



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Was bewegt den Menschen?

Psychoanalyse und Spiritualität

verfasst von

Krystian Kozubek

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreuer:

Univ. Prof. Dr. med. Dr. theol. Mag. pharm. Matthias Beck

Inhaltsverzeichnis

<u>Einleitung</u>	3
<u>1. Psychoanalyse</u>	7
<u>1.1. Psychoanalytisches Menschenbild</u>	8
<u>1.1.1. Das Unbewusste</u>	9
<u>1.1.2. Der psychische Apparat – topographisches Modell</u>	13
<u>1.1.3. Der psychische Apparat – Strukturmodell</u>	16
<u>1.2. Die Triebtheorie</u>	27
<u>1.2.1. Begriff und Funktion des Triebes</u>	28
<u>1.2.2. Tribschicksale</u>	33
<u>1.2.3. Triebrepräsentanzen</u>	38
<u>1.2.4. Triebdualismus</u>	42
<u>1.3. Ergebnisse</u>	51
<u>2. Spiritualität</u>	57
<u>2.1. Das christliche Bild des Menschen</u>	63
<u>2.1.1. Mensch als Kreatur</u>	64
<u>2.1.2. Ziel des Menschen</u>	66
<u>2.1.3. Freiheit</u>	69
<u>2.1.4. Struktur der Seele?</u>	75
<u>2.2. Was den Menschen bewegt</u>	86
<u>2.2.1. „Bewegung“</u>	86
<u>2.2.2. Antriebe der Seele</u>	93
<u>2.2.3. Gott bewegt den Menschen</u>	102
<u>2.3. Ergebnisse</u>	108

<u>3. Zum Trieb und Antrieb</u>	111
<u>3.1. Charakteristik von Trieb und Antrieb</u>	112
<u>3.1.1. Triebe und Triebrepräsentanzen – Geister und Antriebe der Seele</u>	113
<u>3.1.2. Quelle, Objekt und Ziel</u>	117
<u>3.2. Tribschicksale – Spiritueller Prozess</u>	125
<u>3.2.1. Sublimierung</u>	130
<u>3.2.2. Verdrängung</u>	131
<u>3.3. Triebdualismus – Dualismus der Geister</u>	134
<u>3.4. Ergebnisse</u>	138
<u>4. Praktische Konsequenzen</u>	147
<u>4.1. Für die Psychoanalyse</u>	147
<u>4.2. Für die Theologie</u>	150
<u>5. Fazit: Integrierende Spiritualität</u>	155
<u>Literaturverzeichnis</u>	161
<u>Abkürzungen</u>	165
<u>Abstract</u>	167
<u>Lebenslauf</u>	169

Einleitung

Ein tiefer Wunsch des Menschen ist, dass seine Leben gelingen möge. Er möchte sein Dasein so gestalten, dass er weiß und spürt, dass es sich zu leben lohnt, dass es einen Sinn macht und dass er glücklich sein kann. Alles Leben ereignet sich in der Wirklichkeit der Welt, die seine Möglichkeiten und Beschränkungen bestimmt. Die Konstellation der menschlichen Realität ist komplex in der Fülle der auf ihn von außen und von innen einwirkenden Faktoren. Die äußeren Einflüsse, wie seine Umwelt, das Klima, die Familie und Gesellschaft sind für den Einzelnen genauso ausschlaggebend, wie die inneren – seine leibliche und seelisch-psychische Verfasstheit. Mittendrin entdeckt er Möglichkeiten, wie er sein Leben führen kann und versucht, so gut wie möglich, den Erfordernissen der Realität gerecht zu werden. Dabei kann und muss er Entscheidungen treffen, handeln und dafür die Verantwortung tragen. Bei alldem muss er sich in der Welt irgendwie orientieren. Das tut er, indem er in seiner Realität mittels Vernunft Sach- und Situationszusammenhänge ausmacht, aus denen heraus das Ganze verstanden wird. Mittels dieser Sinnkontexte erschließt er für sich die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit, zieht daraus Konsequenzen und handelt. Anders gesagt: Das, wie der Mensch seine innere und äußere Welt erfährt, wie er sie wahrnimmt und versteht, beeinflusst wesentlich das, was er macht. Das Interesse dieser Arbeit gilt zwei auf den ersten Blick ganz unterschiedlichen Sinnzusammenhängen, als möglichen Deutungsweisen der Realität – der Psychoanalyse und der Spiritualität.

Der Mensch und insbesondere seine innere psychisch-seelische Wirklichkeit wird aus der Sicht der Psychoanalyse und der christlichen Spiritualität verschieden aufgefasst, weil sie von anderen Prämissen ausgehen, sich anderer Methoden bedienen und unterschiedliche Ziele haben. Trotzdem lassen sich aber reichliche Berührungspunkte ausmachen, die einen gegenseitig befruchtenden Austausch von Fragen und Antworten ermöglichen. Der Beweggrund für diesen Dialog liegt eben in dem für beide Zugangsweisen immanenten Bestreben, dem Menschen Orientierung zu geben und näher hin im Bemühen, ihn in seiner Widersprüchlichkeit, seinem Leiden und Begrenztheit ernst zu nehmen und ihm zu immer größerer Freiheit zu verhelfen. Unser Anliegen ist es, die Erfahrung der inneren Zerrissenheit, der Konflikthaftigkeit des menschlichen Kampfes mit sich selbst zu reflektieren und die Möglichkeiten ihrer Bewältigung aufzuzeigen. Einerseits wollen wir dabei die Berechtigung der psychologischen Dimension dieser Tatsachen verdeutlichen und andererseits auf ihre Bedeutung aus der Perspektive des Glaubens aufzeigen. Dabei soll nicht so sehr das abstrakt theologische Nachdenken, sondern sein konkret gelebter Vollzug im Vordergrund stehen. Dies wird versucht, indem die psychoanalytische Sichtweise Freuds mit dem Angebot der ignatianischen Spiritualität verglichen wird.

Dazu werden als Quellen ausgewählte Schriften von Sigmund Freud¹ verwendet, die einerseits seine Auffassung der Seele als psychischen Apparat darstellen und andererseits die Entwicklung seiner Triebtheorie schildern. Wenn von der Spiritualität gesprochen wird, handelt es sich nicht um ein allgemeines christliches oder religiöses Phänomen, sondern um eine konkrete Ausformung – die ignatianische. Die Wahl dieses Typus der Spiritualität geschah nicht zufällig, sondern ist dadurch motiviert, dass sie als ein Paradebeispiel für die enge Verbindung von Theologie und Psychologie im gelebten Glaubensvollzug angesehen werden darf. Die Integrierung der psychologischen Intuition in die Spiritualität des Ignatius von Loyola ist faszinierend und kann für den modernen Christen ein Ansporn sein, die in der eigenen Tradition verborgenen Schätze wieder zu entdecken. Die Rezeption des ignatianischen Denkens in der Theologie geschieht seit Ignatius gelebt hat und es lassen sich immer noch neue Aspekte in ihrer Relevanz und Aktualität entdecken. Das Ziel dieser Arbeit besteht nicht in der Berücksichtigung der ganzen Bandbreite der theologischen Interpretationen von Ignatius, sondern ist ein Versuch, eine Betrachtungsweise unter vielen darzustellen, die die psychoanalytischen Elemente in seiner Spiritualität entdeckt, um sie dann nach ihrer Relevanz für die Theologie zu befragen. Dazu wird als Hauptquelle das für Ignatius zentrale Werk, an dem er lebenslang gearbeitet hat, verwendet: „Die Geistlichen Übungen“². Zusätzlich wird auf die psychodynamische Interpretation der Exerzitien von Dominguez Morano³ Bezug genommen und auf die Werke von Karl Rahner⁴ rekurriert, die aus seiner gelebten ignatianischen Spiritualität heraus geschrieben sind und in ihrer individualethischen Dimension für die heutige Theologie bedeutsam sind.

Die leitende Frage dieser Arbeit: „Was bewegt den Menschen?“ soll in zwei unterschiedliche Kontexten gestellt und beantwortet werden: im Zusammenhang mit der freudschen Psychoanalyse und in der Perspektive des Glaubens. Dabei geht es nicht darum, Handlungsstrategien und Regeln zu entwickeln, im Sinne einer adäquaten Reaktion des Gläubigen auf die Lebensumstände und unterschiedliche äußere Verhältnisse, mit denen er konfrontiert wird. Es geht nicht um die Suche nach ethischen Normen, die aus der Analyse der gegebenen Situationen und Applikation von kirchlicher Lehre entwickelt werden. Es handelt sich auch nicht um die Untersuchung der psychologischen Reaktionen auf die von außen kommenden Reize und um die Entwicklung von Psychotechniken der Selbstbeeinflussung und Selbstmotivierung und ihre ethische Beurteilung. Das, worauf es hier ankommt, sind die Bewegungen, die aus dem Inneren des Menschen kommen. Der Mensch

¹ FREUD, Sigmund, Gesammelte Werke, London 1991. Davon vor allem: Das Unbewusste, GW X; Psycho – Analysis, GW XIV; Abriss der Psychoanalyse, GW XVII; Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V; Das Ich und das Es, GW XIII; Triebe und Tribschicksale, GW X; Jenseits des Lustprinzips, GW XIII; etc.

² IGNACIO DE LOYOLA, *Exercitia Spiritualia. Textus Autographus*, in: *Monumeta Historica Societas Jesu, Santcti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia*, Rom 1969, 140 – 416, und der deutsche Text: IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer SJ, Regensburg, 2008.

³ DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Psicodinámica de los ejercicios ignatianos*, Santander, 2003.

⁴ RAHNER, Karl, *Sämtliche Werke*, Freiburg 2003, davon: *Die Logik der existenziellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* (Band 10); *Würde und Freiheit des Menschen* (Band 10); *Der Einzelne in der Kirche* (Band 10); *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch* (Band 13); *Einübung priesterlicher Existenz* (Band 13).

macht die Erfahrung, dass er von verschiedenen psychisch-seelischen Kräften getrieben wird, die ihn zum Handeln motivieren und über die er nicht ganz Herr sein kann. Die inneren Antriebe haben unterschiedliche Richtungen, in die sie sich bewegen und werden zu einer Herausforderung, speziell wenn eine Wahl und Entscheidung voransteht. Die innere Spaltung ist ein bekanntes Thema in der Literatur, das immer wieder zur Sprache kommt und doch gibt es immer neue Ansätze, wie es zu verstehen ist und wie man damit umgehen kann. In seinem Römerbrief schreibt Paulus: „[...] ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse.“ [Röm 7, 15]. Eine andere bekannte Formulierung dieser Erfahrung findet sich bei Goethe: „Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust [...]“ [Faust1, 1112]. Diesem Phänomen will sich diese Arbeit aus der psychoanalytischen und spirituellen Sicht nähern. Zuerst stellen sich Fragen nach ihrer Charakterisierung: Wie werden diese Antriebe wahrgenommen? Auf welche Art wirken sie im Inneren des Menschen? Was ist ihr Ursprung? Worauf wollen sie hinaus, was für ein Ziel oder vielleicht Ziele haben sie? Welcher Natur sind sie? Danach wird gefragt, wie mit diesen Regungen umzugehen ist. Schließlich soll nach ihrer Bedeutung gefragt werden. Eine letzte Frage, die immer latent, im Hintergrund da ist, ist die nach der menschlichen Freiheit.

Die beiden Sinnkontexte, aus diesen heraus die Suche nach den inneren Bewegungen betrieben wird, werden die Art der aus ihren Sicht gegebenen Antworten beeinflussen. Daher soll zuerst untersucht werden, wie das Subjekt dieser Antriebe – der Mensch aus der jeweiligen Perspektive verstanden wird. Dazu wird versucht, zum einen das psychoanalytische Menschenbild und zum anderen die Anthropologie von Ignatius von Loyola zu schildern. Es wird sich zeigen, dass trotz des riesigen Zeitabstandes zwischen den beiden Konzeptionen, den unterschiedlichen Grundvoraussetzungen und Ausgangspunkten, viele Analogien festzustellen sind. Dies wird anhand der „Struktur der Seele“ sichtbar und auf besondere Weise anhand des Vergleichs der Freud'schen „Triebtheorie“ mit der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“. Dabei wird sich die Frage aufdrängen, ob es sich dabei um Ähnlichkeit, oder vielleicht sogar um „Verwandtschaft“ handelt.

Der Aufbau der Arbeit möchte dem Prinzip „vom Allgemeinen zum Besonderen“ folgen. In den zwei ersten Kapiteln werden zuerst die anthropologischen Kontexte der beiden Zugangsweisen dargestellt. Es handelt sich im psychoanalytischen Kapitel um das Unbewusste und den „psychischen Apparat“ in der Freud'schen Lehre und im zweiten Kapitel um das christliche Bild des Menschen als transzendenzfähiges Wesen und die Seele, wie sie in der ignatianischen Spiritualität bestimmt werden. Es werden schon hier die ersten Berührungspunkte der beiden Zugangsweisen sichtbar. Damit soll ein gedanklicher „Ort“, oder hermeneutischer Schlüssel geschaffen werden als Sinnzusammenhang, aus dem heraus die innere Bewegung verstanden wird. Der zweite Teil der beiden Kapitel widmet sich der Besonderheit der inneren Antriebe. Sie werden von Freud ausdrücklich in seiner Triebtheorie behandelt, die jetzt mit Berücksichtigung ihrer Entwicklung geschildert wird. Bei Ignatius

von Loyola spielen die Antriebe der Seele im gesamten Verlauf der Geistlichen Übungen eine wesentliche Rolle.

Der zweite Teil des Kapitels über Spiritualität ist ein Versuch, die seelischen Bewegungen aus der Glaubensperspektive zu bestimmen und ihre Bedeutung im Prozess der Entscheidungsfindung hervorzuheben. Das dritte Kapitel widmet sich noch einmal im Speziellen dem Phänomen der inneren Bewegung. Die Freud'sche Triebtheorie und die ignatianischen Konzeption der seelischen Antriebe werden gegenübergestellt und miteinander verglichen. Die dabei erscheinenden Analogien werden zu der Hypothese führen, dass es sich dabei um ein gleiches Erlebnis handeln kann, das jedoch anders in der Psychoanalyse als in der Spiritualität gedeutet wird. Im nächsten Schritt soll den Argumenten, die dafür und dagegen sprechen nachgegangen werden, um zu einer integrativen Lösung zu kommen. Der letzte Teil dieser Arbeit fragt danach, welche Konsequenzen die gelebte Spiritualität für die Psychoanalyse haben kann, sowie nach der Möglichkeit, ob die Theologie von der Psychoanalyse lernen und profitieren kann. Am Ende jedes Kapitels werden zusammenfassend die festgestellten Ergebnisse formuliert, so auch zum Abschluss des vierten Kapitels und der ganzen Arbeit: Ein von den bisherigen Überlegungen motiviertes Plädoyer für integrierende Spiritualität soll die Schlussfolgerung sein.

1. Psychoanalyse

Der Mensch ist nach der aristotelischen Lehre ein „animal rationabile“ – ein vernunftbegabtes Tier. Die Vernunft ist das wesentliche Merkmal, das uns von den Tieren unterscheidet. Sie ermöglicht uns Reflexion über uns selbst. Wir sind nicht wie die Tiere vom Instinkt gesteuert, sondern müssen nachdenken, überlegen, erwägen um dann eine Entscheidung zu treffen und danach zu handeln. Wir beobachten und erfahren die uns umgebende Umwelt und uns selbst. Durch die Vernunft sind wir fähig, in der Realität Sachverhalte auszumachen und Zusammenhänge festzustellen. Die Wirklichkeit hat für uns eine Bedeutung, die wir erkennen können. Wir machen die Erfahrung, dass sie sinnvoll ist und versuchen sie zu verstehen. Aus den gewonnen Einsichten ziehen wir Schlussfolgerungen für unser Handeln. Wir entscheiden uns für dieses oder jenes Handeln, weil wir dafür gute Gründe haben.

