aber: alle die Energien, die sich heute in der Produktion neurotischer Symptome im Dienste einer von der Wirklichkeit isolierten Phantasie weit verzehren, werden, wenn sie schon nicht dem Leben zugute kommen können, doch den Schrei nach jenen Veränderungen in unserer

¹⁰⁵¹ Freud, Sigmund: Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, S. 236.

¹⁰⁵² Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, S. 40.

¹⁰⁵³ Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, S. 276.

¹⁰⁵⁴ Freud, Sigmund: Über neurotische Erkrankungstypen, S. 323.

Kultur verstärken helfen, in denen wir allein das Heil für die Nachkommen erblicken können.“¹⁰⁵⁵

Der Mensch soll sich nach Freud nicht von der ihn umgebenden Realität entfernen und sich in die Isolation eines neurotischen Symptoms flüchten. Anders ausgedrückt, soll er nicht um sich selbst kreisen, sondern in der Kommunikation mit den Mitmenschen bleiben. Was Freud hier anprangert, ist ein ganz offensichtlich auf die Erbsünde zurückzuführendes Verhalten: Der von der Realität scheinbar zurückgewiesene Mensch, der keine Möglichkeit sieht, seine Bedürfnisse im Einklang mit der Umwelt zu befriedigen, zieht sich zurück und ist vollends mit sich selbst und der Sicherung des eigenen Lebens beschäftigt, wie Freud eindeutig aufzeigt:

„Sie [die Psychoanalyse] hat den asozialen Charakter der Neurosen überhaupt erkannt, welche ganz allgemein dahin streben, das Individuum aus der Gesellschaft zu drängen und ihm das Klosterasyl früherer Zeiten durch die Krankheitsisolierung zu ersetzen. Das intensive Verschuldungsgefühl, welches so viele Neurosen beherrscht, erwies sich ihr als die soziale Modifikation der neurotischen Angst.“¹⁰⁵⁶

Freud nennt natürlich nicht den Begriff der Erbsünde, wenn er für mehr Wahrhaftigkeit eintritt, aber er beschreibt eindeutig das für die in der Erbsünde Gefangenen typische Verhalten als ein sich von der Wahrheit und damit von Gott und den Menschen entfernendes. Auch weist er auf die ebenso entstehenden Schuldgefühle hin, denen sich der gefangene Mensch gegenüber sieht. Die Neurose selbst hat bei Freud einen ebenso selbsttätigen Charakter wie die Erbsünde bei Augustinus. Für Freud ist sie sicher nicht das Werk des Teufels, der sich der Seele des gottfernen Menschen bemächtigt, aber die Neurosen scheinen ganz generell dennoch über ein Eigenleben irgendeiner Art zu verfügen, wenn es ihnen möglich ist, nach etwas zu „streben“. Dass es sich bei diesem „Streben“ um ein solches handelt, das den Menschen isoliert, weist nur einmal mehr ihre Analogie zur Erbsünde aus, die ebenfalls in die Isolation des um sich selbst Kreisenden führt.

Freud führt seine Schilderung der Neurosen weiter aus und sagt, dass diese ein weit verbreitetes Phänomen sind, das sich unter anderem darin zeigt, dass die Ansprüche der Menschen immer weiter wachsen, sodass eine wahre „Hast nach Geld und Ruhm“ entsteht, während die innere Zufriedenheit ausbleibt.¹⁰⁵⁷ Dies führt zu einem immer stärkeren

¹⁰⁵⁵ Freud, Sigmund: Die Chancen der psychoanalytischen Therapie, S. 115.

¹⁰⁵⁶ Freud, Sigmund: Das Interesse an der Psychoanalyse, S. 418.

¹⁰⁵⁷ Freud, Sigmund: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, S. 145ff.

Rückzug in die eigene Seele und zur krankhaften Symptombildung.¹⁰⁵⁸ Der Unzufriedene tröstet sich in Tagträumen, die ihm die Befriedigung seiner Wünsche erlauben. Hier herrscht uneingeschränkt seine Majestät, das Ich, sodass kein Wunsch versagt bleiben muss.¹⁰⁵⁹ Auch der im Schlaf entstehende Traum steht in dieser Funktion, wenngleich er weniger durch das Ich kontrolliert wird. Dennoch ermöglicht er die Energieabfuhr durch die Erfüllung eines meist unbewussten Wunsches und steht somit auch im Dienste des menschlichen „Glückes“, da er aufkommende Erregungen abzubauen versucht und den Organismus somit der Erregungslosigkeit näher bringt.¹⁰⁶⁰

Ganz ähnlich beschreibt Augustinus das „falsche Glück“, das der Gott leugnende Mensch in den Dingen der Welt oder auch in seiner eigenen, aus dem Nichts geschaffenen Seele sucht, ohne jemals die wahre Glückseligkeit dort finden zu können. Augustinus fordert den Menschen dazu auf, Gott zu suchen, um dort das wahre Glück zu finden. Das tut Freud nicht, aber wie weit ist er tatsächlich von der Suche nach Gott entfernt, wenn er die Aufgabe der Illusion und Lüge zugunsten der Wahrheit fordert, wenn doch Gott selbst die Wahrheit ist? Freud verweist immer wieder auf die heilende Kraft der Wahrheit, die auch als Basis der psychoanalytischen Therapie gilt:

„Und endlich ist nicht zu vergessen, daß die analytische Beziehung auf Wahrheitsliebe, d. h. auf die Anerkennung der Realität gegründet ist und jeden Schein und Trug ausschließt.“¹⁰⁶¹

Und er ergänzt:

„[...] daß die psychoanalytische Behandlung auf Wahrhaftigkeit aufgebaut ist. Darin liegt ein gutes Stück ihrer erzieherischen Wirkung und ihres ethischen Wertes.“¹⁰⁶²

Was genau Freud unter mehr Wahrhaftigkeit versteht, erläutert er in einer Beschreibung des von ihm geforderten Verhaltens eines Kranken:

„Die Krankheit selbst darf ihm nichts Verächtliches mehr sein, vielmehr ein würdiger Gegner werden, ein Stück seines Wesens, das sich auf gute Motive stützt, aus dem es Wertvolles für sein späteres Leben zu holen gilt. Die Versöhnung mit dem Verdrängten,

¹⁰⁵⁸ Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, S. 52.

¹⁰⁵⁹ Freud, Sigmund: Der Dichter und das Phantasieren, S. 192.

¹⁰⁶⁰ Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, S. 585.

¹⁰⁶¹ Freud, Sigmund: Die endliche und die unendliche Analyse, S. 94.

¹⁰⁶² Freud, Sigmund: Bemerkungen über die Übertragungsliebe, S. 312.

welches sich in den Symptomen äußert, wird so von Anfang an vorbereitet, aber es wird auch eine gewisse Toleranz fürs Kranksein eingeräumt.“¹⁰⁶³

Der kranke Mensch soll sich also nicht nur seines Krankseins bewusst werden und die Krankheit in der Folge dessen bekämpfen, er soll vielmehr auch Verständnis für sich selbst aufbringen und sich mit diesem verdrängten Aspekt seiner eigenen Seele versöhnen. Das schließt nicht nur die schlichte Verleugnung der eigenen Schwäche, sondern auch eine unangemessen harte Selbstbestrafung aus.

Erneut werden hier die Parallelen zur Erbsünde offenbar: Auch der gläubige Christ muss sich selbst als „Mensch auf dem Weg“ begreifen, der zwar gerechtfertigt, aber gleichzeitig auch ein Sünder ist. Diese Sündhaftigkeit muss zwar jeden Tag neu bekämpft werden; dabei darf dieser Kampf aber nicht so weit gehen, dass er die Verzweiflung des Menschen ob des übermächtigen Gegners zur Folge hätte. Die Versöhnung des Menschen mit sich selbst und mit Gott darf nicht fehlen, ist doch ein verzweifelt Kämpfender kaum zur Nächsten- und Gottesliebe in der Lage.