Wir sind uns der unterschiedlichen Motive, die unser Tun bestimmen, bewusst. Wir wissen, dass wir so und so gehandelt haben, weil wir uns dazu aus diesen und jenen Prämissen entschieden haben. Es wäre aber der Wirklichkeit fremd, wenn wir meinen würden, dass all unser Tun so vernünftig, überlegt, mit einem Wort rational ablaufen würde. Nein. Wir machen auch die Erfahrung, dass wir etwas sagen oder tun, ohne dass wir uns erklären können wieso. In manchen Situationen sagen oder machen wir etwas, was wir eigentlich nicht gewollt haben. Im Volksmund sagt man dazu: Es war ein „Ausrutscher“, oder ein „Fehltritt“. Es ist eine Erfahrung von etwas Unverständlichem, Irrationalem, was auf uns erschütternd und manchmal beängstigend wirkt. Ein befremdliches Gefühl macht sich breit, denn wir erleben uns nicht mehr als Herr im eigenen Zuhause. Wir können also sagen, dass das menschliche Handeln nicht zu 100% bewusst abläuft. Unser Tun erscheint uns manchmal nicht rational, denn wir wissen oft nicht, was uns zu dieser Aussage oder Handlung getrieben hat. Manche unserer Motive bleiben uns verborgen. Man kann daraus folgern, dass es einen Teil in uns geben muss, der nicht auf eine vernünftige Weise agiert, dessen Beweggründe offensichtlich auf einer „tieferen Ebene“ der Seele liegen, wenn man sich die Seele als ein Stockwerk vorstellen würde. Der Erforschung von diesem Bereich des Unbewussten ist das Hauptinteresse der Psychoanalyse gewidmet.

Der Wiener Arzt Sigmund Freud (1856 – 1939) untersuchte einige psychoneurotische Phänomene, die bisher wissenschaftlich nicht ausreichend geklärt wurden. Sein Interesse galt aus medizinischer Sicht vor allem dem Zwangsverhalten und der damals verbreiteten Hysterie, aber auch den alltäglichen, allen bekannten Erfahrungen von ungewolltem Vergessen, Versprechen, Vergreifen, die wir als Zufälle kennen. An allen diesen Erscheinungen entdeckte Freud eine Dimension des Unerklärlichen und Irrationalen, die dann zum Mittelpunkt seiner Forschung wurde. Es war die Dimension des Unbewussten. Dies war der Ausgangspunkt zur Entwicklung eines Verfahrens zur Therapie von Neurosen – die

analytische Methode - die sich aber bald darüber hinaus zu einem Instrumentarium der Kultur-, und Gesellschaftskritik entwickelte.⁵

Wenn man heute von der Psychoanalyse spricht meint man eine von Freud begründete Disziplin, in der man drei Ebenen unterscheidet. Die Wiener Psychoanalytische Vereinigung (die schon 1908 von Freud gegründet wurde) definiert die Psychoanalyse als:

- „1. Eine Methode zur Untersuchung unbewußter seelischer Vorgänge, welche sich in Reden, Handlungen, Träumen, Phantasien, Wahnvorstellungen usw. manifestieren. [...]
2. Eine psychotherapeutische Behandlungsmethode, die auf diese Untersuchung gegründet ist und die durch Deutung des Widerstandes, der Übertragung und der unbewußten Phantasie gekennzeichnet ist. ‚Die Arbeit, durch welche wir dem Kranken das verdrängte Seelische in ihm zum Bewußtsein bringen, haben wir Psychoanalyse genannt.‘ (Sigmund Freud, 1918).
3. Eine Gesamtheit psychologischer und psychopathologischer Theorien, durch die Gegebenheiten der psychoanalytischen Untersuchungsmethode und die Behandlung systematisiert werden.“⁶

Im Folgenden soll untersucht werden, welches Licht die Entdeckung des Unbewussten auf das Verständnis der inneren Beweggründe wirft. Dies wird in drei Schritten geschehen: Zuerst wird das von Sigmund Freud entworfene Bild des Menschen charakterisiert. Das Unbewusste und seine Rolle im psychischen Apparat sind zentrale Elemente des psychoanalytischen Modells der Seele. Besondere Aufmerksamkeit wollen wir den uns (meistens unbewusst) bewegenden Kräften schenken, die Freud „Triebe“ nennt. Weiters sollte nachgedacht werden, welche Konsequenzen die Berücksichtigung der psychoanalytischen Modelle für eine erfüllte menschliche Existenz haben können.

1.1. Psychoanalytisches Menschenbild

Bis zu Freuds bahnbrechender Entdeckung des Unbewussten wurde der Mensch philosophisch als Maschine begriffen. Die Wurzeln solcher Denkweise liegen in der Anthropologie René Descartes' (1596–1650). Er behauptet, dass man überhaupt kein sicheres Wissen vom Seienden haben kann. Sinneswahrnehmung und Gedächtnisleistung sind täuschend. Das einzige, was in diesem Zweifeln unumstößlich ist, ist die Gewissheit, dass ich bin: „Cogito, ergo sum/ debito, ergo sum.“ Descartes unterscheidet zwei Substanzen im Menschen: res cogitans – die denkende Substanz (Geist, Vernunft, Verstand); und res extensa – die ausgedehnte Substanz (unbeseelt, äußere Körperwelt, Bewegung). Die Seele (lat. als mens – nicht anima) identifiziert er mit der res cogitans – sie ist das Bewusstseinsprinzip. Alles andere ist res extensa und funktioniert nach den Gesetzen der Logik und Mathematik. So wird auch der Mensch als eine mechanistische Größe verstanden, in der zwei Substanzen parallel vorkommen: Bewusstsein als die denkende Seele und der Körper⁷ – nicht mehr als

⁵ Vgl. ELHARDT, Siegfried, Tiefenpsychologie. Eine Einführung, Stuttgart⁵, 1976, 9.

⁶ Wiener Psychoanalytische Vereinigung, Was ist Psychoanalyse?, URL: <http://wpv.at/was-ist-psychoanalyse> (Stand: 26.4.2012)

⁷ Der französische Materialismus mit Julien Offray de La Mettrie (in seinem Werk „L’homme machine“) versucht den kartesischen Dualismus monistisch zu überwinden: Der Mensch ist ein rein physisches Wesen,

Leib. Das Bewusstsein, auch als Selbstbewusstsein wird nun als Seele verstanden, nicht mehr als zum Wesen des Menschen gehörig, sondern als eine Eigenschaft am Menschen. John Locke beschreibt die Person, als „ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann. [...] Das geschieht lediglich durch das [Selbst-] Bewusstsein [...]“⁸ „Person, [...] ist der Name für dieses Selbst“⁹, das sich seiner selbst bewusst ist.¹⁰

Abgesehen von den philosophischen Überlegungen wurden auch in der Psychologie und Medizin die Seele und das Bewusstsein deckungsgleich. Freud selber bemerkte die nicht ausgesprochene, aber von vornherein fixierte Gleichstellung des Bewussten mit dem Seelischen, und erweist sie als nicht zweckmäßig. Denn diese Gleichstellung zerreißt die psychischen Kontinuitäten, führt zum psychophysischen Parallelismus, überschätzt auf unbegründete Weise die Rolle des Bewusstseins, verschließt ersatzlos die psychologische Forschung.¹¹ Freud entscheidet sich dagegen und erweitert das in seiner Zeit herrschende Bild des Menschen um die neue Dimension des Unbewussten. Für dessen Vorhandensein bringt er Beweise und versucht, seine Bedeutung und Funktionsweise im seelischen Geschehen zu erschließen.

1.1.1. Das Unbewusste

Die Existenz und Wirkungsweise des Unbewussten war schon vor der Zeit der Psychoanalyse bekannt. Bevor Freud seine Methode und Theorie entwickelte, beschäftigte er sich mit der Hypnose, die das Vorhandensein des Unbewussten sinnfällig demonstrierte¹². Es war aber seine Leistung, diese Entdeckung für die Behandlung der Patienten und für die psychoanalytische Theoriebildung brauchbar zu machen, was dann in Folge eine Veränderung des Menschenbildes mit sich brachte. Dies wiederum beeinflusste entscheidend einige Disziplinen, die mit dem Geistigen zu tun haben wie Psychologie, Psychotherapie, Psychiatrie und psychosomatische Medizin, weiter Philosophie und sogar Theologie und Seelsorge.

Eine erste Charakteristik des Unbewussten ist, dass es sich um Zustände des Seelenlebens handeln, die „uns nach ihren physischen Charakteren vollkommen unzugänglich [sind]; keine physiologische Vorstellung, kein chemischer Prozeß kann uns eine Ahnung von ihrem Wesen

eine komplexe Maschine, das Seelische ist ein komplizierter Körpervorgang, der nur eine graduelle Differenz aufweist.

⁸ LOCKE, John, An Essay Concerning Human Understanding (1960), II, 27, 9, The Pennsylvania State University 1999, URL: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke/humanund.pdf> (Stand: 26.4.2012).

⁹ Ebd. 27, 26.

¹⁰ Solches Personverständnis kann gravierende Folgen haben. Wenn Mensch und Person (als mit Bewusstsein ausgestattet) getrennt werden und die Person etwas am Menschen begriffen wird, haben nur Personen das Recht aufs Leben. Für andere Menschen (z. B. Behinderte, Kranke, Föten) gilt das Tötungsverbot nicht. Vgl. SINGER, Peter, Praktische Ethik, Stuttgart 1994.

¹¹ FREUD, Sigmund, Das Unbewusste (1915) in: FREUD, Sigmund, Gesammelte Werke (im weiteren Verlauf der Arbeit als GW abgekürzt) X, London, 1991, 266.

¹² Vgl. ebd. 267.

vermitteln.“¹³ Als Mediziner wusste Freud wohl, dass es zwischen dem psychischen und physischen Aspekt des Menschen eine Verbindung, eine Kommunikation gibt. In seiner Lehre von den Trieben postuliert er zum Beispiel ihren physischen Ursprung¹⁴. Es war aber zu seinen Lebzeiten unerforscht und bleibt auch bis heute ein Rätsel, wie genau die Kommunikation zwischen Psyche und Körper verläuft. So entschied sich Freud für den psychologischen Aspekt der Forschung. Er meinte,

„daß Vorstellungen, Gedanken, psychische Gebilde im allgemeinen überhaupt nicht in organischen Elementen des Nervensystems lokalisiert werden dürfen, sondern sozusagen zwischen ihnen, wo Widerstände und Bahnungen das ihnen entsprechende Korrelat bilden. Alles, was Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung werden kann, ist virtuell, wie das durch den Gang der Lichtstrahlen gegebene Bild im Fernrohr. Die Systeme aber, die selbst nichts Psychisches sind und nie unserer psychischen Wahrnehmung zugänglich werden, sind wir berechtigt anzunehmen gleich den Linsen des Fernrohrs, die das Bild entwerfen.“¹⁵

Die Annahme des Unbewussten geschah aufgrund der Beobachtung häufig vorkommender, unerklärlicher psychischer Akte, sowohl bei gesunden, wie auch bei kranken Menschen. Bei den Gesunden geht es vor allem um den Traum, dessen Deutung die „Via regia zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben [ist]“¹⁶ und die so genannten Fehlleistungen, bei Kranken sind es darüber hinaus die psychischen Symptome und Zwangserrscheinungen. Diese psychischen Vorgänge sind auf der Ebene des Bewusstseins nicht zu erklären, man kann sie aber wohl verstehen, wenn man die Existenz und Wirkung des Unbewussten annimmt. Diese Annahme betrachtete Freud als legitim und notwendig, weil es sich in seiner therapeutischen Arbeit als fruchtbar erwiesen hat. Wenn „[...] wir auf die Annahme des Unbewußten ein erfolgreiches Handeln aufbauen können durch welches wir den Ablauf der bewußten Vorgänge zweckdienlich beeinflussen, so haben wir in diesem Erfolg einen unanfechtbaren Beweis für die Existenz des Angenommenen gewonnen.“¹⁷ Freud schrieb dem Unbewussten in der Gesamtheit des Psychischen eine große Rolle zu, weil „das Bewußtsein in jedem Moment nur einen geringen Inhalt umfaßt, so daß der größte Teil dessen, was wir bewußte Kenntnis heißen, sich ohnedies über die längsten Zeiten im Zustande der Latenz, also in einem Zustande von psychischer Unbewußtheit, befinden muß.“¹⁸ Ja, 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.“¹⁹

Umgekehrt könnte man sagen: So wie wir uns in unserem Lebensraum durch die Sinne orientieren, können wir unser Inneres durch das Bewusstsein erkennen. Die unbewussten

¹³ Ebd. 266.

¹⁴ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale (1915), GW X, 210-232.

¹⁵ FREUD, Die Traumdeutung (1900), GW II/III, 615f.

¹⁶ Ebd. 613.

¹⁷ FREUD, Das Unbewusste, GW X, 266.

¹⁸ Ebd. 265.

¹⁹ FREUD, Die Traumdeutung GW II/III, 617f.

Zustände des Seelenlebens haben mit den bewussten Vorgängen eine enge Verbindung, stehen mit ihnen im innigsten Zusammenhang; „sie lassen sich mit einer gewissen Arbeitsleistung in sie umsetzen, durch sie ersetzen, und sie können mit all den Kategorien beschrieben werden, die wir auf die bewußten Seelenakte anwenden, als Vorstellungen, Strebungen, Entschliefungen u. dgl.“²⁰ Allerdings gibt es im Unbewussten „Vorgänge wie die verdrängten, die, wenn sie bewußt würden, sich von den übrigen bewußten aufs grellste abheben müßten.“²¹

Selbstverständlich ist unsere Erkenntnis fragmentarisch. Um mehr oder besser erkennen zu können, brauchen wir Instrumente. So können die Naturwissenschaften als Instrumente zur vollständigeren Welterkenntnis gefasst werden und die Psychoanalyse und die Humanwissenschaften als ein Instrument zur erweiterten Selbsterkenntnis. Später wird es sich zeigen, dass die vollere Selbsterkenntnis erst im Licht des Glaubens möglich ist. Jetzt geht es aber um die Sicht der Psychoanalyse.

Das Bewusstsein könnte man also als ein Instrument der inneren Wahrnehmung betrachten, analog den Sinnen, die uns bei der Wahrnehmung der Außenwelt unentbehrlich sind. Was ist aber der Inhalt solcher Wahrnehmung und wie geschieht sie? Freud geht von den Körperbedürfnissen aus, die innerliche Erregungen verursachen, die zu motorischen Aktivitäten führen. Diese Erregungen sind als „innere Veränderung“ oder als „Ausdruck der Gemütsbewegung“ spürbar. Die Erregung besteht so lange, bis eine Veränderung eintritt. Der hungrige Säugling schreit so lange bis er gestillt wird – durch fremde Hilfe wird sein Bedürfnis befriedigt. Die Wahrnehmung der Nahrung hinterlässt in seiner Erinnerung Spuren. Das Bild der Nahrung wird mit der Bedürfniserregung dauerhaft assoziiert. „Sobald dies Bedürfnis ein nächstesmal auftritt, wird sich, dank der hergestellten Verknüpfung, eine psychische Regung ergeben, welche das Erinnerungsbild jener Wahrnehmung wieder besetzen und die Wahrnehmung selbst wieder hervorrufen, also eigentlich die Situation der ersten Befriedigung wiederherstellen will. Eine solche Regung ist das, was wir einen Wunsch heißen; das Wiedererscheinen der Wahrnehmung ist die Wunscherfüllung“.²² Man kann also sagen, dass das Wünschen auf Phantasieren hinauslaufen kann. Diese konstante Kraft, die vom Organischen her stammt und einen nach Befriedigung drängenden Charakter besitzt, wird später Trieb genannt. Der Wunsch ist das, woran der Trieb wahrgenommen werden kann, sein unmittelbarer Ausdruck. Die kindlichen Wünsche bleiben im Unbewussten erhalten und wirksam.

Freud erachtete die Phase der Kindheit für die psychische Entwicklung als sehr wichtig, denn in dieser Phase ist das Realitätsprinzip noch nicht völlig greift, es sind also alle ursprünglichen, nach unmittelbarer Befriedigung strebenden Wünsche da. Dies nennt Freud Primärvorgang. Im Laufe des Lebens kommt es zur Herausbildung anderer psychischen

²⁰ FREUD, Triebe und Tribschicksale GW X, 226f.

²¹ Ebd., 271.

²² FREUD, Die Traumdeutung GW II/III, 570f.

Instanzen, die zwischen diesen Strebungen und der Realität vermitteln – der Sekundärvorgang. Im Unbewussten ist allerdings dieser Primärvorgang als dessen Funktionsweise erhalten.²³

Das Bewusste ist die sprichwörtliche Spitze des Eisbergs. Das Meiste (also all das, was nicht bewusstseinsfähig ist) befindet sich unter der Wasseroberfläche – im Unbewussten: Es beinhaltet Triebrepräsentanzen (also Wunschregungen), die den Kern des Unbewussten ausmachen und das Verdrängte. Dazu gehören unbewusste Vorstellungen, Gefühle, Empfindungen, Affekte, Phantasien, Wunschregungen, die Ausdruck der Triebe sind. Alles was im Verlauf des Lebens, besonders in der Kindheit bedeutsam war, hinterlässt im Unbewussten seine wirksamen Spuren.²⁴

Das Unbewusste ist nicht statisch zu verstehen, als eine Art Schublade, wo im Laufe des Lebens verschiedene Sachen deponiert werden und wo sie ruhig darauf warten, dass sie wieder geholt werden. Es ist ein lebendiger Bereich, in dem viele Prozesse vor sich gehen und von dort auf das gesamte psychische Leben Einfluss ausüben. Es ist ein im höchsten Grade dynamischer Ort. Seine Funktionsweise verläuft aber nicht so wie wir es in der Wirklichkeit gewohnt sind. Die unbewussten Vorgänge nehmen auf die äußere Realität keine Rücksicht. Sie werden durch die psychischen Charaktere ersetzt. Da gibt es keine Logik, die üblicherweise in der Realität herrscht. Es gibt keinen Widerspruch, keine Negation, keinen Zweifel, keine Zeit, sondern ein Miteinander von mehr oder weniger mit psychischer Energie besetzten Inhalten, deren Besetzung von einem auf den anderen abgegeben werden kann (Verschiebung). Andere wiederum können Besetzungen von einem oder mehreren anderen (Verdichtung) annehmen.²⁵

Die unbewussten Vorgänge funktionieren nach dem Lustprinzip, d.h. „ihr Schicksal hängt nur davon ab, wie stark sie sind, und ob sie die Anforderungen der Lust- Unlustregulierung erfüllen.“²⁶ Der Inhalt des Unbewussten wird von Wünschen bestimmt. Der Wunsch ist eine psychische Strömung, die von der Unlust ausgeht und auf Lust hinzielt. Nach Freud ist der Wunsch das einzige, was die Seele in Bewegung bringt.²⁷ Wir werden uns damit später genauer beschäftigen.

Das freudsche Bild der Seele umfasst allerdings mehr, als das Unbewusste. Es ist eines seiner nicht unwesentlichen Merkmale, das aber für seine Charakteristik nicht ausreichend ist²⁸, denn dazu gehören auch das Bewusstsein und das Vorbewusste. Dies ist das topographische Modell der Psyche. Danach entwickelte Freud noch ein zweites Strukturmodell, was eine Umwandlung und Erweiterung des ersten darstellte.

²³ Vgl. FREUD, Die Traumdeutung GW II/III, 607 – 611.

²⁴ Vgl. ebd., 275 – 284.

²⁵ Vgl. FREUD, Das Unbewusste GW X, 285f.

²⁶ Ebd. 286.

²⁷ Vgl. FREUD, Die Traumdeutung GW II/III, 604.

²⁸ Vgl. FREUD, Das Unbewusste GW X, 270.

1.1.2. Der psychische Apparat – topographisches Modell

Freud distanziert sich von der Vorstellung, dass die Seele ein anatomisches Präparat sei²⁹ und bleibt auf der Ebene des Psychischen. Er benutzt gewisse Bilder, um seine Ideen von den seelischen Vorgängen zu veranschaulichen und komplizierte Sachverhalte darzustellen. Man darf aber nicht vergessen, dass die Bilder eben nur Vorstellungen und Modelle sind, die auf etwas anderes verweisen und nicht wörtlich zu nehmen sind. Es ist eine Analogie. Wie schon erwähnt, beschäftigt er sich mit dem psychologischen Aspekt des inneren Lebens. Die verschiedenen seelischen Vorgänge vollziehen sich an unterschiedlichen Stellen, oder Orten (Topoi) der Seele. Das topographische Modell bezeichnet die Seele als „das Instrument, welches den Seelenleistungen dient [und stellt es sich vor] wie etwa ein zusammengesetztes Mikroskop, einen photographischen Apparat u. dgl.“³⁰ Daher kommt der Begriff „seelischer, oder psychischer Apparat“. Dieses Instrument ist aus verschiedenen Bauteilen, Systemen zusammengesetzt, durch die das Licht - Erregung in einer bestimmten Reihenfolge durchdringt. Es gibt eine Richtung, die der Apparat hat. An einem Ende befindet sich die Wahrnehmung und auf dem anderen die Motorik. So wie das Licht beim Fernrohr vom Objekt durch die Linsen zum Auge geht, verlaufen die psychischen Vorgänge vom Wahrnehmungs- zum Motorik Ende.³¹ Dabei gehen sie durch verschiedene Systeme – das Unbewusste – das Vorbewusste und das Bewusstsein. An der Schwelle von einem System zum anderen befindet sich eine Art Wächter oder Zensur, die die psychischen Vorgänge durchlässt oder stoppt. Ein psychischer Akt beginnt seinen Weg im Unbewussten und bewegt sich in Richtung Bewusstsein. Wenn er die Prüfung der Zensur besteht, geht er in das zweite System ein – das Vorbewusste. In diesem System ist er noch nicht voll bewusst, aber bewusstseinsfähig. Besteht er die Prüfung nicht, muss er in das erste System zurückkehren – wird verdrängt. Will ein psychischer Akt vom Vorbewussten ins Bewusstsein übergehen, muss er sich wieder analog der Zensur stellen und ihre Prüfung bestehen, um ins Bewusstsein zu gelangen.³²

Es werden also im Blick auf die Bewusstseinsfähigkeit drei Systeme/Stadien/Phasen unterschieden: Das Unbewusste – dessen Inhalte grundsätzlich bewusstseinsunfähig sind; das Vorbewusste – die Elemente, die sich darin befinden sind noch nicht voll im Bewusstsein, wohl aber bewusstseinsfähig, d. h. sie können Objekte des Bewusstseins werden. Sie sind im Moment nicht bewusst, können aber durch Konzentration, Aufmerksamkeit bewusst werden, also in das dritte System - Bewusstsein übergehen.

In seinen Vorlesungen zur Psychoanalyse präsentierte Freud eine räumliche Vorstellung von diesen Systemen. Die Seele wird mit einer Wohnung verglichen, wo das System des Unbewussten der große Vorraum ist, „wo sich die seelischen Regungen wie Einzelwesen

²⁹ Vgl. FREUD, Die Traumdeutung GW II/III, 541.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. ebd. 542.

³² Vgl. FREUD, Das Unbewusste, GW X, 271f, 291f.

tummeln.“³³ An diesen Raum ist ein Salon angeschlossen, in dem sich das Bewusstsein befindet. An der Schwelle gibt es einen Wächter, der die Regungen entweder zum Salon einlässt, oder sie von dort abweist (sie werden verdrängt). Die in den Vorraum zurückgewiesenen Regungen sind bewusstseinsunfähig, können also vom Bewusstsein, das sich ja in einem anderen Raum befindet nicht gesehen werden. Diejenigen Regungen, die es bis zum Salon geschafft haben können, müssen aber nicht vom Bewusstsein gesehen werden. Sie werden bewusst, wenn es ihnen gelingt, die Aufmerksamkeit des Bewusstseins auf sich zu lenken.³⁴ Dabei ist das Bewusstsein als eine Qualität des Psychischen anzusehen, das zu anderen Qualitäten hinzukommen oder wegbleiben mag. Es ist rein deskriptiv zu verstehen, im Bezug auf die unmittelbare und sichere Wahrnehmung.³⁵

Genau genommen ist die Abgrenzung Bewusstes – Vorbewusstes nicht scharf vollzogen. Das Vorbewusste ist einmal als ein Subsystem des Bewussten, ein anderes mal als ein selbstständiges System aufgefasst, das mehr mit dem Unbewussten zu tun zu haben scheint. „Der Inhalt des Systems Vbw [Vorbewusstes] (oder Bw [Bewusstes]) entstammt zu einem Teile dem Triebleben (durch Vermittlung des Ubw [Unbewussten]), zum anderen Teile der Wahrnehmung.“³⁶ Wichtig ist dabei das Kriterium der Bewusstseinsfähigkeit. Diejenigen psychischen Akte, die unbewusst sind, können nicht direkt ins Bewusstsein vordrängen. Wenn sie durch die Zensur durchgelassen werden, gehen sie den Weg ins Vorbewusste. Die Inhalte des Systems Vorbewusstsein können dagegen unter Umständen bewusst werden, und von da an einen Ausdruck in der Motorik haben. Der Zutritt von einer Phase in eine andere wird vom Wächter/Zensur überwacht. Wird der Übergang vom unbewussten ins bewusste Stadium verweigert, bleiben dessen Inhalte im Unbewussten. Eine zensurierende Macht schließt die Strebungen, die ihr missfallen vom Bewusstwerden und von ihrem Einfluss auf das Handeln aus. Dieser Prozess nennt die Freudsche Theorie Verdrängung. Entsprechend kennt man in der psychoanalytischen Behandlung einen Widerstand (*resistance*), der durch den Versuch des Bewusstmachens der unbewussten Inhalte hervorgerufen wird. Die verdrängten Strebungen bleiben im Unbewussten und bilden wesentlichen Anteil dieses Systems. Dass sie verdrängt wurden, bedeutet nicht, dass sie außer Gefecht gesetzt wurden. Sie üben weiterhin Einfluss auf das Seelenleben aus, in Form von Ersatzbefriedigungen, die als neurotische Symptome erkannt werden.³⁷

Von dem beschriebenen Verlauf, die die seelischen Strebungen im Weg zum Bewusstsein hinterlegen, gibt es einige Ausnahmen: Traum, Witz, Fehlleistungen, und Symptome. Im Traum können die verdrängten Inhalte durch die im Schlaf gelockerte Zensur leichter zum Bewusstsein gelangen. Beim Witz wird ein vorbereiteter Gedanke für einen Moment der unbewussten Bearbeitung überlassen, und deren Ergebnis bewusst wahrgenommen. Freud

³³ FREUD, XIX. Vorlesung: Widerstand und Verdrängung (1917). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI, 305

³⁴ Vgl. Ebd. 305f.

³⁵ Vgl. FREUD, Das Ich und das Es (1923), GW XIII, 239.

³⁶ FREUD, Das Unbewusste, GW X, 293.

³⁷ Vgl. FREUD, Psycho – Analysis (1926), GW XIV, 303.

beobachtete ähnliche Prozesse bei der „Witztechnik“ wie beim Traum, z. B. Verdichtung und Verschiebung.³⁸ Die Fehlleistungen sind solche Phänomene, wie Versprechen, Verlesen, Verschreiben, Vergreifen und andere Zufallshandlungen, die wir aus unserem täglichen Leben kennen, sie aber als absichtslos - zufällig und aus Unaufmerksamkeit geschehen, erklären. Diese Fehlleistungen „erweisen sich, wenn man das Verfahren der psycho-analytischen Untersuchung auf sie anwendet, als wohlmotiviert und durch dem Bewußtsein unbekannte Motive determiniert.“³⁹ Diese Phänomene sind auf unvollkommen unterdrücktes psychisches Material rückführbar, das vom Bewusstsein abgedrängt, doch nicht jeder Fähigkeit, sich zu äußern, beraubt worden ist.⁴⁰ Die Symptome sind Abkömmlinge des Unbewussten, die die Zensur durchbrechen.⁴¹ Sie sind heftige Wünsche, die stark genug sind, um trotz Zensur ins Bewusstsein vorzudrängen. Allerdings werden sie von der Zensur so entstellt, dass eine Identifizierung des Wunsches auf direktem Weg nicht möglich ist. Dem Betroffenen fällt es gar nicht auf, dass eine symptomatische Handlung (z. B. Waschzwang) Ausdruck eines oder mehrerer Wünsche, oder Ersatzbefriedigung sein kann.⁴² „Ihr Hauptschaden liegt in dem seelischen Aufwand, den sie selbst kosten, und in dem weiteren, der durch ihre Bekämpfung notwendig wird. Diese beiden Kosten können bei ausgiebiger Symptombildung eine außerordentliche Verarmung der Person an verfügbarer seelischer Energie und somit eine Lähmung derselben für alle wichtigen Lebensaufgaben zur Folge haben.“⁴³

Neben der einen Verlaufsrichtung der seelischen Tätigkeit von den Trieben, durchs Unbewusste zum Bewusstsein, kannte Freud noch einen zweiten – entgegengesetzten Weg von den äußeren Anregungen, durch das System des Bewussten und Vorbewussten bis zum Unbewussten.⁴⁴

„An den Wurzeln der Triebtätigkeit kommunizieren die Systeme aufs ausgiebigste miteinander. Ein Anteil der hier erregten Vorgänge geht durch das *Ubw* wie durch eine Vorbereitungsstufe durch und erreicht die höchste psychische Ausbildung im *Bw*, ein anderer wird als *Ubw* zurückgehalten. Das *Ubw* wird aber auch von den aus der äußeren Wahrnehmung stammenden Erlebnissen getroffen. Alle Wege von der Wahrnehmung zum *Ubw* bleiben in der Norm frei; erst die vom *Ubw* weiter führenden Wege unterliegen der Sperrung durch die Verdrängung. Es ist sehr bemerkenswert, daß das *Ubw* eines Menschen mit Umgehung des *Bw* auf das *Ubw* eines anderen reagieren kann.“⁴⁵

Die Lehre vom psychischen Apparat als zusammengesetztem Instrument entwickelte sich vom ersten einfacheren Modell (Unbewusstes – Vorbewusstes – Bewusstsein) zu einem komplexeren – Strukturmodell. Nach Freuds zweitem Konzept „gliedert sich der seelische

³⁸ Vgl. FREUD, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (1905), GW VI, 189.