Freud beschreibt so die Psychoanalyse als eine Heilmethode, die dem Kranken genau diese Beziehung zu sich selbst zu ermöglichen versucht:

„Die analytische Therapie dagegen will nicht auflegen, nichts Neues einführen, sondern wegnehmen, herausschaffen, und zu diesem Zwecke bekümmert sie sich um die Genese der krankhaften Symptome und den psychischen Zusammenhang der pathogenen Idee, deren Wegschaffung ihr Ziel ist.“¹⁰⁶⁴

Wie es auch Augustinus beschreibt, soll die Seele nicht dadurch geheilt werden, dass ihr etwas Fremdes hinzugefügt wird. Stattdessen soll gerade dieses Fremde, das neurotische Symptom, entfernt werden, damit die, wie Freud es schildert, hinter der Krankheit gefangene und der Rettung bedürftige Person wieder frei werden kann.¹⁰⁶⁵ Somit ermöglicht die Psychoanalyse durch ihre Förderung der Wahrheit das Anbrechen des Glücks im Diesseits, da sie dem Menschen ein Höchstmaß an Freiheit und somit auch an Möglichkeiten zur Bedürfnisbefriedigung erlaubt. Ihr Wirken beschreibt Freud sehr selbstkritisch wie folgt:

„Ob man auf diesem Weg der letzten Weisheiten habhaft werden wird, von denen man alles Heil erwartet, darf man getrost bezweifeln. Immerhin wollen wir zugeben, daß die therapeutischen Bemühungen der Psychoanalyse sich einen ähnlichen Angriffspunkt

¹⁰⁶³ Freud, Sigmund: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, S. 132.

¹⁰⁶⁴ Freud, Sigmund: *Über Psychotherapie*, S. 17.

¹⁰⁶⁵ Freud, Sigmund: *Abriss der Psychoanalyse*, S. 132.

gewählt haben. Ihre Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden.“¹⁰⁶⁶

Ob es Zufall ist, dass Freud hier vom in der Weisheit liegenden „Heil“ als Ziel der Psychoanalyse spricht, darf man getrost bezweifeln. Unstrittig bleibt in jedem Fall, dass das Glück des Menschen, um es anders auszudrücken, im Zentrum der Bemühungen steht, was die Nächstenliebe des Psychoanalytikers zum Ausdruck bringt.

Eine weitere Möglichkeit zur Erreichung des Glücks sieht Freud in der Verschmelzung des Ichs mit seinem Ich-Ideal.¹⁰⁶⁷ In diesen Momenten, in denen dem Ich dies gelingt, erlebt es Momente höchsten Glücks, so weit es dem Ich im Diesseits überhaupt möglich ist. Im Ich-Ideal lässt sich, wie bereits gezeigt, das ursprüngliche Wissen von Gott verorten, sodass eine Verschmelzung nur bedeuten kann, dass der Mensch sich bemüht, Gott ähnlich zu werden, indem er Gottes Gesetze befolgt. Auch das sagt Freud nicht, aber die Analogien in den Beschreibungen zeigen sich hier ebenfalls deutlich.

Insgesamt lässt sich also bei Freud eine ganz ähnliche Vorstellung von der Glückseligkeit, aber auch vom falschen Glück feststellen, wie sie sich auch bei Augustinus findet.

6.3.3 Zusammenfassung

Sowohl Augustinus als auch Sigmund Freud heben beide hervor, dass die wahre Glückseligkeit bzw. Erregungslosigkeit erst nach dem Tod eintreten kann, indem sie als Zustand immerwährender Wunschlosigkeit beschrieben wird. Diese Wunschlosigkeit kann nur dort bestehen, wo die Vergänglichkeit bereits überwunden wurde und das Individuum somit von jeglicher Selbstsorge befreit ist.

Im Diesseits ist die vollständige Glückseligkeit hingegen nicht zu erreichen, sie kann lediglich dadurch angestrebt werden, dass der Mensch sich als gerechtfertigtes und dennoch von der Sünde bzw. Neurose beladenes Individuum versteht, sich als solches annimmt und sich um einen gottgefälligen bzw. an der Wahrheit ausgerichteten Lebensstil bemüht. Sowohl der Glaube als auch die Psychoanalyse sind dabei bemüht, ihren Teil beizutragen, um den Menschen das angestrebte Heil zu bringen. Auch in diesem Aspekt zeigt sich

¹⁰⁶⁶ Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 86.

¹⁰⁶⁷ Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 145.

demnach die Nähe der Theologie zur Psychoanalyse, obwohl sie von Freud immer wieder geleugnet und nur durch (unbewusste) Hinweise offenbar wird.

7. Fazit

Im Verlauf der Arbeit konnte gezeigt werden, dass sich die These vom intuitiven, aber in der Seele verborgenen Wissen des Menschen von sich und Gott durch den Vergleich der augustinischen und freudschen Forschungsergebnisse stützen lässt. Trotz einiger begrifflicher Unterschiede finden sich bei beiden ähnliche Definitionen, was nach Augustinus immer ein Anzeichen dafür ist, dass man unabhängig von der genauen Wortwahl das Gleiche meint, auch wenn man unterschiedliche Begriffe verwendet. Im Einzelnen konnte dies anhand der Übereinstimmungen in Bezug auf die von Augustinus und Sigmund Freud getroffenen Aussagen über die Seele als die den Körper lenkende Entität, durch den Vergleich der trinitarischen Personen mit den seelischen Funktionen bzw. Instanzen bei Augustinus und Sigmund Freud sowie anhand des Vergleichs der Glückseligkeitsvorstellungen der beiden aufgezeigt werden.

In Bezug auf die menschliche Seele gehen sowohl Augustinus als auch Sigmund Freud davon aus, dass die Seele der Einfachheit Gottes entbehrt und sich daher aus verschiedenen Instanzen bzw. seelischen Funktionen zusammensetzt, welche jedoch die gleiche Substanz aufweisen. Freud sieht die Seele dabei nicht als Abbild Gottes, sodass die Verweise auf die Trinität bei ihm durchgängig fehlen. Davon abgesehen konnten zahlreiche Übereinstimmungen zwischen den beiden Beschreibungen der Seele festgestellt werden. So beispielsweise, dass die Seele den Körper lenkt, was sich auch darin zeigt, dass ihr die Kontrolle der Motilität sowie ein großer Einfluss auf die körperliche Gesundheit zukommt. Augustinus definiert das Ziel der Seele als eine Annäherung an die Trinität selbst. Je näher die Seele durch ihren Glauben bei Gott ist, desto mehr entspricht sie ihrem wahren Selbst als Abbild Gottes und desto besser ist sie folglich. Sigmund Freud definiert das Ziel der Seele hingegen als die Entlastung von Spannungen, die zuvor durch Bedürfnisse erzeugt wurden. Werden die Bedürfnisse befriedigt, verschwinden die Spannungen mit ihnen, sodass die Seele, anders ausgedrückt, der Wunscherfüllung dient. Es konnte gezeigt werden, dass hier nur scheinbar ein Unterschied in der Zielrichtung der Seele vorliegt: Augustinus sieht, wie im Kapitel über die Glückseligkeit beschrieben, das höchste Glück der Seele in der Vereinigung mit ihrem Schöpfer. In dieser wird die zuvor ruhelose Seele so zufrieden, dass sie nichts weiter begehrt; sie ist ruhig, da sie nichts mehr tun muss, um eine positive Veränderung herbeizuführen. Es fällt nicht schwer, diese Ruhe mit Sigmund Freuds Erregungslosigkeit gleichzusetzen. Die Seele ist in beiden Darstellungen von allen Spannungen entlastet.

Tatsächliche Unterschiede ergeben sich bei Augustinus und Sigmund Freud in Bezug auf den freien Willen und das Verhältnis von bewussten und unbewussten Anteilen der Seele. Augustinus geht davon aus, dass der Mensch sich vor dem Sündenfall völlig frei für das Gute, Gott, oder das Böse, die Gottesferne, entscheiden konnte, wie er es beispielsweise bei der Begehung der Erbsünde getan hat. Freud leugnet die Existenz des freien Willens, da er das Unbewusste als das „reale Psychische“ begreift, das jeglicher bewusster Kontrolle entzogen ist. Seiner Ansicht nach ist die Seele nicht einmal bewusst dazu in der Lage, Erinnerungen zu klassifizieren. Genausowenig gelingt ihr die vollständige Kontrolle über den Körper, sodass es zu Fehlleistungen kommen kann. Bei diesen handelt es sich um die Kommunikation unbewusster Wünsche, die vom bewussten Ich nicht gewollt ist, aber nicht verhindert werden kann. Ein solches Unbewusstes nimmt Augustinus hingegen nur bedingt an. Dabei ist festzuhalten, dass Augustinus das Ausmaß des freien Willens, das dem Menschen zukommt, in seinen späteren Schriften reduziert. So geht er beispielsweise in „De vera religione“ noch davon aus, dass die Sünde ein „freigewolltes Böses“ sei,¹⁰⁶⁸ woraus man schließen könnte, dass der Mensch sowohl das Gute als auch das Böse frei wählt und damit über den freien Willen verfügt. In „De trinitate“ hebt er hingegen immer wieder hervor, dass es Gottes Gnade erfordert, um Gott nahe sein zu können.¹⁰⁶⁹ Der Wille reicht hier offenbar nicht aus. Augustinus geht aber davon aus, dass die Seele trotz ihrer verlorenen Seligkeit noch über ein verborgenes Wissen von Gott verfügt, das sie in sich selbst suchen muss. Wenn dieses Wissen von Gott aber nicht immer zugänglich ist und es Gottes Gnade bedarf, dass der Mensch es tatsächlich findet, so kann es mit Recht als unbewusst klassifiziert werden. Dies wiederum bedeutet, dass auch Augustinus von der Existenz unbewusster Inhalte innerhalb der menschlichen Seele ausgeht. Dabei trifft Augustinus jedoch keine Aussage über das Verhältnis von bewussten zu unbewussten Inhalten.