³⁹ FREUD, Zur Psychopathologie des Alltagslebens (1901), GW IV, 267.

⁴⁰ Vgl. ebd. 310.

⁴¹ Vgl. FREUD, Das Unbewusste, GW X, 291f.

⁴² Vgl. FREUD, XXIII Vorlesung: Die Wege der Symptombildung (1917). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI, 372-375.

⁴³ Ebd. 372.

⁴⁴ Vgl. FREUD, Das Unbewusste, GW X, 302f.

⁴⁵ FREUD, ebd. 293.

Apparat in ein “Es”, das der Träger der Triebregungen ist, in ein “Ich”, das den oberflächlichsten durch den Einfluss der Außenwelt modifizierten 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.“⁴⁶ Trotzdem verzichtet Freud nicht auf die bewusst – unbewusst – Bezeichnungen. Sie beziehen sich jetzt aber auf die Qualitäten der seelischen Vorgänge als die Stellen des psychischen Apparats. – „[Die Psychoanalyse] muß das Bewußtsein als eine Qualität des Psychischen ansehen, die zu anderen Qualitäten hinzukommen oder wegbleiben mag.“⁴⁷ Damit die Dynamik des seelischen Geschehens besser zur Ausdruck kommt, bestimmt Freud die Teile des seelischen Apparats - jetzt psychische Instanzen, Bezirke, Provinzen, oder Regionen genannt – neu als Es, Ich und Über-Ich. Alle drei Elemente sind miteinander verbunden, sind aber als Seiten eines psychischen Konflikts als gegenüberstehend zu begreifen. Sie sind nicht deckungsgleich mit den Systemen Ubw., Vbw., Bw., vielmehr kann ein Teil jeder der neu bestimmten Instanzen die Qualität des Unbewussten haben. Im Folgenden sollen die drei Instanzen in ihrer Interaktion charakterisiert werden.

1.1.3. Der psychische Apparat – Strukturmodell

Das Es

Der Aufbau des psychischen Apparats beginnt von unten her. Der Akzent wird zunächst auf das Es gelegt. In seinem Werk „Das Ich und das Es“ (1923) identifiziert Freud sogar das Individuum mit dem psychischen Es, das unerkannt und unbewusst ist. Obwohl das Es ein dunkler und unzugänglicher Teil der Persönlichkeit ist lässt sich darüber etwas aussagen. Das Wissen über diesen Bereich wurde aus der Analyse der Traumarbeit und der neurotischen Symptombildung gewonnen und wird vor allem auf negative Weise vermittelt. Das heißt, man macht die Aussagen im Bezug auf etwas anderes, worüber man mehr weiß. Es lässt sich also aussagen, wie das Betreffende nicht ist, oder wie es im Gegensatz zum anderen ist. Dieser Gegensatz ist in freudschen Erörterungen das Ich, als diejenige Instanz, die auf der Oberfläche des Es sitzt. Das Ich ist vom Es nicht scharf getrennt, sondern fließt nach unten hin mit ihm zusammen. Die beiden Instanzen kommunizieren miteinander.⁴⁸

Möchte man sich die Persönlichkeitsstruktur als eine Pflanze vorstellen, so wäre das Es mit den Wurzeln zu vergleichen, die sich im Boden befinden. So wie sich die Wurzeln mit Erdreich unmittelbar berühren und von da die Nährstoffe empfangen, ist das Es gegen das Somatische offen. Die botanische Analogie reicht aber nicht weiter, denn die Pflanze hat eine Wachstumstendenz, eine Entwicklungsrichtung, oder auch Ordnung die sie zum Wachsen und Gedeihen – zum Früchte bringen – antreibt. Das Es ist dagegen chaotisch. Hier gibt es keine Organisation oder einen Gesamtwillen, sondern nur brodelnde Erregungen. Die

⁴⁶ FREUD, Psycho-Analysis (1926), GW XIV, 302.

⁴⁷ FREUD, Das Ich und das Es (1923), GW XIII, 239.

⁴⁸ Vgl. FREUD, ebd. 251; XXXI Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit (1933). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV, 81.

Triebbedürfnisse werden vom Körper aufgenommen und finden im Es ihren psychischen Ausdruck. Das Es ist von den Trieben her, die nach Befriedigung streben mit Energie erfüllt und funktioniert nach dem Lustprinzip. „Sein Inhalt ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe, [...]“⁴⁹ Außerdem gehört das Verdrängte zu den Inhalten des Es – also gleich wie im System Ubw. des ersten Models. Sie funktionieren nach den gleichen Prinzipien und unterscheiden sich nur dadurch, wie sie ins Es gekommen sind: ob sie als Triebe vom Somatischen her stammen, oder von anderen Instanzen her kommen. Die Logischen Gesetze, vor allem die Widerspruchsfreiheit, gelten hier nicht. Im Es gibt es keine Wertungen, kein Gut und Böse, keine Moral. Die Energie befindet sich hier in einem anderen Zustand als in anderen Instanzen und besitzt noch keine Qualität. Da gibt es nur bewegliche Triebesetzungen, die nach Abfuhr verlangen. Gegensätzliche Regungen bestehen nebeneinander, ohne einander aufzuheben oder sich voneinander zu trennen abzuziehen. Die charakteristischen Vorgänge im Es, die dem gemeinsamen Drang nach Abfuhr entstammen sind Verschiebungen, Verdichtungen und Kompromissbildungen.⁵⁰ Im Es gibt es keine Zeit. Das heißt die seelischen Vorgänge verändern sich im Lauf der Zeit nicht. Sie werden von selbst nicht älter und wirkungsloser, sondern beeinflussen sich immer wieder aufs Neue, unter sich und auch mit anderen psychischen Instanzen. „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. Als Vergangenheit erkannt, entwertet und ihrer Energiebesetzung beraubt können sie erst werden, wenn sie durch die analytische Arbeit bewußt geworden sind, und darauf beruht nicht zum kleinsten Teil die therapeutische Wirkung der analytischen Behandlung.“⁵¹

Das Postulat der Zeitlosigkeit der Vorgänge im Es, macht uns darauf aufmerksam, dass es etwas in uns gibt, was auf uns von Innen her ständig einwirkt, uns bewegt, oder mindestens beeinflusst. Es gibt immer seelische Vorgänge, die uns auf unbewusste Weise antreiben. Das, wie wir im Laufe unserer Entwicklung (geworden) sind, bestimmt unser Leben in jedem Moment. Das, was da im unbewussten Es passiert, hat einen Anfang, der mit dem Anfang unseres Lebens gleich kommt und im Laufe unserer Entwicklung herausgebildet wird. Die Regungen gelangen dorthin einerseits vom Somatischen her, andererseits durch Verdrängung aus anderen Instanzen. Das Es hat zu „brodeln“ angefangen und seine Energie wirkt sich ständig auf uns aus. Freud weist hier auf die Tatsache hin, dass wir in jedem Moment von den inneren Regungen her motiviert, getrieben, ja determiniert sind. Allerdings sind wir diesen Abläufen nicht wehrlos ausgeliefert, denn es gibt Wege, wie eine Veränderung möglich ist. Es gibt Möglichkeiten, wie die an sich nicht moralisch zu bewertenden Energien des Es für uns nützlich gemacht werden können. Damit werden wir uns noch später beschäftigen. Jetzt geht

⁴⁹ FREUD, Abriss der Psychoanalyse (1938), GW XVII, 67f.

⁵⁰ Vgl. FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 251-255; XXXI Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, GW XV, 80f; Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1937), GW XVI, 203; Abriss der Psychoanalyse GW XVII, 67.

⁵¹ FREUD, Abriss der Psychoanalyse GW XVII, 80.

es darum, festzuhalten, dass unser Leben durch die Prozesse, die an dem als Es bestimmten Ort vor sich gehen, ständig beeinflusst wird.

Das Ich.

Als das Ich, die nächste Instanz des seelischen Apparats definiert Freud „die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person. 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 [...]“. ⁵²

Das Wort „Organisation“ ist ein adverbiales Substantiv. Es bezeichnet eine Tätigkeit, eine Funktion des Ichs. Das Ich wird also von dem aus bestimmt, was es im „seelischen Apparat“ zu tun hat, nämlich Organisieren. Seine wesentliche Aufgabe ist es die psychischen Prozesse zu kontrollieren, zu koordinieren und zu integrieren. Das Ich vermittelt zwischen seelischen Strebungen, die aus unterschiedlichen Richtungen kommen: von der Außenwelt, dem Es und dem Über-Ich. Im Gegensatz zum zeitlosen Es stellt das Ich die zeitliche Anordnung der psychischen Prozesse. Sie werden von ihm der Realitätsprüfung unterzogen, denn das Wahrnehmungssystem ermöglicht ihm Kontakt mit der Welt außerhalb der Person. Es ist diejenige Instanz, die denkt und die Erfahrungen von Außen sammelt. Gegenüber der äußeren Wirklichkeit gibt es innere Vorgänge, die miteinander im Konflikt stehen. Von verschiedenen Seiten her wird auf das Ich Druck ausgeübt, der es zum Handeln herausfordert, entweder im Sinne von der Einwilligung - die von Innen kommenden Erregungen werden in Motorik umgesetzt, oder als Kontrolle und Abwehr – in Form von Verdrängungen. Das Ich muss sich im ständigen Konflikt der verschiedenen Kräfte zurechtfinden und in dieser schwierigen und gefährdeten Situation die Organisation der Persönlichkeit aufrechterhalten:

„Das arme Ich [...] dient drei gestrengen Herren, ist bemüht, deren Ansprüche und Forderungen in Einklang miteinander zu bringen. Diese Ansprüche gehen immer auseinander [...]. Die drei Zwingherren sind die Außenwelt, das Über-Ich und das Es. [...] Durch seine Herkunft aus den Erfahrungen des Wahrnehmungssystems ist es dazu bestimmt, die Anforderungen der Außenwelt zu vertreten, aber es will auch der getreue Diener des Es sein, im Einvernehmen mit ihm bleiben, sich ihm als Objekt empfehlen, seine Libido auf sich ziehen. [...] Andererseits wird es auf Schritt und Tritt von dem gestrengen Über-Ich beobachtet, das ihm bestimmte Normen seines Verhaltens vorhält, ohne Rücksicht auf die Schwierigkeiten von Seiten des Es und der Außenwelt zu nehmen, und es im Falle der Nichteinhaltung mit den Spannungsgefühlen der Minderwertigkeit und des Schuldbewusstseins bestraft. 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“ ⁵³

Vom ersten Eindruck, dass das Ich eine souveräne, unabhängige und autonome Provinz in der Landschaft der Seele ist bleibt es nicht viel übrig, wenn man seine Abhängigkeiten bedenkt.

⁵² FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1937), GW XVI, 203.

⁵³ FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 84f.

Tatsächlich kann man an den freudschen Beschreibungen des Ichs verschiedene Betonungen entdecken. Einerseits ist es Sitz des Bewusstseins, Vernunft, Besonnenheit, Realitätsprinzip anstelle des Lustprinzips, Wahrnehmung, die die Rolle des Triebs übernimmt.⁵⁴ Unter dem Einfluss der Außenwelt entwickelt sich das Ich von der Triebwahrnehmung zur Triebbeherrschung, vom Triebgehorsam zur Triebhemmung, nicht zuletzt mit dem starken Anteil des Über-Ichs an diesem Prozess, das für eine Reaktionsbildung gegen die Triebvorgänge des Es verantwortlich ist.⁵⁵ Ja, Freud vergleicht das Ich in seiner Herrschaftsfunktion über die Motorik zum Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes (des Es) zügeln soll.⁵⁶ Andererseits ist das Ich schwach und in vielerlei Hinsicht abhängig. In erster Linie ist das Ich vom Es abhängig: „Es ist nicht nur der Helfer des Es, auch sein unterwürfiger Knecht, der um die Liebe seines Herrn wirbt. Es sucht, wo möglich, im Einvernehmen mit dem Es zu bleiben, [...] In seiner Mittelstellung zwischen Es und Realität unterliegt es nur zu oft der Versuchung, liebedienerisch, opportunistisch und lügnerisch zu werden, [...]“⁵⁷ Freud bezeichnet sogar das Ich als „nur ein Stück vom Es, ein durch die Nähe der gefährdenden Außenwelt zweckmäßig verändertes Stück“⁵⁸, das seine Energien vom Es entlehnt. Gegen die Forderungen des Es richtet sich der Drang, der vom Über-Ich kommt. Dem nicht nachzugeben bedeutet bestraft zu werden. Das Ich muss in dieser Spannung funktionieren „und wir verstehen, warum wir so oft den Ausruf nicht unterdrücken können: Das Leben ist nicht leicht! Wenn das Ich seine Schwäche einbekennen muß, bricht es in Angst aus, Realangst vor der Außenwelt, Gewissensangst vor dem Über-Ich, neurotische Angst vor der Stärke der Leidenschaften im Es.“⁵⁹ Diese Ängste abzuwehren, ist eine der Hauptaufgaben des Ichs.

Das Ich hat im psychischen Apparat die synthetische Funktion inne – die Harmonie zwischen den Systemen und der Realität herzustellen und aufrecht zu erhalten: „Während das Ich wesentlich Repräsentant der Außenwelt, der Realität ist, tritt ihm das Über-Ich als Anwalt der Innenwelt, des Es, gegenüber. Konflikte zwischen Ich und Ideal werden, darauf sind wir nun vorbereitet, in letzter Linie den Gegensatz von Real und Psychisch, Außenwelt und Innenwelt, widerspiegeln.“⁶⁰ Es durfte deutlich geworden sein, dass es keine leichte Aufgabe ist, und dass es in solchem System leicht zu Störungen kommen kann. Deswegen hat sich die Psychoanalyse zum Ziel gemacht „das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu

⁵⁴ Vgl. FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 252f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 286

⁵⁶ Vgl. ebd. 253. Ein Vergleich zu der platonischen Seelenlehre drängt sich auf. Schon bei ihm wurde die Seele als ein Gespann mit zwei Pferden dargestellt. Die Vernunft als Wagenlenker hat die zwei Pferde zu lenken einen guten, edlen, himmlischen Ross – das Gemüt und einen schlechten, wilden, irdischen – Das Begehren. Die Vernunft hat das schlechte Pferd zu bändigen, damit jeder Seelenteil die ihm zukommende Funktion in rechter Weise erfüllt, vgl. PLATO, Phaidros, 246a–247c, 253c–254e.

⁵⁷ FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 287.

⁵⁸ Vgl. FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 83

⁵⁹ Ebd. 85.

⁶⁰ FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 264.

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“⁶¹

Ein weiteres Charakteristikum des Ichs, dem die Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte ist seine Fähigkeit zur inneren Wahrnehmung. Es wurde gesagt, dass das Ich diejenige Provinz der Persönlichkeit ist, die Zugang zum Wahrnehmungssystem hat und mit der Außenwelt kommuniziert. Diese Gegebenheit ist leicht nachvollziehbar, denn sie ist unsere offenkundige, alltägliche Erfahrung. Dass wir uns mit der äußeren Realität auseinandersetzen müssen, die für unser Leben eine Bedeutung hat und uns ständig herausfordert ist ebenso klar. Das Ich in seiner Vermittlerfunktion ist aber auch von Innen her herausgefordert. Es leuchtet ein, dass auch da eine Wahrnehmung stattfinden muss, damit das Ich auf die Vorgänge, die aus dem Inneren der Persönlichkeit – dem Es und dem Über-Ich reagieren kann. Die inneren und äußeren Wahrnehmungen des Ichs beschreibt Freud in der Analogie zu den Empfindungen des Körpers. Vor allem von der Körperoberfläche gehen gleichzeitig innere und äußere Wahrnehmungen. Durch das Tasten empfinden wir die Welt von Außen her, wir haben aber gleichzeitig ein inneres Erlebnis von diesem Kontakt, eine Vorstellung von unserem Körper. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Schmerzempfindung. Es kann von Außen verursacht werden, verhält sich aber auch als innere Wahrnehmung. Zur Erkenntnis innerer Organe gelangen wir manchmal nur durch Schmerz.⁶² So ist auch das Ich diejenige Instanz, deren Kern das Wahrnehmungssystem ist.⁶³ Was aber ist der Inhalt der inneren Wahrnehmungen des Ichs und wie kommt es dazu, dass wir dadurch bewegt werden?

„Die innere Wahrnehmung ergibt Empfindungen von Vorgängen aus den verschiedensten, gewiß auch tiefsten Schichten des seelischen Apparates. Sie sind schlecht gekannt, als ihr bestes Muster können noch die der Lust-Unlustreihe gelten. Sie sind ursprünglicher, elementarer als die von außen stammenden, können noch in Zuständen getrübtten Bewußtseins zustande kommen. [...] Diese Empfindungen sind multilokulär wie die äußeren Wahrnehmungen, können gleichzeitig von verschiedenen Stellen kommen und dabei verschiedene, auch entgegengesetzte Qualitäten haben. Die Empfindungen mit Lustcharakter haben nichts Drängendes an sich, dagegen im höchsten Grad die Unlustempfindungen. Diese drängen auf Veränderung, auf Abfuhr [...].“⁶⁴

Freud nimmt an, dass es in verschiedenen tieferen Schichten unserer Persönlichkeit Kräfte gibt, die nach Erfüllung streben. Damit diese wahrgenommen werden, müssen sie, ähnlich wie die Empfindungen von der Außenwelt in das Wahrnehmungssystem gelangen. Das was uns bewusst wird sind die Empfindungen von Lust oder Unlust. Wenn diese Kräfte in ihrem Drang nicht gehemmt werden, kann es sogar sein, dass wir von ihnen nichts wissen. Denn der Abfuhr bereitet Lust und führt zur Erniedrigung der Energiebesetzung. Umgekehrt verhält es sich mit der Unlust. Wenn die inneren Regungen in ihrem Abfuhrdrang durch das Ich aufgehalten werden merken wir es sofort, denn wir empfinden Unlust, die mit hoher Energie

⁶¹ FREUD, Abriss der Psychoanalyse GW XVII, 86.

⁶² Vgl. FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 253f.

⁶³ Vgl. ebd. 251.

⁶⁴ Ebd. 249.

besetzt ist. Die Empfindungen und Gefühle können also nur dann bewusst werden, wenn Sie in das Wahrnehmungssystem gelangen. So kann man mit Freud von entweder bewussten oder unbewussten Empfindungen sprechen.⁶⁵

Möchte man für das Ich eine Entsprechung im topographischen Modell finden, kommt man zum interessanten Ergebnis, dass die Inhalte des Ichs in allen drei Systemen präsent sind. Erstens ist das Ich Träger des Bewusstseins. Durch das Wahrnehmungssystem ist es im Kontakt mit der Außenwelt, aber auch mit den inneren Strebungen, die zum Teil empfunden werden können. Wenn das Ich mit Bewusstsein in Verbindung gebracht wird, handelt es sich vor allem um das so genannte Körper-Ich, das die Oberfläche des Seelischen Apparats darstellt.⁶⁶ Zweitens errichtet das Ich auch eine „Arbeit“ zwischen den Systemen des Unbewussten und Vorbewussten. Der unbewusste Vorgang im Es wird aufs Niveau des Vorbewussten gehoben und dem Ich einverleibt. Andere Teile des Vorbewussten werden vom Ich in Es zurückversetzt. Sie gehen also den umgekehrten Weg. Noch andere Elemente des Ichs werden durch die Abwehrmechanismen ins Es – das eigentliche Unbewusste verschoben.⁶⁷ Drittens gibt es im Es Elemente die bleibend unbewusst sind. Das Ich funktioniert auch ohne Bewusstsein – so z. B. im Schlaf. Es ist die Erfahrung bekannt, dass wir eine Lösung für ein schwieriges Problem nach dem Aufwachen wissen. Das Denken und intellektuelle Arbeit kann also vor sich gehen ohne, dass wir es dessen bewusst sind. Es gibt aber auch andere Formen der unbewussten Ich-Prozesse. Freud beruft sich auf die Erfahrung der Analyse in der er mit Personen zu tun hatte, bei denen er beobachten konnte, dass die Selbstkritik und das Gewissen unbewusst waren und so ihre Wirkung äußerten. Bei manchen seiner neurotischen Patienten ist er auf ein unbewusstes Schuldgefühl gestoßen, das sich dann als höchstes Heilungshindernis erwiesen hat. So kommt er zur Einsicht, dass nicht nur das Tiefste, sondern auch das Höchste am Ich unbewusst sein kann.⁶⁸ Diese höchste Stufe im Ich, eine Differenzierung innerhalb des Ichs wird als Ich-Ideal, Über-Ich, oder Gewissen bezeichnet und bildet die dritte Instanz des Psychischen Apparats. Das Ich muss in seiner korrekten Handlungsweise zwischen den von drei Stellen kommenden Anforderungen vermitteln und diese miteinander versöhnen – Es, Über-Ich und Realität.

Das Über-Ich

Das Über Ich ist neben der Realität und dem Es die dritte Macht, dem sich das Ich stellen muss. „Das Über-Ich ist für uns die Vertretung aller moralischen Beschränkungen, der Anwalt des Strebens nach Vervollkommenheit, kurz das, was uns von dem sogenannten Höheren im Menschenleben psychologisch greifbar geworden ist.“⁶⁹ Diese Instanz "setzt die Funktionen fort, die jene Personen der Aussenwelt [Eltern, Erzieher, etc.] ausgeübt hatten, sie beobachtet das Ich, gibt ihm Befehle, richtet es und droht ihm mit Strafen, ganz wie die Eltern, deren

⁶⁵ Vgl. ebd. 250.

⁶⁶ Vgl. ebd. 254f.

⁶⁷ Vgl. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, GW XVI, 203.

⁶⁸ Vgl. FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 255.

⁶⁹ FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 73.

Stelle es eingenommen hat. Wir [...] empfinden sie in ihren richterlichen Funktionen als unser Gewissen.“⁷⁰

Die theoretischen Überlegungen Freuds mögen vielerorts trocken wirken und mit der von uns gelebten Wirklichkeit wenig zu tun haben, hat er doch seine Lehre anhand der Fälle von seinen Patienten entwickelt, die zum Teil schwer gestört waren. Die Kraft, die in dieser Theorie liegt, verdankt sich aber dem Faktum, dass sie für jeden Menschen passt. Ist doch die Linie, die zwischen dem so genannten Normalen und Pathologischen gezogen ist sehr schmal. Der Unterschied liegt eher im mehr oder weniger, als in der Qualität. Bevor wir uns der Entstehung und Funktionen des Über-Ichs zuwenden, versuchen wir nachzuspüren, welches innere Erlebnis Freud dazu bewogen hat, seine Überlegungen dazu anzustellen um zu sehen, wie lebensnahe die psychoanalytische Theorie ist, trotz all ihrer Kompliziertheit.

„Ich verspüre die Neigung, etwas zu tun, wovon ich mir Lust verspreche, aber ich unterlasse es mit der Begründung: mein Gewissen erlaubt es nicht. Oder ich habe mich von der übergroßen Lusterwartung bewegen lassen, etwas zu tun, wogegen die Stimme des Gewissens Einspruch erhob, und nach der Tat straft mich mein Gewissen mit peinlichen Vorwürfen, läßt mich die Reue ob der Tat empfinden. Ich könnte einfach sagen, die besondere Instanz, die ich im Ich zu unterscheiden beginne, ist das Gewissen, aber es ist vorsichtiger, diese Instanz selbständig zu halten und anzunehmen, das Gewissen sei eine ihrer Funktionen, und die Selbstbeobachtung, die als Voraussetzung für die richterliche Tätigkeit des Gewissens unentbehrlich ist, sei eine andere. Und da es zur Anerkennung einer gesonderten Existenz gehört, daß man dem Ding einen eigenen Namen gibt, will ich diese Instanz im Ich von nun an als das “Über-Ich” bezeichnen.“⁷¹

Die Entwicklung der psychischen Instanzen im Laufe menschlichen Lebens lässt sich nach Freud ungefähr datieren. Zu der Entstehung des Über-Ichs kommt es im Alter um die 5 Jahre. Es ist eine relativ späte Entwicklung im Vergleich zu Es und Ich, nimmt man an, dass der Mensch schon bei der Geburt mit Es ausgestattet ist, und das Ich als ein besonderer Teil des Es, sich schon bald durch Kontakt mit der Außenwelt herauszubilden beginnt. Im Ausgang der langen Kleinkindperiode sondert sich dann im Ich das Über-Ich ab.⁷² Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die ganze Freudsche Entwicklungslehre zu referieren. Deshalb beschränken wir uns hier auf eine vereinfachte Heraushebung der wichtigsten, für die Entstehung des Über-Ichs maßgebenden Prozesse, der Identifizierung und den Ödipuskomplex. Als kleine Kinder leben wir in der Abhängigkeit von unserer Eltern. Das ist eine biologische Tatsache, dass ein Kind alleine nicht überlebensfähig ist. Es ist hilflos und von seinen Eltern im höchsten Grad abhängig, sie müssen für es sorgen. An ihnen liegt die Ernährung des Säuglings, aber auch antwortende Aufmerksamkeit und Stimulierung des Kindes.

Jeder Mensch wird nach Freud mit Trieben geboren. Diese Triebe, und besonders der Sexualtrieb, entwickeln sich im Laufe des ganzen Lebens. Im Hinblick darauf lassen sich

⁷⁰ Ebd. 136.

⁷¹ Ebd. 65f.

⁷² Vgl. FREUD, ebd. 67-69.

bestimmte Stufen, oder Phasen der Sexualentwicklung ausmachen (z. B. orale Phase, genitale Phase, Pubertät, etc.), bei denen auch eine Herausbildung der Instanzen des psychischen Apparats geschieht. Diese Entwicklung verläuft besonders intensiv in den ersten Lebensjahren: Nach der Geburt entwickelt das Kind zu der Mutter eine Objektbeziehung. Das heißt, die vom Es ausgehenden Triebe, die als Bedürfnisse erlebt werden, möchten befriedigt werden und richten sich auf einen Objekt, von dem sie diese Befriedigung erwarten. Man spricht von der Objektbesetzung. Die erste Objektbesetzung ist die Mutter. Das Kind (wegen der Einfachheit der Darstellung nehmen wir einen Knaben, bei Mädchen verläuft es ähnlich, allerdings weniger dramatisch) regt sexuelle Bedürfnisse der Mutter gegenüber und identifiziert sich mit dem Vater. Später wird der Vater als ein Hindernis für die Befriedigung dieser Bedürfnisse wahrgenommen, denn die Mutter gehört ihm und nicht alleine dem Knaben. Aus dieser Konfliktsituation entsteht der Ödipuskomplex. Die positive Identifizierung des Jungen mit dem Vater wendet sich jetzt ins Negative. Es entsteht Hass und der Wunsch nach der Beseitigung des Rivalen, des Vaters, um seine Stelle anzunehmen. Diese Situation ist sehr ambivalent und reich an psychischen Konflikten: von der einen Seite gibt es den starken Drang zum Objekt – der Mutter, von der andern den Hass gegenüber dem Vater, der aber gleichzeitig von der Angst begleitet wird, vom stärkeren Vater besiegt zu werden – der Kastrationsangst. An dieser Angst zertrümmert der Ödipuskomplex und endet mit dem Aufgeben der Objektbesetzung der Mutter. Als dessen Produkt sieht Freud eine zweifache Identifizierung: mit dem Vater und mit der Mutter. Die Elternfiguren werden so zu sagen in sich aufgenommen und sind als Über-Ich ein Teil des Ichs geworden, der den anderen Inhalten entgegentritt.⁷³

Das Über-Ich ist die psychische Repräsentanz der Elternbeziehung, das heißt der Einfluss, den die Eltern auf das Kind ausgeübt haben wird von innen her fortgesetzt. Die menschliche Entwicklung geht von der anfänglicher Abhängigkeit in Richtung immer größerer Selbstständigkeit. Irgendwann sind wir groß genug um unser eigenes Leben zu führen. In den meisten Fällen lösen wir uns von unseren Eltern und entscheiden für uns selbst. Wir bilden uns eine eigene Meinung, und machen ein Projekt aus unserem Leben. Wir ziehen aus dem Elternhaus aus, gründen eine eigene Familie. Doch diese Ablösung, auch wenn sie schon räumlich längst vollzogen ist, geschieht innerlich viel langsamer und manchmal bleibt die Abhängigkeit von den Eltern das ganze Leben bestehen. Die innerliche Ablösung ist keine einfache Sache, weil es unangenehme Konsequenzen haben kann. Als Kinder haben wir unsere Eltern gekannt und bewundert, wir haben uns aber auch vor ihnen gefürchtet. Als Kinder konnten wir nicht alles machen, wonach uns gerade war, sondern mussten uns den elterlichen (Zurecht-) Weisungen fügen. Dieses Gehorsam-Verhältnis besteht in der Form vom Über-Ich das ganze Leben bestehen. Das Ich darf nicht machen was es will, denn es kann jederzeit vom Über-Ich zurechtgewiesen werden. Für das Nichtbefolgen drohen auch Sanktionen, auch wenn sie einer psychischen Natur sind, zum Beispiel in Form von

⁷³ Vgl. FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 260 – 262.

Schuldgefühlen. Das Über-Ich behält zeitlebens „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. Wie das Kind unter dem Zwange stand, seinen Eltern zu gehorchen, so unterwirft sich das Ich dem kategorischen Imperativ seines Über-Ichs.“⁷⁴ Dieser Imperativ erhält neben dem Gebot: Sei so (wie dein Vater), auch das Verbot: Du darfst nicht so (wie dein Vater) sein. Das Kind durfte eben nicht alles tun, was seinem Vater zustand. Beim Ödipuskomplex war der Vater ein Hindernis für die Verwirklichung der Wünsche, die das Kind zur Mutter hatte. Bei der Auflösung des Ödipuskomplexes, der nicht zuletzt in der Verdrängung bestand, nahm das Ich auch dieses Hindernis in sich auf. Die Kraft dazu lieh es sich vom Vater. „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.“⁷⁵

Nicht nur die Persönlichkeit der Eltern spielt bei der Entstehung des Über-Ichs eine Rolle. Auch andere Personen sind an diesem Prozess beteiligt. Einerseits spiegelt sich in ihrem Einfluss selbst eine gewisse Tradition, andererseits wird die Formierung dieser Instanz von anderen Personen fortgesetzt. Die Eltern selbst sind von ihrem sozialen Milieu beeinflusst. In der Erziehung geben sie das weiter, was sie selber empfangen haben und was sie vertreten – Familien und Volkstradition, sowie die Anforderungen der Gesellschaft. Von der anderen Seite beeinflussen auch andere Personen die Bildung des Über-Ichs, seien es Lehrer, Erzieher, öffentliche Vorbilder, in der Gesellschaft verehrte Ideale.⁷⁶ „In der Regel folgen die Eltern und die ihnen analogen Autoritäten in der Erziehung des Kindes den Vorschriften des eigenen Über-Ichs. [...] 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.“⁷⁷

Unsere Werte, nach denen wir uns richten, Gebote und Verbote, die wir von der Außenwelt her übernommen und verinnerlicht haben machen unser Ichideal aus. Dazu gehört auch unser Gewissen, diese selbstbeobachtende Stelle unserer Persönlichkeit, die uns richtet, verurteilt und bestraft, wenn wir mit seinen Werten nicht konform sind. Möchte man, vereinfacht gesagt, das Es mit dem Niedrigen identifizieren, mit Trieben, Leidenschaften, Wünschen und Energien, verkörpert das Über-Ich das Höhere am Menschen. Es besteht eine fundamentale Differenz. Allerdings versteht Freud diese Instanz nicht separat, sondern als eine, die mit dem ursprünglichen Es in Verbindung verbleibt. Die erste Gemeinsamkeit ist, dass diese beiden Instanzen das Vergangene repräsentieren: Es ist das Vererbte, Über-Ich ist

⁷⁴ Ebd. 277f.