Bei Augustinus fehlt also eine Beschreibung von verschiedenen Bewusstseinsformen, die den Instanzen zugeordnet werden können, ebenso wie eine Schilderung des menschlichen Triebsystems, auf das Freud intensiv eingeht. Augustinus fasst die Triebwünsche lediglich als „Begierden“ zusammen, die der Mensch besiegen muss, um Gott näher zu sein. Die Zielsetzung der Triebe fällt allerdings mit der der Gesamtseele zusammen (Entlastung von Spannungen, die durch Bedürfnisse erzeugt wurden), sodass hier ebenfalls eine Gemeinsamkeit zu Augustinus‘ Sicht auf das Ziel der Seele vorliegt.

¹⁰⁶⁸ Aug.: De ver. rel., 14, 27, 73: Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium.

¹⁰⁶⁹ Aug.: De trin., 14, 17, 23: Tantum autem facit quantum divinitus adiuvatur Dei.

Weitere und zum Teil noch deutlichere Gemeinsamkeiten finden sich beim Vergleich der trinitarischen Personen und der seelischen Instanzen bzw. Funktionen. Diesem Vergleich wurde ein Kapitel über die Entstehung und Entwicklung des Menschen vorangestellt, um aufkommende Unterschiede aufgrund der differierenden Sicht der beiden Autoren auf die menschliche Genese erklären zu können.

Augustinus beschreibt, wie gezeigt wurde, die menschliche Natur als durch die Sünde verderbt und so auf die Gnade Gottes angewiesen. Adams Sünde führte zur Sterblichkeit des Menschen, der dem Mittler des Todes, dem Teufel getraut hatte. Doch dies, so Augustinus, führte nicht zur Vernichtung des Menschen, dem von Gott aus reiner Gnade ein Heilmittel gegen die nun stattfindenden Angriffe des Teufels eingesenkt wurde, wie Augustinus es ausdrückt. Alle Menschen sind als Nachfahren Adams durch die gleiche Sünde verdorben und können nur durch die geistige Wiedergeburt im Glauben an Gott errettet werden. Damit differenziert Augustinus zwischen zwei Naturen des Menschen, der ursprünglichen des wahren Menschen und der durch die Sünde verdorbenen. Letztere ist die, welche der Mensch auch heute noch kennt; an seine frühere Natur, zumindest an deren Seligkeit, kann er sich laut Augustinus nicht mehr erinnern. Augustinus folgert aus diesem Umstand, dass die Seele durch diesen Frevel ihre Einheit einbüßte, die ihr bis heute fehlt. Dabei ist nicht ganz klar, ob es sich tatsächlich um eine vollkommene Einheit der ursprünglichen Natur handelte. Dies scheint allerdings abwegig, wäre die Seele dann doch kaum mehr von der in vollkommener Einheit existierender Trinität selbst zu unterscheiden gewesen. Zusätzlich zeigt die Sündenfallgeschichte selbst auf, dass es sich nicht um eine vollkommene Einheit gehandelt haben kann: In einer solchen Einheit der Seele ist das zeitgleiche Vorhandensein des Wunsches nach der Gottesgleichheit, den die Schlange in Eva weckt (Gen. 3, 4f.) sowie das Bewusstsein des Regelverstoßes, das bei Eva vorliegt (Gen. 3, 3), nicht möglich. Die Seele könnte nicht gleichzeitig über unterschiedliche Wünsche verfügen, die einen ungeteilten Willen unmöglich machen. Dies ist aber in Bezug auf die menschliche Seele nicht verwunderlich, denn die Mannigfaltigkeit von seelischen Systemen, Funktionen und Instanzen, die zwar substanzgleich, aber dennoch voneinander zu trennen sind, verhindert einen geeinten Willen und führt fast unausweichlich zu den oft so quälenden seelischen Konflikten, die der Mensch zu erleiden bereits gewöhnt ist. Eine in Liebe geeinte Seele würde diese Konflikte nicht kennen. Neben diesem Verlust der Einheit konstatiert Augustinus ein Anhängen des Menschen an vergänglichen Dingen statt an Gott selbst, wodurch der Mensch seine Qualen nur verschlimmert, da er permanent vom Verlust der geliebten Dinge bedroht wird; mehr noch, er liebt, was geringer ist, als er selbst, weil es sich um Körper handelt, während der Seele der Vorzug vor dem Leib gebührt. Zusätzlich verkennt der die Körper

liebende Mensch das wahrhaftig Gute, das nur Gott sein kann. Dadurch irrt der Mensch fernab dessen, der ihm die Erlösung bringt. Augustinus führt nun weiter aus, dass es Jesu Opfer am Kreuz war, das den Menschen ultimativ rechtfertigte und die Sündenschuld tilgte.

Sigmund Freud sieht zwar in den Religionen nur eine Wunschvorstellung ohne Realitätsgehalt, bekräftigt aber auch die These von einer frevelhaften Urtat in der frühesten Vergangenheit der Menschheit. Diese Urtat ist nach Freud immer noch unvergessen und die aus ihr resultierenden Schuldgefühle führten zur Entstehung zahlreicher Religionen. Einst, so Freud, lebten die Menschen in einer Urhorde, der ein Urvater vorstand. Er bestimmte über das Leben der Übrigen und beanspruchte alle Frauen der Horde für sich. Erbost über diese Machtfülle des Vaters, so Freud, brachten ihn seine Söhne, der Bruderclan, um, was dazu führte, dass sie Schuld empfanden, da sie den Vater zwar gehasst, aber auch geliebt hatten. Diese Ambivalenz wurde ihnen zum Verhängnis und führte dazu, dass sie Religionen entwickelten, die eine scheinbare Aussöhnung mit dem Ermordeten ermöglichen sollten, da die Urtat, genau wie die Erbsünde, in allen Menschen als phylogenetisches Erbe fortlebte (anders formuliert weiß jeder Mensch von der Tat, ohne sie jemals erzählt bekommen zu haben) und sie mit Schuldgefühlen quälte, besonders diejenigen, die als Neurotiker zu bezeichnen sind. Hier behauptet Freud nun, das Christentum habe die beste Form der Aussöhnung angeboten, da hier der Sohn selbst stirbt, um mit seinem eigenen Blut für die Urtat zu bezahlen, wodurch die übrigen Brüder frei von Schuld werden. Wie gezeigt wurde, versäumt Freud eine genaue Analyse des trinitarischen Handelns vorzunehmen: Wenn Christus zwei Naturen in sich vereinigt, die unvermischt und ungetrennt vorliegen, er auch die göttliche Natur im Leben auf der Erde nicht verliert und zudem die trinitarischen Personen nie allein handeln, dann ist es Gott selbst der am Kreuz leidet und nicht ein klar von ihm zu trennender Sohn. Ebenfalls wurde gezeigt, dass Freud seine eigenen Ausführungen über die Natur des Wortes nicht einhält, wenn er über den Tod Gott Vaters spricht. Ganz selbstverständlich nimmt Freud hier den körperlichen Tod eines real existierenden Vaters an, ohne die Möglichkeit eines geistigen Todes überhaupt anzudenken. Der Mensch, der die Erbsünde begeht, verlässt seinen geistigen Vater, indem er ihm nicht mehr gehorcht. Aus seiner eigenen Erfahrung weiß er, dass ein verlassener Mensch, sofern er keine neuen Kontakte findet, einsam wird. So ist es wahrscheinlich, dass der Mensch, der Gott nicht völlig erfassen kann und ihn sich zwangsläufig in menschlichen Bildern vorstellt, Gott fortan ein einsames Dasein zuschrieb, da Gott, wie ein menschlicher Vater, von seinem Kind verlassen wurde. Wenn Gott daraufhin eine beziehungslose Einsamkeit zugeordnet wird, so lässt sich diese durchaus auch als geistiger Tod verstehen. Diese beiden Aspekte berücksichtigt Freud nicht.