⁷⁵ Ebd. 262f.

⁷⁶ Vgl. FREUD, Abriss der Psychoanalyse GW XVII, 69

⁷⁷ Ebd. 73.

das vom anderen Übernommene. Beide gehören zum Innenleben und unterscheiden sich vom Ich, das durch Kontakt mit der äußeren Realität, das selbst Erlebte, Akzidentielle und Aktuelle immer neu bestimmt wird.⁷⁸ Die Beziehung des Ichideals zum Es besteht unter anderem darin, dass das Über-Ich, als das Ergebnis des Ödipuskomplexes „Ausdruck der mächtigsten Regungen und wichtigsten Libido-schicksale des Es“⁷⁹ ist. Das Ich stand im Konflikt mit den Objektbesetzungen des Es, musste diesen Besetzungen eine Sperre auflegen. In der nicht vollkommen gelungenen Auflösung des Ödipuskomplexes hat sich eine neue Instanz gebildet, in der die vom Es stammende Energie weiterwirkt. Der Konflikt kann in der Reaktionsbildung des Ichideals fortgesetzt werden.⁸⁰ Das Ich übernimmt Anteile des Es und es bildet sich das Ichideal, an dem die Ansprüche des Es wieder erlebt werden. „Der Kampf, der in tieferen Schichten getobt hatte, durch rasche Sublimierung und Identifizierung nicht zum Abschluß gekommen war, setzt sich nun [...] in einer höheren Region fort.“⁸¹ „Was im einzelnen Seelenleben dem Tiefsten angehört hat, wird durch die Idealbildung zum Höchsten der Menschenseele [...]“⁸² Das Über-Ich steht dem Es dauernd nahe. Zwischen dem Ichideal und den unbewussten Triebregungen des Es besteht eine Kommunikation. und das Über-Ich, das tief in das Es eingetaucht ist kann dessen Ansprüche als ein Gegenüber zum Ich repräsentieren. Während im inneren Geschehen das Ich die Realität vertritt, ist das Über-Ich Anwalt der Innenwelt, des Es.⁸³

All das gehört der unbewussten Schicht unserer Persönlichkeit. Der Ödipuskomplex und sein Ausgang – die Bildung des Über-Ichs, geschehen unbewusst. Auch die Wirkung des Gewissens, inklusive der Schuldgefühle, geschieht meistens unbewusst. Wir richten uns nach unseren Idealen, ohne jedes Mal nachzudenken und zu fragen, wie wir handeln sollen. Das Gewissen – unser innerer Wegweiser - zeigt uns durch seine Richterfunktion, wie wir handeln sollen und verurteilt uns, wenn wir nicht nach seinem Willen gehandelt haben. So kann die Psychoanalyse sagen, „daß der normale Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer, als er weiß [...]“; daß die Natur des Menschen im Guten wie im Bösen weit über das hinausgeht, was er von sich glaubt, das heißt was seinem Ich durch Bewußtseinswahrnehmung bekannt ist.“⁸⁴

„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“⁸⁵ Es ist auffallend, dass das Über-Ich eine sehr strenge Instanz sein kann. Es zieht das Ich zur Rechenschaft, nicht nur wegen seiner Taten, sondern auch wegen seiner Gedanken und unausgeführten Absichten. Seine Überstrenge verdankt es aber nicht dem realen Vorbild der Eltern, sondern der

⁷⁸ Vgl. ebd. 69.

⁷⁹ FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 264.

⁸⁰ Vgl. ebd. 267.

⁸¹ Ebd. 267.

⁸² Ebd. 264f.

⁸³ Vgl. ebd. 264, 277f.

⁸⁴ Ebd. 281.

⁸⁵ Ebd. 284.

angewendeten Kraft der Abwehr gegen die ödipalen Wünsche. Wenn das Ich im Sinne des Ichideals handelt, kann man kaum zwischen den beiden unterscheiden und die Äußerungen nicht eindeutig einzuordnen. Handelt aber das Ich gegen das Gewissen, sind die Spannungen zwischen ihnen leicht zu bemerken und an der Qual der Gewissensvorwürfe wahrzunehmen. Dieses Gefühl entspricht der kindlichen Angst vor dem Liebesverlust. Diese Angst könnte man als eine Art Selbstbestrafung interpretieren. Umgekehrt gibt es auch Belohnung. Wenn das Ich den Weisungen des Über-Ich treu geblieben ist, wenn es einer vom Gewissen verbotenen Versuchung widersteht, wird sein Stolz gestärkt und das Selbstgefühl gehoben.⁸⁶

Der psychische Apparat ist ein Schauplatz von entgegengesetzten Strebungen, die aus der Innenwelt – vom Es und Über-Ich und aus der Außenwelt kommen. Mittendrin steht das von allen Seiten bedrängte Ich, das zwischen diesen antagonistischen Regungen vermitteln muss. Durch die Strukturtheorie gelang es Freud viele dieser Konflikte mit ihren fortbestehenden Folgen (als psychische Störungen wie Neurosen oder Phobien) zu erklären und viele seine Patienten von ihren psychischen Leiden zu befreien. Die Psychoanalyse besteht bis heute aus der Untersuchung der Aussagen der Patienten auf seine unbewussten Komponenten und ihre Herkunft von den drei verschiedenen Instanzen des psychischen Apparats. Die ins Ich steigende Regungen des Es, oder Über-Ich-Abkömmlinge werden in ihrer Umsetzung in Wortvorstellungen wahrgenommen. Dem Ich kommt aber in der psychoanalytischen Situation nicht die triebausführende Funktion zu, sondern nur Beobachtung. Die Triebe dürfen also ins Ich aufsteigen, aber keiner der Triebziele wird erreicht – es findet keine Umsetzung in den Bewegungsapparat statt. Das, was der Analytiker hört sind Äußerungen der Regungen der Seele, die aber nicht auf den ersten Blick den psychischen Provinzen eindeutig einzuordnen sind (als Es-Abkömmlinge oder Über-Ich-Abkömmlinge), weil sie nicht unentstellt erscheinen, sondern durch das automatisch und unbewusst arbeitende Ich modifiziert sind. Man spricht in diesem Zusammenhang von Kompromissbildungen. Diese werden in seine Es-, Ich-, und Über-Ich - Anteile zerlegt (analysiert).⁸⁷ Das Ziel dieser analytischen Tätigkeit ist „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“⁸⁸ Das Ich sollte also autonom werden und zwischen den unterschiedlichen Regungen der Seele und der äußeren Realität so zu vermitteln, dass sie miteinander harmonisieren. Allerdings darf man nicht vergessen, dass das Ich ein Teil des Es ist, das sich auf die Vermittlung zwischen dem Inneren und der äußeren Welt spezialisiert hat. So gesehen wirken in ihm, wie auch im Über Ich Kräfte des Es. Die psychischen Instanzen stehen nicht nebeneinander auf derselben Ebene, sondern eher aufeinander. Die Mächte des Es gehen durch das Ich und Über-Ich hindurch, ja im gewissen Sinne sogar durch die Realität, die nur subjektiv erlebt werden kann. So gesehen ist das Menschenbild Freuds

⁸⁶Vgl. FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 137.

⁸⁷Vgl. SCHUSTER, Peter, Bausteine der Psychoanalyse, Wien, 1991, 39f.

⁸⁸FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 86.

deterministisch. Seine Auffassung geht sogar so weit, dass dem Menschen jegliche Freiheit und Aktivität versagt wird, in der Behauptung, dass „das, was wir unser Ich heißen, sich im Leben wesentlich passiv verhält, daß wir nach seinem Ausdruck „gelebt“ werden von unbekannten, unbeherrschbaren Mächten.“⁸⁹ Diese Mächte, oder Kräfte – also Triebe sind das eigentlich Menschen bestimmende, und nicht das freie Individuum selbst. So gesehen ist die Stellung des Ichs ambivalent. Einerseits ist es ein Spielball des Es und Über-Ichs, von den unbeherrschten Triebmächten hin- und hergezogen, andererseits als Zentrum der Persönlichkeit fähig zwischen den inneren Regungen zu unterscheiden und Entscheidungen zu treffen. Zwischen den beiden Polen – des völligen Bestimmtheits und der Autonomie passiert das Leben. Bei einem mehr in die eine, beim anderen in die Andere Richtung geneigt. Das Ziel der Psychoanalyse ist es, dem Menschen zur Erkenntnis der inneren Abhängigkeiten zu verhelfen und ihm auf dem eigenen Weg in die Autonomie zu unterstützen.

Zur Kenntnis seines Inneren gelangt der Mensch aus der Sicht der Psychoanalyse durch Introspektion und richtiges Deuten der inneren Vorgänge. Eine vorrangige Rolle spielen in diesem Prozess die Triebe, die den Hauptinhalt des Unbewussten nach dem topographischen Modell und des Es nach der Strukturtheorie ausmachen. Nach Freud bildet das Es, mit den in ihm wirkenden organischen Trieben den Kern unseres Wesens.⁹⁰ Diesen Trieben, die das eigentlich Bewegende, letzte Ursache jeder Aktivität⁹¹ sind, wollen wir uns jetzt widmen. Die Ahnung, die wir vom Aufbau und der Funktionsweise des psychischen Apparats gewonnen haben soll uns bei dessen Verständnis helfen.

1.2. Die Triebtheorie

„Alle psychischen Vorgänge — von der Aufnahme äußerer Reize abgesehen — [gehen] auf das Spiel von Kräften zurück, die einander fördern oder hemmen, sich miteinander verbinden, zu Kompromissen zusammentreten usw. Diese Kräfte sind ursprünglich alle von der Natur der Triebe, also organischer Herkunft, durch ein großartiges (somatisches) Vermögen (Wiederholungszwang) ausgezeichnet, finden in affektiv besetzten Vorstellungen ihre psychische Vertretung.“⁹²

Nach der freudschen Vorstellung wird also der Mensch von zwei Seiten her bewegt – von der äußeren Welt und von Innen her. Die äußerlichen Reize werden durch die Sinne empfangen, was damit weiter geschieht ist die Sache der Arbeit des Ichs, das nach dem Strukturmodell dieser Teil des psychischen Apparats ist, das sich einerseits durch den Kontakt mit der Realität aus dem Es entwickelt hat und das die Reize auf der psychischen Ebene aufnimmt. Gleichzeitig aber ist das ganze psychische Geschehen von den Trieben motiviert. Diese triebliche Beeinflussung streckt sich eigentlich auch auf die Wahrnehmung der äußeren, das heißt nicht aus dem Körper selbst stammenden, Wirklichkeit aus. Diese kann ja nur subjektiv erlebt werden. Diese Tatsache möchte allerdings die Wissenschaft ihre Objektivität nicht

⁸⁹ FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 251.

⁹⁰ Vgl. FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 128.

⁹¹ Vgl. ebd. 70.

⁹² FREUD, Psycho-Analysis, GW XIV, 301f.

absprechen, sondern bezieht sich auf die Erlebnisebene. Das, wie wir uns und die Welt erleben hängt mit dem zusammen, was in uns passiert. Das wird aber in entscheidender Weise vom „Spiel der Triebe“ verursacht.

1.2.1. Begriff und Funktion des Triebes

Freud beschreibt den Trieb als ein Grundbegriff der Psychologie, der auf rein theoretische Art gewonnen wurde. Es ist ein gedankliches Konstrukt, ein Konzept, das aus der Beobachtung der Erscheinungen gewonnen wurde. Aus den konkret beobachtbaren Phänomenen des seelischen Lebens folgert Freud zurück auf ihre Ursachen. In der Logik nennt man diese Denkbewegung Reduktion. Im Gegensatz zur Deduktion ist die Reduktion Rückführung eines Gegebenen auf ein anderes⁹³. Solche Denkart ist fehleranfällig, denn die Sicherheit dieser Erkenntnis müsste sich erst bestätigen, zum Beispiel: Man nimmt einen nassen Garten und rückfolgert daraus, dass es geregnet hat. Es ist möglich, dass dies der Fall war, es ist aber ebenfalls möglich, dass der Garten vom Gärtner gegossen wurde. Trotz der Unsicherheit dieser Erkenntnisart erachtet Freud den Triebbegriff für unverzichtbar um die psychologischen Erfahrungen wissenschaftlich zu beschreiben⁹⁴. Allerdings ist er sich der Vorläufigkeit und des ständigen Klärungsbedarfs seiner Triebtheorie bewusst: „Die Trieblehre 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 [...] Es ist ein Feld, auf dem wir mühsam nach Orientierung und Einsichten ringen“⁹⁵. Es gibt also keine strenge Definition von Trieb, sondern nur Annäherungen, die jeweils etwas Neues der Theorie beifügen. Der Trieblehre bleibt eine Idee, die mit immer mehr Inhalt gefüllt wird.

Der Triebbegriff wurde aus bestimmten Erscheinungen des Psychischen gewonnen: „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.“⁹⁶

Der Trieb ist das Drängende in der Seele: Freud stellt ihn sich vor „als einen gewissen Energiebetrag, der nach einer bestimmten Richtung drängt. Von diesem Drängen hat er den Namen: Trieb.“⁹⁷ „Der Charakter des Drängenden ist eine allgemeine Eigenschaft der Triebe, ja das Wesen derselben.“⁹⁸ Die freudsche Definition vom Trieb lautet: „Unter einem Trieb können wir zunächst nichts anderes verstehen als die psychische Repräsentanz einer kontinuierlich fließenden, innersomatischen Reizquelle, zum Unterschiede vom Reiz, der

⁹³ Vgl. Reduktion in: Lexikon Wissen, URL: <http://www.wissen.de/lexikon/reduktion-logik> (Stand 12.7.2012).

⁹⁴ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 210.

⁹⁵ FREUD, XXXI Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, GW XV, 101.

⁹⁶ FREUD, Das Unbewusste, GW X, 275f

⁹⁷ FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 103.

⁹⁸ FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X 214

durch vereinzelte und von außen kommende Erregungen hergestellt wird.“⁹⁹ Es ist „ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhangs mit dem Körperlichen auferlegt ist“¹⁰⁰ So lassen sich die ersten wesentlichen Charakteristika des Triebes ausmachen: Der Trieb kommt von der Innenwelt her. Er ist eine konstante innere Kraft, und nicht die Reaktion auf die äußeren Reize. Daher kann man vor dieser Kraft nicht flüchten. Der Triebreiz kann als Bedürfnis empfunden werden. Wobei man sagen muss, dass das Triebbedürfnis nicht der Trieb selbst ist, sondern schon sein Ausdruck – die Repräsentanz. Dieses Bedürfnis oder dieser Drang ist wahrnehmbar und erlebbar.¹⁰¹

Freud verwendet den Triebbegriff nicht einheitlich. Drei unterschiedliche Betonungen liegen dem zugrunde. Aus verhaltensbiologischer Sicht ist der Trieb eine außerindividuelle Kraft, die Lebewesen einer Art oder Gattung in durchschnittlichen Situationen zu einer zweckmäßigen Reaktion bewegt. An die Stelle des Individuums tritt ein kollektives Individuum – die Art oder Gattung. Dieses Verständnis ist dem Instinkt nahe. Das Verhalten eines jeden ist Ergebnis von der Erfahrung modifizierbaren Triebe oder Instinkte. Die Physiologie betrachtet den Trieb als einen Spannungszustand im Organismus, der mit der Umgebung interagiert. Es ist eine Störung des funktionellen Gleichgewichts (Homöostase). Die physiologische Reaktionsanlage tendiert zur Aufhebung dieser Spannung, die auch physiologisches Bedürfnis genannt wird. Die erlebnispsychologische Sichtweise betont, dass der Trieb reflektiert, oder unreflektiert als ein Bedürfnis erlebbar ist, das in einer außerindividuellen, allen Vertretern einer Art gemeinsamen Kraft, oder einer stoffwechselbedingten Spannung besteht. In diesem Zusammenhang spricht die Tiefenpsychologie von einem Wunsch, oder einer Wunschregung, wenn sich das Individuum mit diesem Bedürfnis identifiziert. Es gibt allerdings auch ein Erleben, das der Reflexion nicht zugänglich ist. In diesem Fall spricht man von unbewussten Wünschen¹⁰². Freud benützt den Triebbegriff in all diesen Bedeutungen, wobei die physiologische Betrachtungsweise eher im Vordergrund steht,¹⁰³ indem er ständig betont, dass der Trieb im Körper seinen Ursprung hat. Es ist „ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, [...] psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize“¹⁰⁴

Streng genommen sind nur diese Reize als Triebe zu definieren. Direkt kann man sie nicht wahrnehmen, denn sie werden in der Seele durch Vorstellungen und Affekte vertreten. Als psychische Repräsentanzen sind sie der Empfindung zugänglich.¹⁰⁵ Hier begibt sich Freud

⁹⁹ FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), GW V, 67f.

¹⁰⁰ FREUD, Triebe und Triebchicksale, GW X, 214.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 211f.

¹⁰² Diese können in einfüllender Kommunikation anhand von gewissen Äußerungen (wie Mimik, Gestik und Art des Sprechens), die man als Ausdruck dieser Bedürfnisse oder Wünsche versteht ausgemacht werden. Maßgebend für diesen Prozess ist Einfüllung und die Bereitschaft den Menschen mit seinen verschiedenen, aber zusammenhängenden Eigenheiten zu verstehen. Vgl. Schlegel, Leonard, Grundriß der Tiefenpsychologie. Die trieb- und bedürfnispsychologische Betrachtungsweise in der Tiefenpsychologie, München, 1975, 15.

¹⁰³ Vgl. ebd. 13-16.

¹⁰⁴ FREUD, Triebe und Triebchicksale, GW X, 214.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 255.

auf die erlebnispsychologische Ebene. Die Triebrepräsentanzen sind nicht nur in der Tiefe der Seele wirksam, sondern können auch als verschiedene Regungen erlebbar werden. Sie werden von Freud auf unterschiedliche Weise bezeichnet: Der Trieb kann als innerer Reiz für das Psychische empfunden, also gefüllt werden. Dieser Reiz wird Bedürfnis genannt.¹⁰⁶ Den Begriff des Bedürfnisses im Zusammenhang mit Trieb wurde von Freud schon in seinen frühen Werken benützt. In der „Traumdeutung“ (1900) spricht er davon, dass die Not des Lebens zuerst an den psychischen Apparat in der Form der großen Körperbedürfnisse (z.B. Hunger) tritt. Es ist ein inneres Bedürfnis im Unterschied zu den äußeren Reizen. Dieses Bedürfnis bewirkt eine Erregung, die nach einem Abfluss in die Motorik sucht, „die man als «Innere Veränderung», oder als «Ausdruck der Gemütsbewegung» bezeichnen kann. [...] Die vom inneren Bedürfnis ausgehende Erregung entspricht nicht einer momentan stoßenden, sondern einer kontinuierlich wirkenden Kraft.“¹⁰⁷ Also dasjenige, was später ausdrücklich Trieb genannt wird. Ob die Bedürfnisse, Erregung, innere Veränderung, oder auch Gemütsbewegung, Triebrepräsentanzen, die Triebe selbst, oder vielleicht Repräsentanzen der Repräsentanzen sind, ist hier missverständlich. Die Unklarheit hängt wahrscheinlich mit der Situierung des Triebes an der Grenze zwischen dem Körperlichen und Psychischen. Die Quelle des Triebes ist jedenfalls physiologischer Natur, der Trieb selber ist aber eine psychische Gegebenheit, die allerdings nur von seinen Repräsentanzen erschlossen werden kann und die sich in diesen Repräsentanzen manifestiert. Das Bedürfnis wäre also das, was als Vorstellungen und Gefühlsregungen erlebbar ist.¹⁰⁸

Freud unterscheidet zwei Typen der Triebrepräsentanz: „eine Vorstellung oder Vorstellungsgruppe, welche vom Trieb her mit einem bestimmten Betrag von psychischer Energie (Libido, Interesse) besetzt ist“¹⁰⁹ und ein anderes Element für das „sich der Name Affektbetrag eingebürgert [hat]; es entspricht dem Triebe, insofern er sich von der Vorstellung abgelöst hat und einen seiner Quantität gemäßen Ausdruck in Vorgängen findet, welche als Affekte der Empfindung bemerkbar werden.“¹¹⁰ Der Affekt ist ein Gefühl, das eine Vorstellung begleitet. Als quantitativer Faktor der Triebrepräsentanz kann er drei Schicksale erfahren: „Der Trieb wird entweder ganz unterdrückt, so daß man nichts von ihm auffindet, oder er kommt als irgendwie qualitativ gefärbter Affekt zum Vorschein, oder er wird in Angst verwandelt. Die beiden letzteren Möglichkeiten stellen uns die Aufgabe, die Umsetzung der psychischen Energien der Triebe in Affekte und ganz besonders in Angst als neues Triebschicksal ins Auge zu fassen.“¹¹¹ Über die Triebchicksale wird noch später die Rede sein.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. 211f.

¹⁰⁷ FREUD, Die Traumdeutung, GW II/III, 571.

¹⁰⁸ Vgl. SCHLEGEL, Grundriss der Tiefenpsychologie, 95.

¹⁰⁹ FREUD, Die Verdrängung, GW X, 254f.

¹¹⁰ Ebd. 255.

¹¹¹ Ebd. 255f.

Freud unterscheidet am Trieb Quelle, Objekt und Ziel: „Die Quelle ist ein Erregungszustand im Körperlichen, das Ziel die Aufhebung dieser Erregung, auf dem Wege von der Quelle zum Ziel wird der Trieb psychisch wirksam.“¹¹²

„Unter der Quelle des Triebes versteht man jenen somatischen Vorgang in einem Organ oder Körperteil, dessen Reiz im Seelenleben durch den Trieb repräsentiert ist. Es ist unbekannt, ob dieser Vorgang regelmäßig chemischer Natur ist oder auch der Entbindung anderer, z. B. mechanischer Kräfte entsprechen kann. [...] Obwohl die Herkunft aus der somatischen Quelle das schlechtweg Entscheidende für den Trieb ist, wird er uns im Seelenleben doch nicht anders als durch seine Ziele bekannt.“¹¹³

Die Quelle des Triebes ist im Körper selbst verortet, in einem seiner Körperteile oder einem der Organe. Von dort aus geht eine physiologische Erregung aus, die nach Entlastung drängt. Dieser somatische Vorgang wird in der Seele durch einen Trieb vertreten. Wie genau der Übergang vom Körper in die Seele geschieht ist offen: Es können chemische Stoffe, oder Energien der mechanischen Prozesse im Körper sein. Auf die Quellen eines Triebes kann man nur aus seinen Zielen schließen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig wiederholend festzuhalten, dass der Trieb an der Grenze zwischen Körper und Seele zu verorten ist. Er gehört dem Psychischen, nimmt aber seinen Anfang vom Somatischen her.

„Das Ziel eines Triebes ist allemal die Befriedigung, die nur durch Aufhebung des Reizzustandes an der Triebquelle erreicht werden kann.“¹¹⁴ Sie ist immer mit der Lustempfindung verbunden.¹¹⁵ Die Triebe veranlassen das Nervensystem zum aktiven Handeln (zu „verwickelten ineinander greifenden Tätigkeiten“) im Sinne von Veränderung der Außenwelt, welche die Befriedigung der inneren Reizquelle bewirkt. Die Handlung, nach welcher der Trieb drängt ist das Triebziel.¹¹⁶ Es kann am eigenen Körper oder am äußeren Objekt erreicht werden. Abhängig davon spricht Freud von inneren und äußeren Zielen. Das äußere Ziel des Triebes wird als Veränderung am äußeren Objekt aufgefasst. Das innere Ziel ist in jedem Fall Empfindung einer Körperveränderung – die Befriedigung.¹¹⁷ Diese ist auch das Endziel des Triebes. Es kann auf verschiedenen Wegen erreicht werden. Unterwegs dorthin gibt es noch andere nähere, oder intermediäre Ziele. Sie können miteinander kombiniert, oder vertauscht werden. Es ist auch möglich, dass der Trieb am Anfang seines Weges zur Befriedigung zugelassen wird, später aber gehemmt, oder abgelenkt wird. In solchen Fällen spricht Freud von einer partiellen Befriedigung.¹¹⁸ Am Beispiel des Sexualtriebes lässt sich das Erreichen seines Zieles so veranschaulichen: „Als normales Sexualziel gilt die Vereinigung der Genitalien in dem als Begattung bezeichneten Akte, der

¹¹² FREUD, XXXII. Vorlesung: Angst und Triebleben, GW XV, 103.

¹¹³ FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 215f.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 214, FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, V, 34.

¹¹⁶ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X 213

¹¹⁷ Vgl. FREUD, XXXII Vorlesung: Angst und Triebleben, GW XV, 103.

¹¹⁸ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 215.

zur Lösung der sexuellen Spannung und zum zeitweiligen Erlöschen des Sexualtriebes führt (Befriedigung analog der Sättigung beim Hunger).“¹¹⁹

„Das Objekt des Triebes ist dasjenige, an welchem oder durch welches der Trieb sein Ziel erreichen kann. Es ist das variabelste am Triebe, nicht ursprünglich mit ihm verknüpft, sondern ihm nur infolge seiner Eignung zur Ermöglichung der Befriedigung zugeordnet. Es ist nicht notwendig ein fremder Gegenstand, sondern ebensowohl ein Teil des eigenen Körpers. Es kann im Laufe der Lebensschicksale des Triebes beliebig oft gewechselt werden[...]“¹²⁰ Man kann sagen, dass das Objekt des Triebes Mittel zur Erreichung des Zieles ist. Die Beziehung des Triebes zum Objekt besteht nicht vom Anfang an, sondern entwickelt sich im Laufe des Lebens. Normalerweise ist sie sehr flexibel und kann sich ändern – die Objekte können gegen andere vertauscht werden, wenn sie zur Befriedigung geeigneter sind. Diesen Vorgang nennt Freud Verschiebung. Wenn der Trieb in frühen Stadien seiner Entwicklung besonders eng an ein Objekt gebunden wird spricht man von der Fixierung. Ihre Folge ist Unbeweglichkeit des Triebes. Es kann auch sein, dass mehrere Triebe an einem Objekt zur Befriedigung gelangen – Triebverschränkung.¹²¹

Zwischen der Quelle, dem Ziel und dem Objekt eines Triebes besteht eine enge Beziehung. Am Beispiel des Nahrungstriebes kann man sie leicht veranschaulichen. Vorausgesetzt, dass die Bedürfnisse Durst und Hunger ihre organischen Grundlagen in der „Anätzung der Magenschleimhaut“ haben, ist diese die Quelle des Triebes.¹²² Die Empfindung vom Hunger in seiner ganzen Bandbreite, mit Vorstellungen und Affekten ist psychische Repräsentanz des Nahrungstriebes, der nach Befriedigung – Sättigung drängt. Durch das Essen wird diese Anätzung behoben – es ist das Ziel. Die Nahrungsmittel selbst ist Objekt des Triebes. An diesem Beispiel könnte man auch verschiedene Weisen der Triebbefriedigung sehen. Verschiedene Wege führen zum gleichen Ziel. So könnte das Objekt, als das Variabelste geändert werden. Statt fester Lebensmittel kann man nur Wasser, oder ein anderes Getränk ohne Nahrungswert nehmen – die Magensäure wird auch in diesem Fall gebunden, der Triebreiz aufgehoben. Das Endziel ist noch nicht erreicht, trotzdem findet schon teilweise eine Befriedigung statt.¹²³ Noch ein anderes Merkmal des Triebes wird dabei sichtbar, nämlich seine Unbezwingbarkeit durch Fluchtreaktionen.¹²⁴ Vor dem Hunger kann man nicht lange flüchten, denn davon wird man nicht satt, das Drängen nach der Nahrungszufuhr besteht weiter. Der Nahrungstrieb nimmt seinen Ursprung im Organischen und nicht in der Außenwelt, deswegen müssen jegliche Fluchtversuche scheitern. Man ist auf seine Befriedigung angewiesen. Dass sie lustvoll geschieht liegt auf der Hand – die meisten Menschen empfinden das Essen als sehr angenehm. Wenn man gesättigt wird, wird auch der Trieb befriedigt und zeitweise ausgelöscht.

¹¹⁹ FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V, 48f.

¹²⁰ FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 215.

¹²¹ Vgl. ebd.

¹²² Vgl. ebd. 211.

¹²³ Vgl. Schlegel, Grundriss, 93-96.

¹²⁴ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 213.

Alle drei Unterscheidungsmerkmale des Triebes – Quelle, Ziel und Objekt sind flexibel und abänderlich. Triebregungen aus einer Quelle können sich Trieben aus anderer Quelle anschließen und das gemeinsame Schicksal erfahren. Eine Triebbefriedigung kann überhaupt durch eine andere ersetzt werden. Sie kann abgeschoben, oder gehemmt werden. Auch die Objekte und Ziele der Triebe können gegen andere vertauscht werden.¹²⁵ An diesen Merkmalen kann man eine unbestimmte Anzahl an Trieben unterscheiden.¹²⁶ Allerdings schlägt Freud vor, die verschiedenen Triebe im Hinblick auf ihre Quellen so lange zu zerlegen, bis man an die Urtriebe kommt, die nicht weiter zerlegbar sind. Es gibt zwei Gruppen der Urtriebe: die Ich – Triebe/Selbsterhaltungstriebe und die Sexualtriebe. Diese können in einem Konflikt stehen, was auch der Fall bei Zwangsneurose ist.¹²⁷ Es gibt also einen Triebdualismus. Viele verschiedene Triebe lassen sich auf einige wenige zurückführen. Anfänglich unterschied Freud nur die zwei: Selbsterhaltungstrieb und Sexualtrieb. Später werden diese beiden unter dem Begriff des Eros zusammengefasst und dem Destruktionstrieb, oder dem Todestrieb gegengestellt. Der Triebdualismus mit seinen Modifikationen wird später noch separat behandeln zu sein.