Seine Beschreibung der frevelhaften Urtat mit all ihren Einschränkungen sind wichtig, um die scheinbaren Unterschiede bei der Schilderung der seelischen Instanzen erklären zu können. Zunächst wurden der Vater, das Gedächtnis und das Über-Ich verglichen. Dabei stellte sich heraus, dass über alle drei gesagt werden kann, dass ihre Existenz eher im Verborgenen liegt. Das trifft auf den Vater im besonderen Maße zu, der sich vor allem im Sohn zu erkennen gibt. Das Gedächtnis an sich ist dem Menschen nicht verborgen, aber das dort gespeicherte präexistente Wissen von Gott. Hierbei handelt es sich um ein Wissen, das noch vor der Sozialisation des Menschen und seiner ersten Konfrontation mit der menschlichen Sprache existiert und gerade dieses Wissen ist dem Menschen nicht immer zugänglich. Auch das Über-Ich verfügt über unbewusste Anteile, die somit als verborgen bezeichnet werden können, da sie dem Ich nicht zugänglich sind. Hier konnte aufgezeigt werden, dass das Über-Ich, das die Tradition der Menschheit in sich trägt, weil es durch die Eltern weitergegeben wird, ursprünglich Gott Vater nachgebildet sein müsste. Freud sieht diese Möglichkeit nicht, für ihn ist das Über-Ich durch den Urvater an dessen Kinder weitergegeben worden. Er vernachlässigt dabei den Umstand, dass jener Urvater dann etwas völlig Neues „geschaffen“ haben müsste, was ihm selbst nicht zukam. Gott als Ursprung des Über-Ichs anzunehmen setzt allerdings die Religiosität dessen voraus, der diese These aufstellt und so fehlt sie bei Freud. Aufgrund seiner Nähe zu Mythen und der Esoterik lässt sich Freud aber nicht einfach als „atheistisch“ bezeichnen. Vielmehr sucht er jenseits der ihn einengenden kirchlichen Dogmatik die Magie des Unerklärlichen vor allem in den Mythen des Neuplatonismus. Unabhängig von Freuds Religiosität lässt sich mit der These, dass Gott als Ursprung des Über-Ichs anzunehmen ist, erklären, wie es zu den zwei Naturen der menschlichen Seele kommen konnte; die ursprüngliche war Gott nachgebildet, die folgende dem neuen geistigen Vater des Menschen, dem Teufel. Dieser wirkt fortan von Innen durch die Energie des Thanatos, um den Menschen dem Tod zuzuführen. Nun verfügt der Mensch laut Freud aber nicht nur über das strafende Gewissen des Über-Ichs, sondern es findet sich dort auch noch das Ichideal, dem das Ich ähnlich zu werden bestrebt ist. Wenn dieses Ideal nun nach Gottes Bild gestaltet ist und der Mensch durch den Gehorsam Gott gegenüber seinem Ideal ähnlich wird, erlebt er Momente höchsten Glücks. Natürlich streitet Freud auch hier die Existenz eines höheren Wesens ab, sodass er die Schlussfolgerung, dass die Verschmelzung von Ich und Ichideal dann zum höchsten Glück führt, wenn Gottes Bild den Inhalt des Ichideals darstellt, nicht zieht.

Ähnlich viele Gemeinsamkeiten konnten in Bezug auf den Sohn, die Einsicht und das Ich festgestellt werden. Vor allem der Sohn und das Ich lassen sich als Mittler einer anderen Wirklichkeit bezeichnen. Der Sohn lebt die Lehre des Vaters vor, da er ist, was der Vater ist.

Auch das Ich vertritt die innerseelisch gefundenen Kompromisse nach außen und kommuniziert mit der Außenwelt, die den anderen seelischen Instanzen nicht zugänglich ist. Dabei unterscheiden sich weder Vater, Sohn und Heiliger Geist, noch Ich, Es und Über-Ich völlig, weil alle drei jeweils in Substanzeinheit existieren. Die Trinität kennt aufgrund ihrer vollkommenen Einheit allerdings keine seelischen Konflikte, die das um Harmonie bemühte Ich sehr wohl kennt und an denen es auch zugrunde gehen kann. Man könnte dem Ich, ähnlich wie dem Sohn, auch eine Doppelnatur zuweisen, agiert es doch nach Innen und Außen, was ihm als einziger seelischer Instanz gelingt (s.o.). Für dieses Handeln nutzt das Ich die Vernunft, die ihm eigen ist, sodass die von Augustinus beschriebene Einsicht als eine Hauptfunktion des Ichs gelten und damit mit diesem identifiziert werden kann. Aufgrund der fehlenden Einheit der menschlichen Seele, hervorgerufen durch die Sünde, findet sich vor allem eine auffällige Differenz zwischen dem Sohn und dem Ich: Der Sohn kann der Welt nur mit Liebe begegnen, weil Gott die Liebe ist. Dies führt sogar zu seinem Opfertod, sodass der Sohn die Liebe zur Menschheit bis auf die Spitze, den Verlust seines eigenen Lebens, treibt. Da der Mensch nicht Gott ist und als nicht ewiges Geschöpf dem Schöpfer zwar nachgebildet, ihm aber nicht gleich ist, kann das Ich nicht auf diese Weise reagieren. Das Ich reagiert somit zunächst mit Ablehnung auf die reizpendende Umwelt, weil es nicht die Liebe zur Welt als das sein Handeln bestimmende Kriterium erachtet, sondern sein eigenes Überleben. Damit ist auch die Urteilskraft der Einsicht seit dem Sündenfall getrübt; der Mensch vertraut nicht mehr auf die Liebe Gottes und seine damit verbundene Erlösung, sondern versucht sich selbst zu retten. Er ist nicht selbstlos, wie der wahre Mensch Christus, sondern will sein eigenes Selbst erhalten. Dieses Selbst erlebt er nicht als mit der Umwelt verbundenes, sondern als ein getrenntes, mit der Umwelt in Konflikt stehendes. Dies gilt auch für die innerseelische „Umwelt“: Während die Trinität immer die Liebe ist, ohne dass die innertrinitarischen Personen um die gegenseitige Liebe kämpfen müssen, erhält das Ich die Liebe (Libido) des Es nur dann, wenn es ihm gelingt, diese auf andere Objekte gerichtete Libido auf sich selbst zu richten, indem es den Liebesobjekten ähnlich wird. Das Ich ist daher nicht in der Lage ruhelos zu sein, es muss um die benötigte Liebe kämpfen, da es sie andernfalls nicht erhält. Sein Leben steht daher immer auf dem Spiel bis es sich Gott liebend zuwendet und dort die ewige Liebe erfährt, die ihm die Welt verwehrt. Freud hält diese liebevolle Zuwendung hingegen für unwahrscheinlich, da er Gottes Existenz nicht belegt findet. Er lehnt das Religiöse aber nicht zwangsläufig als unzutreffend (Irrtum) ab, sondern hält es lediglich für sehr unwahrscheinlich (Illusion):

„Wenn ich sage, das alles sind Illusionen, muß ich die Bedeutung des Wortes abgrenzen. Eine Illusion ist nicht dasselbe wie ein Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum. [...]

Für die Illusion bleibt charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen, sie nähert sich in dieser Hinsicht der psychiatrischen Wahnidee, aber sie scheidet sich, abgesehen von dem komplizierteren Aufbau der Wahnidee, auch von dieser. An der Wahnidee heben wir als wesentlich den Widerspruch gegen die Wirklichkeit hervor, die Illusion muß nicht notwendig falsch, d. h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein. Ein Bürgermädchen kann sich z. B. die Illusion machen, daß ein Prinz kommen wird, um sie heimzuholen. Es ist möglich, einige Fälle dieser Art haben sich ereignet. Daß der Messias kommen und ein goldenes Zeitalter begründen wird, ist weit weniger wahrscheinlich; je nach der persönlichen Einstellung des Urteilenden wird er diesen Glauben als Illusion oder als Analogie einer Wahnidee klassifizieren.¹⁰⁷⁰

Weitere Gemeinsamkeiten konnten in Bezug auf den Heiligen Geist, den Willen und das Es ermittelt werden. Alle drei werden weniger personal gedacht als die anderen trinitarischen Personen, bzw. die seelischen Instanzen. Das liegt daran, dass der Heilige Geist eine gemeinsame Wirklichkeit von Vater und Sohn ist. Für das Es lässt sich konstatieren, dass Freud bewusst ein unpersönliches Fürwort wählte, um den mangelnden personalen Charakter dieser Instanz und ihre Ich-Fremdheit auszudrücken. Auch „Wille“ deutet offensichtlich nicht auf einen personalen Zug hin, allerdings beschreibt Augustinus die Instanzen auch eher als Funktionen der Seele, sodass ihnen generell ein personaler Charakter fehlt. Vermutlich hat Augustinus dies deshalb gewählt, um die Einheit der Seele stärker hervorzuheben und sie gleichzeitig von der Trinität abzugrenzen. Diese Vermutung bestätigt er selbst nicht, aber er verweist immer wieder darauf, dass die menschliche Seele zwar ein Abbild der Trinität, aber doch fundamental von dieser zu unterscheiden ist. Diese Unterscheidung lässt sich nun auch dadurch unterstreichen, dass die Seele nur über Funktionen verfügt, die sie ausmachen, und die jeder der trinitarischen Personen selbst zukommen. Die Gemeinschaft, die der Heilige Geist, der Wille und das Es stiften, lässt sich nun noch weiter ausführen, wobei Unterschiede zutage treten, die sich genau auf den eben genannten Aspekt der Unterschiedlichkeit zwischen Gott und Mensch zurückführen lassen. Die Gemeinschaft, die der Heilige Geist stiftet, ist immer die Liebe. So verbindet er die Trinität, aber er vermag es auch, die Gemeinschaft von Gott und Mensch zu ermöglichen, wenn er sie mit seiner Liebe erfüllt. Die Verbindung innerhalb der Trinität ist, wie gezeigt wurde, eine ewige, die nicht als Akzidenz zu verstehen ist; die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist jedoch nicht ewig, weil der Mensch sich ihr entziehen kann. Er kann wählen, sich von Gott abzuwenden und hat dies bereits im Sündenfall getan.

¹⁰⁷⁰ Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, S. 353.

Darin besteht seine Freiheit, dass Gott sein Handeln voraussehen kann, aber es nicht ändert. Er lässt den Menschen frei, das zu tun, was er möchte und so kommt es, dass der menschliche Wille nicht per se gut ist. Wendet er sich von Gott ab, so wird er schlecht, weil er sich von dem Guten, das er selbst nicht ist, entfernt. Augustinus sieht die menschliche Seele hier optimistischer und vermutlich auch realistischer als Freud es tut, wenn er sagt, dass der Wille gut oder schlecht sein kann. Freud kann nur wenig Positives über das Es berichten, das er vor allem als „dunkel“ und bedrohlich beschreibt. Das Es bedroht die Integrität des Menschen und stellt daher eine unkontrollierbare Bedrohung dar, die der Mensch schlichtweg nicht versteht. Genau in diesem Unverständnis könnte die Erklärung für die negative Sicht auf das Es liegen: Vorausgesetzt, im Unbewussten, das vor allem im Es vorherrscht, findet sich das Bild der Trinität, müsste dies dann nicht einen bekennenden Atheisten dadurch abschrecken, dass er sich dieses Bild nicht erklären kann, es ihn aber auch nicht zur Ruhe kommen lässt? Einen Verweis für die Richtigkeit dieser Annahme liefert Freud selbst, wenn er dem Es die Wahl der Liebesobjekte und die Verfügung über die Libido zuschreibt. Damit ist das Es für die Aufnahme von Liebesbeziehungen zuständig und somit in dieser Funktion des Herstellens bzw. Initiierens einer Liebesbeziehung dem heiligen Geist sehr ähnlich, wenn man vom Zweck des jeweiligen Vorgehens absieht. Die Liebe ist der Selbstzweck des Heiligen Geistes, er ist sie und kann nur sie leben, aber das Es nutzt die Beziehung, um sein Überleben zu sichern. Das kann man in Bezug auf ein in der Zeit existierendes, vergängliches Lebewesen sicher nicht als verwunderlich bezeichnen, dass es das Ende seiner Existenz fürchtet und bemüht ist, dieses herauszuzögern. Wie gezeigt wurde, liefert Freud aber noch einen weiteren, vielleicht entscheidenderen Hinweis auf die Gemeinsamkeiten des Heiligen Geistes, des Willens und des Es. Letztgenanntes, so Freud, schaffe alten Ich-Gestaltungen eine, so wörtlich, „Auferstehung“. Wenn das Es das Ich auferstehen lässt, dann scheint das Verhalten der beiden Instanzen zueinander der durch den Heiligen Geist ermöglichten Auferstehung des Sohnes zumindest sprachlich sehr ähnlich zu sein. Es ist kaum zu glauben, dass ein Mann, der sich der Macht des Wortes so bewusst war wie Sigmund Freud, zufällig religiöses Vokabular wählt, die Begriffe aufeinander abstimmt und so genau in Beziehung setzt. Vielmehr deutet dies an, dass auch Freud das intuitive Wissen von Gott und seinem Handeln in der Welt in seiner Lehre von der Seele verarbeitet, was wiederum ein bedeutendes Indiz für die Richtigkeit der These vom intuitiven Wissen des Menschen von Gott darstellt, wie es eingangs formuliert wurde. Weitere Hinweise ergaben sich aus dem Vergleich der Glückseligkeitsvorstellungen.

Augustinus sieht das höchste Glück des Menschen darin begründet, Gott nahe zu sein und mit ihm derart eins zu werden, dass von einer „unkörperlichen Umarmung“ gesprochen werden

kann. Nur dort, so Augustinus, kann der Mensch die Ruhe finden, die ihm im Leben nicht vergönnt sein kann, weil ihn die leibliche Begierde ruhelos werden lässt; kaum hat er einen Wunsch erfüllt, entsteht ein neuer, der ihn zum Handeln antreibt. Nur bei Gott hat er das Gute, das er so sehr sucht, gefunden und kann es nicht mehr verlieren, weil es ewig ist, sodass auch seine Verlustängste ihn nicht mehr plagen werden.

Sigmund Freud sieht zwar nicht das Gute in Gott, aber er definiert „Glück“ ganz ähnlich wie Augustinus. Es ist für ihn die Erregungslosigkeit, die erst mit dem Erlöschen der Triebwünsche ermöglicht wird, und die Unvergänglichkeit dieses Zustandes. Damit kommt er zu derselben Lösung wie Augustinus, erst im Tod ist der Mensch völlig glücklich, weil er nichts mehr bedarf und sich auch keine Wünsche mehr einstellen werden. Obwohl Freud den Tod als Ziel des Lebens darstellt, fürchtet er ihn doch und konstatiert, er beneide jene, die an Gott als höchstes und die Menschheit rettendes Wesen glauben können, da er es nicht kann. Sicher kann man diese Stelle unterschiedlich deuten. Man kann sie als einen sarkastischen Einwurf eines die Religion ablehnenden Atheisten lesen, aber auch als die Formulierung eines Wunsches verstehen, dessen Tragweite und Hoffnung auf Verwirklichung sich unbewusst genau hinter diesem Sarkasmus zu verbergen versuchen und doch sehr offen zutage treten. Letzteres erscheint vor dem Hintergrund, dass Freud immer wieder auf religiöses Vokabular zurückgreift, vor allem wenn es um die Rettung des Menschen geht, wahrscheinlicher.

Insgesamt bestätigen die zahlreichen Analogien die These, dass der Mensch tatsächlich über verborgene Hinweise auf die Existenz und das Handeln von Gott verfügt, das sich in seiner eigenen Seele befindet und durch die Introspektion, die Augustinus und Sigmund Freud gleichermaßen als Forschungsmethode wählten, erkennbar wird. Erkennbar für den, der von der Liebe beseelt nach der Wahrheit sucht, die sich im Rätselbild in seinem Inneren verbirgt.

Neben der Bestätigung der These lassen sich durch die vorliegende Arbeit noch zahlreiche weitere Themenfelder ausmachen, die durch einen intensivierten Austausch von Theologie und Psychoanalyse in den Blick genommen werden sollten. Zu nennen wäre das noch nicht vollständig geklärte Verständnis vom Unbewussten als Quelle möglicher Hinweise auf Gottes Sein und Wirken in der Welt, dessen sich der Mensch nicht immer bewusst werden kann. Hier wäre eine weiterführende Untersuchung des für die Theologie relevanten Inhalts des Unbewussten wünschenswert. Zu klären wäre unter anderem, inwiefern vielleicht doch noch die von Augustinus als verloren bezeichnete Seligkeit erinnert werden könnte. Vielleicht könnte gerade die verbale Kommunikation in einer Liebesbeziehung diese Seligkeit hervorbringen, wenn die Kommunizierenden durch die Liebe vom Heiligen Geist erfüllt sind und so einen

völlig neuen Zugang zu ihrem Unbewussten erhalten? Das „Ausmaß“ der Sünde im Verhältnis zu möglichen Überresten der ursprünglichen Natur wäre hier sehr interessant.

Die Auswirkungen der Liebe, bzw. der fehlenden Liebe könnten auch neue Erkenntnisse in Bezug auf die Gemeinsamkeiten der Neurose und der Erbsünde werfen. Freud beschreibt zunächst, dass „die Neurose auf einem Sträuben des Ichs gegen den Anspruch der Sexualfunktion beruht.“¹⁰⁷¹ Dabei geht er darauf ein, dass sich die Sexualität sowohl in frühester Kindheit als auch während der Pubertät entwickle. Wenn in dieser Zeit, meist durch ältere Kinder, Störungen der Entwicklung durch einen erfahrenen Missbrauch erfolgen, so kommt es meist dazu, dass die Entwicklung auf einer frühen Stufe der Sexualität endet und somit nie in den Dienst der Fortpflanzung gestellt werden kann.¹⁰⁷² Die Beziehung zu neueren Interpretationen der Erbsünde liegen hier auf der Hand: Die Identität des Menschen wird im Austausch mit anderen und in der Sprache vermittelt.¹⁰⁷³ Das wiederum bedeutet, dass ein Mensch nur dann die Sünde nicht in sich tragen wird, wenn auch seine Umwelt sündenfrei ist und ihm die Liebe zu Gott und den Mitmenschen vermittelt. Dieser Zustand ist für die meisten menschlichen Gemeinschaften kaum anzunehmen. Der Mensch mag sich im Umgang mit (Klein-)Kindern zwar um eine liebevolle Beziehung zu diesen bemühen, daraus folgt allerdings nicht, dass Kinder nur Liebe erfahren. Viel wahrscheinlicher ist es, dass Kinder zumindest untereinander, wie auch Freud es beschreibt, ein Verhalten zeigen, das nicht von der Liebe zum Gegenüber, sondern von Egoismus und eigener Triebbefriedigung bestimmt ist. Eine solche Erfahrung hinterlässt Spuren, die einer verzögerten oder gar beendeten Entwicklung der Sexualität entsprechen können. Versteht man nun die von den Neurotikern abgelehnte Fortpflanzung als eine Äußerung des Menschen, die seine Liebe zu einer anderen Person, aber auch zur Schöpfung an sich, ausdrückt, so wird klar, dass dem Neurotiker diese Liebe in unterschiedlichem Ausmaß fehlt, wenn jeder Mensch die Anlage zur Neurose in sich trägt. Diese fehlende Liebe kann der Mensch nur von Gott selbst erhalten, wenn sich seine Umwelt, wechselseitig in Schuld und Sünde verstrickt. Eine vertiefte Forschung zur Neurose und deren Beziehung zur Erbsünde könnte hier weitere, interessante Aspekte zutage fördern.

Dabei erscheint auch ein intensiver Vergleich des Wirken Jesu Christi und der Psychoanalyse, wie er vor allem bei Pfister bereits anklingt, lohnenswert. Beide erzielten ihre Wirkung durch das gesprochene Wort in der direkten Kommunikation mit dem Kranken. Die Psychoanalyse führt dazu aus, dass die Benennung der Ursache für das Symptom selbiges beendet. Damit ist

¹⁰⁷¹ Freud, Sigmund: Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds, S. 29.

¹⁰⁷² Freud, Sigmund: „Selbstdarstellung“, S. 55, 61f.

¹⁰⁷³ Kleffmann, Tom: Die Erbsündenlehre im sprachtheologischen Horizont, S. 306f.

es wieder die Erkenntnis, die dem Menschen ein Stück seiner verlorenen Freiheit zurückgibt und so sein Glück mehrt. Vielleicht könnte sich hier auch die Antwort auf die Frage finden, weshalb Jesus offenbar keine Schriftquellen hinterließ – eine Heilung erfolgte durch die direkte Kommunikation mit dem Kranken; ein ähnlicher Austausch ist durch schriftliche Quellen, deren Intentionen durch ihre späteren Leser meist nicht erahnt werden können, kaum möglich, zumal dann auch der individuelle Bezug fehlt und die Situation als solche keine Vergleichbarkeit garantiert.

Viele weitere Themenfelder lassen sich hier anschließen und können für beide Disziplinen – die Theologie und die Psychoanalyse –, die sich mit ihren Lehren „im Widerspruch“ zu großen Teilen der Gesellschaft befinden, wünschenswerte Synergieeffekte hervorbringen. Sie beide dienen ihrem Zweck, indem sie die „Befreiung Leidender“ zum Ziel haben und diese somit der Glückseligkeit ein Stück näher bringen. Das vollendete Glück werden sie im Diesseits nicht erreichen, aber es kann für sie anbrechen und jene, die dieses Anbrechen ermöglichen, stellen ihre wahrhaftige Nachfolge Christi unter Beweis, wenn sie in praktischer Nächstenliebe und auf der Suche nach der Wahrheit ihr Leben gestalten, wie Augustinus es sagt: „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren, und wer nicht liebt, kennt Gott nicht, weil Gott die Liebe ist (1. Joh. 4, 8)“, denn die Wahrheit kann auch in den Schriften der Heiden gefunden werden.

Deshalb bin ich im Rahmen dieser Arbeit zu folgender Überzeugung gelangt: Jene wahren Diener Gottes zeigen der Welt auf ihre ganz eigene Weise, was die Sünde in unser aller Herz verschlossen, dem Geist zu verheimlichen trachtet: Der Mensch ist das Ebenbild Gottes und als solcher niemals verloren, ganz gleich, wie sehr die Sünde ihn auch plagt. Er mag sich nicht als solchen kennen, doch in ihm ruht die Kenntnis seines wahren Selbst, der Zielpunkt all seines Wollens. Jene Kenntnis ruht in ihm und glimmt wie das kaum wahrnehmbare Licht einer verglühenden Kerze. Doch verglühen wird sie nicht, denn Gott ist die Liebe und diese Liebe ist das ewige Licht, welches das Glimmen der Kerze ankündigt. In diesem Licht leuchtet, was zuvor im Dunkeln lag: Der Weg der Erkenntnis.

8. Quellen- und Literaturverzeichnis

8.1 Quellenverzeichnis

Aristoteles: De anima, übersetzt von Klaus Corcilius, Hamburg 2017.

Aristoteles: Metaphysik I(A)-VI(E), übersetzt von Horst Seidl, 3. Aufl., Hamburg 1989.

Aristoteles: Metaphysik VII(Z)-XIV(N), übersetzt von Horst Seidl, 3. Aufl., Hamburg 1991.

Augustinus: Confessiones. Lateinisch / Deutsch, übersetzt von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2009.

Augustinus: De civitate dei. Übersetzt von Wilhelm Thimme, Berlin 2011.

Augustinus: De doctrina christiana. Übersetzt von Karla Pollmann, Stuttgart 2002.

Augustinus: De fide et symbolo, in: Perl, Carl Johann (Hrsg.): Drei Bücher über den Glauben, Paderborn 1968, S. 3-47.

Augustinus: De gratia Christi et peccato originali, in: Kunzelmann, Adalbero / Zumkeller, Adolar (Hrsgg.): Schriften gegen die Pelagianer. Lateinisch-deutsch, übersetzt von Anton Fingerle Bd. 2, Würzburg 1964, S. 320-467.

Augustinus: De Trinitate: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit / aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften Bd. 11-12; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 13-14) Kempten; München : J. Kösel : F. Pustet, 1935.

Augustinus: De vera religione. Lateinisch / Deutsch, übersetzt von Wilhelm Thimme, Stuttgart 1983.

Platon: Phaidon, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, in: Loewenthal, Erich: Platon. Sämtliche Werke in drei Bänden, Band I, Darmstadt 2004, S. 729-814.

Plotin, Enneaden 1-21, übersetzt von Richard Harder, Hamburg 1956.

Plotin, Enneaden 22-29, übersetzt von Richard Harder, Hamburg 1962.

8.2 Literaturverzeichnis

Ables, Travis E.: *Incarnational realism: Trinity and the Spirit in Augustine and Barth*, London / New York 2013.

Avvakumov, Georgij: *Der Azymenstreit – Konflikte und Polemiken um eine Frage des Ritus*, in: Bruns, Peter / Gresser, Georg (Hrsgg.): *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204*, Paderborn 2005, S. 9-26.

Badenschier, Franziska: http://www.planet-wissen.de/natur_technik/forschungszweige/epigenetik/ (Zugriff: 23.10.2014, 16:23).

Bauer, Emmanuel J. / Tanzer, Ulrike: *Vorwort – Das Glück der Suche nach dem Glück*, in: Bauer, Emmanuel J. / Tanzer, Ulrike (Hrsgg.): *Auf der Suche nach dem Glück. Antworten aus der Wissenschaft*, Darmstadt 2011.

Bayer, Axel: *Das sogenannte Schisma von 1054*, in: Bruns, Peter / Gresser, Georg (Hrsgg.): *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204*, Paderborn 2005, S. 27-39.

Beatrice, Pierre Franco: *Porphyrius*, in: Balz, Horst Robert et. al. (Hrsgg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 27, Berlin / New York 1997, S. 54-59.

BeDuhn, Jason David: „Not to Depart from Christ“: Augustine between „Manichaeism“ and „Catholic“ Christianity, in: van Oort, Johannes: *Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo*, University of Pretoria, 24-26 April 2012, Leiden / Boston 2013, S. 1-18.

Bernfeld, Siegfried / Cassirer Bernfeld, Suzanne: *Bausteine der Freud-Biographik*. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt von Ilse Grubich-Simitis, Frankfurt am Main 1981.

Beutler, Ulrich: *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen 2010.

Brachtendorf, Johannes: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*, Hamburg 2000.

Bremmer, Jan N.: *The Rise of the Unitary Soul and its Opposition to the Body. From Homer to Socrates*, in: Jansen, Ludger / Jedan, Christoph (Hrsgg.): *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Frankfurt 2010, S. 11-29.

Clark, Mary T.: *De Trinitate*, in: Stump, Eleonore / Kretzmann, Norman (Hrsgg.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, S. 91-102.

Clark, Ronald W.: *Sigmund Freud*. Aus dem Englischen von Joachim A. Frank, Frankfurt am Main 1981.

Dalferth, Ingolf: *Radikale Theologie*, Leipzig 2010.

Darwin, Charles: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*, übersetzt von Joseph Victor Carus, Bd. 1, 2. Auflage, Stuttgart 1871.

Di Franco, Manuela: Die Seele. Begriffe, Bilder und Mythen, Stuttgart 2009.

Ferguson, Thomas C.: The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography, Leiden 2005.

Flasch, Kurt: Nachwort zu „De vera religione“, in: Aurelius Augustinus: De vera religione. Lateinisch / Deutsch, Stuttgart 2010, S. 215-230.

Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Siebzehnter Band. Schriften aus dem Nachlass, London 1941, S. 63-138.

Freud, Sigmund: Ansprache an die Mitglieder des Vereins B’Nai B’rith, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Siebzehnter Band. Schriften aus dem Nachlass, London 1941, S. 49-53.

Freud, Sigmund: Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zwölfter Band. Werke aus den Jahren 1917-1920, London 1947, S. 13-157.

Freud, Sigmund: Bemerkungen über die Übertragungsliebe, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 306-323.

Freud, Sigmund: Bruchstück eine Hysterie-Analyse, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, London 1942, S. 161-286.

Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Dreizehnter Band. Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es, London 1940, S. 235-290.

Freud, Sigmund: Das Interesse an der Psychoanalyse, in: Freud, Anna: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943, S. 389-420.

Freud, Sigmund: Das Motiv der Kästchenwahl, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 24-39.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 419-506.

Freud, Sigmund: Das Unbewusste, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 264-305.

Freud, Sigmund: Der Dichter und das Phantasieren, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Siebenter Band. Werke aus den Jahren 1906-1909, London 1941, S. 213-226.

Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Sechzehnter Band. Werke aus den Jahren 1932-1939, London 1950, S. 101-246.

Freud, Sigmund: Die Chancen der psychoanalytischen Therapie, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Siebenter Band. Werke aus den Jahren 1906-1909, London 1941, S. 143-170.

Freud, Sigmund: Die endliche und die unendliche Analyse, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Sechzehnter Band. Werke aus den Jahren 1932-1939, London 1950, S. 35-100.

Freud, Sigmund: Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 207-296.

Freud, Sigmund: Die Freudsche psychoanalytische Methode, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, London 1942, S. 1-10.

Freud, Sigmund: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, In: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Siebenter Band. Werke aus den Jahren 1906-1909, London 1941, S. 143-170.

Freud, Sigmund: Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Erster Band Werke aus den Jahren 1892-1899, London 1952, S. 489-516.

Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, in: Sigmund Freud Gesammelte Werke. Zweiter und Dritter Band. Die Traumdeutung. Über den Traum, London 1942.

Freud, Sigmund: Die Verdrängung, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 248-263.

Freud, Sigmund: Die Verneinung, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 9-16.

Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 323-380.

Freud Sigmund: Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, in: Freud, Anna: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943, S. 103-116.

Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen über die Sexualtheorie, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, London 1942, S. 27-146.

Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zwölfter Band. Werke aus den Jahren 1917-1920, London 1947, S. 1-12.

Freud, Sigmund: Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse, in: Freud, Anna: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943, S. 429-440.

Freud, Sigmund: Einige Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 17-30.

Freud, Sigmund: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 126-137.

Freud, Sigmund: Formulierung über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, in: Freud, Anna: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943, S. 229-238.

Freud, Sigmund: Hemmung, Symptom und Angst, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 111-206.

Freud Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Dreizehnter Band. Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es, London 1940, S. 1-70.

Freud, Sigmund: Kurzer Abriss der Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Dreizehnter Band. Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es, London 1940, S. 403-428.

Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Dreizehnter Band. Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es, London 1940, S. 71-162.

Freud, Sigmund: Notiz über den „Wunderblock“, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 1-8.

Freud, Sigmund: Psychische Behandlung (Seelenbehandlung), in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, London 1942, S. 287-315.

Freud, Sigmund: „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Dreizehnter Band. Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es, London 1940, S. 209-234.

Freud, Sigmund: Psycho-Analysis, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 297-308.

Freud, Sigmund: „Selbstdarstellung“, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 31-96.

Freud, Sigmund: Studien über Hysterie, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Erster Band Werke aus den Jahren 1892-1899, London 1952, S. 75-312.

Freud, Sigmund: Totem und Tabu, In: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Neunter Band. Totem und Tabu, London 1940.

Freud, Sigmund: Traum und Telepathie, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Dreizehnter Band. Jenseits des Lustprinzips / Massenpsychologie und Ich-Analyse / Das Ich und das Es, London 1940, S.160-193.

Freud, Sigmund: Triebe und Tribschicksale, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 210-233.

Freud, Sigmund: Über Deckerinnerungen, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Erster Band Werke aus den Jahren 1892-1899, London 1952, S. 529-554.

Freud, Sigmund: Über infantile Sexualtheorien, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierzehnter Band. Werke aus den Jahren 1925-1931, London 1940, S. 171-190.

Freud, Sigmund: Über neurotische Erkrankungstypen, in: Freud, Anna: Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943, S. 321-330.

Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943, S. 1-60.

Freud, Sigmund: Über Psychotherapie, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, London 1942, S. 11-26.

Freud, Sigmund: Über „wilde“ Psychoanalyse, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943, S. 117-126.

Freud, Sigmund: Vergänglichkeit, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Erster Band Werke aus den Jahren 1892-1899, London 1952, S. 358-363.

Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Elfter Band. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, London 1944.

Freud, Sigmund: Vorreden, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zwölfter Band. Werke aus den Jahren 1917-1920, London 1947, S. 319-329.

Freud, Sigmund: Wege der Psychoanalytischen Therapie, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zwölfter Band. Werke aus den Jahren 1917-1920, London 1947, S. 181-194.

Freud, Sigmund: XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Fünfzehnter Band. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, London 1940, S. 62-86.

Freud, Sigmund: XXXII. Vorlesung: Angst und Triebleben, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Siebenter Band. Werke aus den Jahren 1906-1909, London 1941, S. 87-118.

Freud, Sigmund: XXXIV. Vorlesung: Aufklärungen, Anwendungen, Orientierungen, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Fünfzehnter Band. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, London 1940, S. 146-169.

Freud, Sigmund: XXXV. Vorlesung: Über eine Weltanschauung, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Fünfzehnter Band. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, London 1940, S. 170-197.

Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 324-357.

Freud, Sigmund: Zur Einführung des Narzissmus, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 138-171.

Freud, Sigmund: Zur Einleitung der Behandlung, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943, S. 453-478.

Freud, Sigmund: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 43-115.

Freud, Sigmund: Zur Psychologie des Gymnasiasten, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917, London 1946, S. 204-209.

Freud, Sigmund: Zur Psychopathologie des Alltagslebens, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Vierter Band. Zur Psychopathologie des Alltagslebens, London 1941.

Freud, Sigmund: Zur sexuellen Aufklärung der Kinder, in: Freud, Anna (Hrsg.): Gesammelte Werke chronologisch geordnet. Siebenter Band. Werke aus den Jahren 1906-1909, London 1941, S. 19-30.

Fuhrer, Therese: Augustinus, Darmstadt 2004.

Fuhrer, Therese: Re-coding Manichaean Imagery: The Dramatic Setting of Augustine's *De ordine*, in: van Oort, Johannes: Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012, Leiden / Bosten 2013, S. 51-71.

Gardner, Iain: Mani, Augustine and the vision of God, in: van Oort, Johannes: Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012, Leiden / Bosten 2013, S. 73-86.

Gemeinhardt, Peter: Der Filioque-Streit zwischen Ost und West, in: Bruns, Peter / Gresser, Georg (Hrsgg.): Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054-1204, Paderborn 2005, S. 105-132.

Gigon, Olof: Aristoteles / Aristotelimus I, in: Balz, Horst Robert et. al. (Hrsgg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 3, Berlin / New York 1995, S. 726-768.

Gumann, Markus: Substanz – Akzidenz, in: Franz, Albert / Baum, Wolfgang / Kreutzer, Karsten: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg 2003/2007, S. 388-389.

Hagner, Michael: Homo cerebrialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn, Berlin 1997.

Halfwassen, Jens: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004.

Hausammann, Susanne: Alte Kirche. Bd. 3: Gottes Dreiheit – des Menschen Freiheit. Zur Geschichte und Theologie im 4./5. Jahrhundert. Trinitätslehre. Anfänge des Mönchtums. Augustin und Augustinismus, 2. Aufl., Neukirchen 2007.

Heinrichs, Johannes: Person I, in: Balz, Horst Robert et. al. (Hrsgg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 26, Berlin / New York 1996, S. 220-225.

Hell, Daniel: Die Seele in der Psychiatrie und der Psychotherapie. Historische Spurensuche und aktuelle Missverständnisse, in: Rüegger, Hans-Ulrich / Dueck, Evelyn / Tietz, Sarah (Hrsgg.): Abschied vom Seelischen? Erkundungen zum menschlichen Selbstverständnis, Zürich 2013, S. 255-270.

Hilberath, Bernd Jochen: Gnadenlehre, in: Schneider, Theodor (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 1992, S. 3-46.

Hinterhuber, Hartmann: Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein, Wien 2001.

Hoffmann, Andreas: The Few and the Many: A Motif of Augustine's Controversy with the Manichaeans, in: van Oort, Johannes: Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012, Leiden / Bosten 2013, S. 87-106.

Hogrefe, Arne: Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten, Berlin 2009.

Holzhey, Helmut: Die Austreibung der Seele aus den metaphysischen Diskursen in der Philosophie der Neuzeit, in: Rügger, Hans-Ulrich / Dueck, Evelyn / Tietz, Sarah (Hrsgg.): Abschied vom Seelischen? Erkundungen zum menschlichen Selbstverständnis, Zürich 2013, S. 141-155.

Horn, Christoph: Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus, in: Brachtendorf, Johannes (Hrsg.): Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn 2000, S. 81-104.

Jiménez, Fanny: Warum die Psychoanalyse ein Comeback feiert: <https://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article152795956/Warum-die-Psychoanalyse-ein-Comeback-feiert.html> (Zugriff: 23.06.2018).

Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980.

Kany, Roland: Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“, Tübingen 2007.

Kenziora, Rüdiger: Wege und Wandlungen der menschlichen „Seele“: Eine begriffsgeschichtlich ausgewählte Darstellung der semantischen Differenzierungen von der Antike bis heute, Essen 2015.

Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe de divitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar, Freiburg (Schweiz) 1999.

Kleffmann, Tom: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns, Tübingen 1994.

Leuzinger-Bohleber, Marianne / Weiß, Heinz: Psychoanalyse – Die Lehre vom Unbewussten. Geschichte, Klinik und Praxis, Stuttgart 2014.

Lievenbrück, Ursula: Theologische Anthropologie, in: Marschler, Thomas / Schärtl, Thomas (Hrsgg.): Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2014.

List, Eveline: Psychoanalyse. Geschichte Theorie Anwendungen, 2. Auflage, Wien 2014.

Lohmann, Hans-Martin: Sigmund Freud zur Einführung, 6. Auflage, Hamburg 2006.

Loos, Stephan: Relation – personal, in: Franz, Albert / Baum, Wolfgang / Kreutzer, Karsten: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg 2003/2007, S. 344-345.

Mertens, Wolfgang: Psychoanalyse im 21. Jahrhundert. Eine Standortbestimmung, Stuttgart 2014.

Meyendorff, John: Byzanz, in: Balz, Horst Robert et. al. (Hrsgg): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7, Berlin / New York 1981, S. 500-531.

Morgan, James: The Psychological Teaching of St. Augustine, London 1932.

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Münster 2006.

Noth, Isabelle: Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalysezereption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA, Stuttgart 2010.

Müller-Pozzi, Heinz: Der Mensch – Krone oder Freigelassener der Schöpfung? Die Psychoanalyse als eine Theorie und Praxis der psychischen Arbeit, in: Rüeegger, Hans-Ulrich / Dueck, Evelyn / Tietz, Sarah (Hrsgg.): Abschied vom Seelischen? Erkundungen zum menschlichen Selbstverständnis, Zürich 2013, S. 197-210.

O' Donnell, James: Augustine: His time and lives, in: Stump, Eleonore / Kretzmann, Norman (Hrsgg.): The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge 2001, S. 8-25.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988.

Pleger, Wolfgang: Handbuch der Anthropologie: Die wichtigsten Konzepte von Homer bis Sartre, Darmstadt 2013.

Pollmann, Karla: Nachwort zu „Die christliche Bildung“, in: Augustinus: Die christliche Bildung (De doctrina christiana), Stuttgart 2013, S. 260-288.

Pütz, Manfred: Bewusstsein, in: Toepfer, Georg: Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe, Stuttgart 2011, S. 172-205.

Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik, Bd. 30, Breisgau 2009.

Ritter, Adolf Martin: Trinität I, in: Balz, Horst Robert et. al. (Hrsgg): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34, Berlin / New York 2002, S. 91-99.

Salber, Wilhelm: Sigmund und Anna Freud. Eine Doppelbiographie, 2. Aufl., Köln 2006.

Schmaus, Michael: Die Psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, 2. Auflage, Münster 1927.

Schindler, Alfred: Augustin / Augustinismus I, in: Balz, Horst Robert et. al. (Hrsgg): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 4, Berlin / New York 1979, S. 645-698.

Schindler, Alfred: Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965.

Schmaus, Michael: Die Psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, 2. Auflage, Münster 1927.

Schmidbauer, Wolfgang: Der Mensch Sigmund Freud. Ein seelisch verwundeter Arzt?, Stuttgart 2005.

Seidl, Horst: Substanz, in: Balz, Horst Robert et. al. (Hrsgg): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, Berlin / New York 2001, S. 293-303.

Siegmann, Georg: Plotin, in: Balz, Horst Robert et. al. (Hrsgg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 26, Berlin / New York 1996, S. 712-717.

Slusser, Michael: Traditional views of late Arianism, in: Barnes, Michel R. / Williams, Daniel H. (Hrsgg.): Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts, Avon 1993, S. 3-30.

Speziale-Bagliacca, Roberto: Sigmund Freud. Begründer der Psychoanalyse, Spektrum der Wissenschaft 3/2000.

Stammkötter, Franz-Bernhard: Augustins Bruch mit der Philosophie: De civitate dei, in: Kahnert, Klaus / Mojsisch, Burkhard (Hrsgg.): Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zum 70. Geburtstag, Amsterdam 2001, S. 43-58.

Studer, Basil: Augustins De Trinitate. Eine Einführung, Paderborn 2005.

Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins. Kommunikationslinien des Bischofs von Hippo mit seinen Predigthörern, Berlin 2010.

Thom, Paul: The Logic of The Trinity. Augustine to Ockham, Fordham 2012.

Thomä, Dieter / Henning, Christoph / Mitscherlich-Schönherr, Olivia (Hrsgg.): Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2011.

Van Oort, Johannes: God, Memory and Beauty: A ‚Manichaeic‘ Analysis of Augustine’s *Confessiones*, Book 10, 1-38, in: van Oort, Johannes: Augustine and Manichaeic Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012, Leiden / Boston 2013, S. 155-176.

Wanke, Daniel: Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon, Berlin 2000.

Watson, Gerald: St. Augustine and the inner word: The philosophical background, in: The Irish theological quarterly, London 1906 (54), S. 81-92.

Wiles, Maurice: Attitudes to Arius in the Arian Controversy, in: Barnes, Michel R. / Williams, Daniel H. (Hrsgg.): Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts, Avon 1993, S. 31-43.

Wysocki, Marcin: Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? (Augustine, Ep. 78,3): Martyrs and Martyrdom in Roman Africa – A Preparation for Donatism?, in: Dupont, Anthony et. al. (Hrsgg.): The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity, Leuven / Paris/ Bristol 2015, S. 3-27.