1.2.2. Tribschicksale

Auf dem Weg von der Quelle zum Ziel werden die Triebe psychisch wirksam. Eine Befriedigung kann zustande kommen, sie tritt allerdings nicht in jedem Fall ein, denn es gibt im psychischen Apparat Vorgänge, die eine direkte Befriedigung hindern, oder von einer solchen ablenken. Doch der Drang nach Befriedigung besteht weiter. Die Triebäußerungen sind in ihrem Bestreben nach Befriedigung sehr wandlungsfähig. Auch die Objekte und Ziele können sich völlig ändern. Die Triebe zeichnen sich aus durch ihre Umwandlungsfähigkeit. Aus den ursprünglichen Trieben entstehen andere, die sich von den ursprünglichen ableiten. So schreibt Freund zum Beispiel, dass die sozialen Triebe, die hinter dem Gefühl der Solidarität stehen sich von den Aggressiven, mit Neid, Eifersucht und Rivalität gekennzeichneten ableiten.¹²⁸ In Anbetracht dessen spricht man von verschiedenen Schicksalen, die die Triebe im Laufe der Entwicklung erfahren. Eingeschränkt auf die ihm besser bekannten Sexualtriebe unterscheidet Freud:

„Die Verkehrung ins Gegenteil.

Die Wendung gegen die eigene Person.

Die Verdrängung.

Die Sublimierung.

[...] Mit Rücksicht auf Motive, welche einer direkten Fortsetzung der Triebe entgegenwirken, kann man die Tribschicksale auch als Arten der Abwehr gegen die Triebe darstellen.“¹²⁹

¹²⁵ Vgl. FREUD, XXXII Vorlesung: Angst und Tribleben, GW XV, 103.

¹²⁶ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 216; Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 70.

¹²⁷ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 216f.

¹²⁸ Vgl. FREUD, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), GW XIII, 132 – 135.

¹²⁹ FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 219.

Die Verkehrung ins Gegenteil ist ein Vorgang, in dem sich das Ziel eines Triebes in sein Gegenteil verwandelt. Die Verwandlung geschieht beim Übergang von der Aktivität in die Passivität. An den Gegensätzen Sadismus – Masochismus und Schaulust – Exhibition ist das Umkehren des Zieles des Triebes am deutlichsten zu sehen. Aus dem aktiven Quälen, bzw. Beschauen wird passives gequält werden, bzw. beschaut werden. Möglich ist auch eine inhaltliche Verkehrung, wie Veränderung der Liebe in den Hass.¹³⁰

Wenn sich beim unveränderten Ziel des Triebes das Objekt wechselt – die eigene Person wird an die Stelle des Sexualobjektes gesetzt – spricht Freud von der Wendung gegen die eigene Person. Der Masochist ist ein gegen die eigene Person gewendeter Sadist, bei der Exhibition wird das Beschauen des eigenen Körpers miteingeschlossen. So genießen der Masochist das Quälen, und der Exhibitionist das Entblößen mit.¹³¹

Bei der Sublimierung findet eine Modifikation vom Ziel und Wechsel des Objekts statt. Das ursprünglich sexuelle Ziel des Triebes wird gegen ein anderes, psychisch mit ihm verwandtes, vertauscht. Das heißt, der Abfluss der Energien geschieht auf anderen Gebieten, wie zum Beispiel der Kunst. Die Intensität des Triebes nimmt dabei nicht ab, sondern stellt außerordentlich große Kraftmengen zur Verfügung. Die Sublimierung bewirkt eine große Steigerung der psychischen Leistungsfähigkeit. Die Frucht der Sublimierung ist die menschliche Kultur, die allgemein auf der Unterdrückung der Triebe aufgebaut ist. Der Sexualtrieb ist aus vielen Komponenten – den so genannten Partialtrieben zusammengesetzt. Manche dieser Triebe können in ihrer ursprünglichen Intention nicht ausgelebt werden. Es sind solche aus der Kindheit stammende perverse Regungen, die als unverwendbar erkannt werden. Sie lassen sich in das erwachsene Sexualleben nicht integrieren. Diese Triebe können durch Sublimierung befriedigt werden und ermöglichen dadurch Erhaltung des psychischen Gleichgewichts.¹³² „Somit kann die allgemein perverse Sexualanlage der Kindheit als die Quelle einer Reihe unserer Tugenden geschätzt werden, insofern sie durch Reaktionsbildung zur Schaffung derselben Anstoß gibt.“¹³³

Die Sublimierung ist eine wichtige Strategie des Ichs in seiner Vermittlerfunktion zwischen den inneren Regungen und der Realität, denn sie ermöglicht eine sozial akzeptable Befriedigung der Triebe und insbesondere des Sexualtriebes. Die von den Trieben stammende Kraft und Energie können so für andere, sozial akzeptierte Zwecke verwendet werden. Von solch einer gelungenen Sublimierung könnte man am Beispiel des Berufs des Chirurgen sprechen: Der ursprüngliche Trieb wird auf eine gesellschaftlich fruchtbare Weise befriedigt. Der pervers sadistische Trieb kann durch die ärztliche Tätigkeit des Operierens auf eine annehmbare Art und Weise zu Befriedigung kommen. Das Ziel und Objekt des Triebes werden modifiziert. Die Lust am Quälen verwandelt sich in Lust am Helfen. Die Tätigkeit

¹³⁰ Vgl. ebd. 219f.

¹³¹ Vgl. ebd. 220.

¹³² Vgl. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V, 140f; Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität (1908), GW VII, 150; XXXII Vorlesung: Angst und Tribleben, GW XV, 103.

¹³³ FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V, 141.

selbst – zum Beispiel das Aufschneiden oder auch das Brechen und Zusammenfügen, dient sowohl der Triebbefriedigung, und ist gleichzeitig eine gesellschaftlich hoch geschätzte Hilfeleistung. So kann man von einem Kompromiss sprechen. Einerseits wird der Trieb befriedigt, andererseits werden die gesellschaftlich– kulturellen Bedingungen erfüllt. Ähnliches gilt für fast jede ärztliche Untersuchung, die das Beschauen des nackten Körper einschließt. Die voyeuristischen Tendenzen werden sublimiert. Die Sublimierung lässt sich schon im Kindesalter beobachten. Ungefähr am Ende des zweiten Lebensjahres befindet sich ein Kind in der so genannten analen Stufe der Entwicklung. Sie zeichnet sich durch die Gewinnung der Lust durch die Reizung der Afterregion. Das Kind möchte auch mit den Ausscheidungen spielen. Diese Befriedigung wird aber nicht erlaubt. In diesem Alter geschieht die Reinheitserziehung durch die Eltern. Die aus dem Trieb stammende Tendenz zum Kotschmieren wird von der, durch die Erziehungspersonen repräsentierte Kultur, nicht akzeptiert. Doch die Sublimierung ist auch in diesem Fall durch eine „Sozialisierung“ der analen Triebbefriedigung möglich. Sie geschieht indem die Kinder mit Fingerfarben malen können, oder mit Sand und Wasser spielen.

Obwohl Freud die Möglichkeit der Sublimierung eingeräumt hat, ja seiner Meinung nach ist sie sogar Quelle aller kulturellen Schöpfungen, war er im Hinblick auf ihr Gelingen eher pessimistisch. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass er in seiner Praxis mehr mit neurotischen Patienten zu tun hatte, als mit Gesunden. So bewertet er dieses Tribschicksal als selten auftretend: „Die Bewältigung durch Sublimierung, durch Ablenkung der sexuellen Triebkräfte vom sexuellen Ziele weg auf höhere kulturelle Ziele gelingt einer Minderzahl, und wohl auch dieser nur zeitweilig, am wenigsten leicht in der Lebenszeit feuriger Jugendkraft. Die meisten anderen werden neurotisch oder kommen sonst zu Schaden.“¹³⁴ Die „Gabe“ der Sublimierung wird also nicht jedem zuteil. Wahrscheinlicher ist ein anderes Tribschicksal, nämlich die Verdrängung.

Die Verdrängung geschieht, wenn eine nach ihrer Befriedigung drängende Triebregung auf Widerstände stößt, die sie unwirksam machen wollen. Sie ist eine Abwehr- und Kontrollstrategie, die das Ich gegen innere Regungen anwendet. Wie vorher erwähnt, ist die Vermittlung zwischen dem Inneren und der Außenwelt eine der Aufgaben des Ichs. Würde das Ich etwas von außen kommendes als bedrohlich interpretieren, reagiere es mit Flucht, von den Trieben aber kann das Ich nicht davonlaufen. Es kann vor sich selbst nicht fliehen. Es muss also eine andere Strategie angewendet werden, denn ein Entkommen ist nicht möglich. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, warum das Ich von den Triebregungen flüchten sollte wollen. Eine Triebbefriedigung ist doch immer lustvoll. Freud deduziert, dass es besondere Umstände geben muss, die die Lust, die von der Befriedigung „versprochen“ wird in Unlust verwandeln. Zur Verdrängung kommt es in solchen Situationen, wo die an sich lustvolle Befriedigung mit anderen psychischen Ansprüchen und Vorsätzen unvereinbar ist. Es wäre eine Konstellation die lustvoll ist, aber zugleich Unlust erzeugt. Wenn die

¹³⁴ FREUD, Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, GW VII, 156.

Unlusterwartung größer ist, als der bevorstehende Lustgewinn reagiert das Ich mit der Verdrängung. Zur Abwehr der Triebregungen muss das Ich heranwachsen. Das Vorkommen der Verdrängung wird relativ spät in der Entwicklungs- und Organisationsgeschichte des psychischen Apparats positioniert, in der Zeit, wo eine scharfe Trennung von bewusster und unbewusster Seelentätigkeit vollzogen ist. Die anderen Tribschicksale – Verwandlung ins Gegenteil und Wendung gegen eigene Person finden schon auf früheren Stufen der seelischen Entfaltung statt. Damit ein Vorgang als Verdrängung klassifiziert werden kann müssen also zwei Voraussetzungen erfüllt werden: Die Lustbilanz ergibt größere Unlusterwartung und das Bewusste ist schon vom Unbewussten abgesondert. Das Wesen der Verdrängung besteht nur in der Abweisung und Fernhaltung vom Bewussten.¹³⁵

Freud unterscheidet zwei Phasen der Verdrängung: die Urverdrängung und die eigentliche Verdrängung. Von der Urverdrängung spricht man dann, wenn eine psychische Repräsentanz eines Triebes (nicht gleichzusetzen mit dem Trieb selbst) nicht ins Bewusstsein zugelassen wird. Sie besteht unverändert fort und verbindet sich fix mit dem Trieb. Es bildet sich nach der Art vom magnetischen Kern der Erde ein Punkt, der die Elemente an sich zieht, die zu ihm in einer Beziehung stehen. Dazu gehören Abkömmlinge der verdrängten Repräsentanz oder andere Gedanken, die mit ihr assoziiert werden. Im Vorgang der eigentlichen Verdrängung werden diese Elemente ins Unbewusste nachgedrängt.¹³⁶

So ist die Verdrängung eine rege psychische Bewegung, die in zwei Richtungen verläuft: Die Triebrepräsentanzen, die ins Bewusstsein aufsteigen wollen, werden wegen des Widerstands dorthin nicht zugelassen. Sie werden im Unbewussten festgehalten und von dort her üben sie eine anziehende Kraft auf alles aus, womit sie sich in Verbindung setzen können, also Vorstellungsrepräsentanzen des Triebes oder Gedankengänge die damit assoziiert werden. Dies ist die Urverdrängung. Die eigentliche Verdrängung besteht im Abschieben dieser Elemente ins Unbewusste - Nachdrängen. Beide Kräfte – die Abstoßende und die Anziehende wirken zusammen.

Der springende Punkt ist, dass durch die Verdrängung die Triebe gar nicht außer Gefecht gesetzt sind. Im Gegenteil, sie sind weiterhin aktiv. Die Erlöschung der Triebe kann dadurch nicht bewirkt werden. Denn sie kann nur durch die Befriedigung auftreten und zwar zeitweise. Das Verdrängte ist nicht tot, sondern übt kontinuierlich Druck aufs Bewusste aus, es möchte ständig ins Bewusstsein eindringen. Also, damit die Verdrängung aufrechterhalten wird, braucht es einen ständigen Kraftaufwand, der dagegen gerichtet ist um das Gleichgewicht zu erhalten. Außerdem lebt die verdrängte Triebrepräsentanz im Unbewussten weiter. Ihre Wirkung wird nicht gedämpft, sondern sie organisiert sich weiter, bildet Abkömmlinge und knüpft Verbindungen. Der Unterschied besteht darin, dass der Einfluss des Bewussten durch die Verdrängung entzogen wurde. Und diese Tatsache begünstigt sogar die Entfaltung der Triebrepräsentanzen. Im Dunkeln und ungestört können sie wuchern und

¹³⁵ Vgl. FREUD, Die Verdrängung, GW X, 248 - 250.

¹³⁶ Vgl. ebd. 250f.

extreme Ausdruckformen entwickeln, wie es bei der Neurose der Fall ist. Werden sie dem Kranken vorgespiegelt, erscheinen sie ihm fremd und schrecken durch die außerordentliche und gefährliche Triebstärke. „Diese täuschende Triebstärke ist das Ergebnis einer ungehemmten Entfaltung in der Phantasie und der Aufstauung infolge versagter Befriedigung.“¹³⁷

Ob nun die Triebabkömmlinge, oder Repräsentanzen ins Bewusstsein aufsteigen können hängt von der Menge der psychischen Energie, mit der sie besetzt sind, ab. „Sie [die Triebregung] kann sich unbeschadet der Verdrängung in sehr verschiedenen Zuständen befinden, inaktiv sein, d. h. sehr wenig mit psychischer Energie besetzt, oder in wechselndem Grade besetzt und damit zur Aktivität befähigt. Ihre Aktivierung wird zwar nicht die Folge haben, daß sie die Verdrängung direkt aufhebt, wohl aber alle die Vorgänge anregen, welche mit dem Durchdringen zum Bewußtsein auf Umwegen einen Abschluß finden.“¹³⁸ Auf welche Weise es zu dieser Energiebesetzung und somit zur Aktivierung der verdrängten Triebregung kommt, wird von Freud nicht näher ausgeführt. Die Triebe sind das eigentlich bewegende und Ursache jeder psychischen Aktivität. Ihre Quelle liegt im Somatischen. An ihrem Weg zur Befriedigung wurden sie vom Ich ins Unbewusste abgeschoben. Dort können sie wieder aktiv werden – sich entfalten, verbinden, umwandeln, etc. Allerdings, damit sie sich wieder bewegen können müssen sie mit Energie aufgeladen werden. Für den Fortschritt einer psychoanalytischen Behandlung ist es auf jeden Fall entscheidend, dass die Triebrepräsentanzen ins Bewusstsein aufsteigen. Diesen Vorgang versucht sie auch zu provozieren, denn nur so kann man auf die unbewussten Inhalte schließen und durch ihre, wenn auch fragmentarische Bewusstmachung zum Einsicht in die Krankheit gelangen. Das Aufheben der Verdrängung in der Therapie hat zum Ziel die ursprünglichen Konflikte wieder dem Erleben zugänglich zu machen. Zu diesen Konflikten ist es meistens in frühen Stadien der Entwicklung gekommen, sie können aber auf negative Weise das erwachsene Leben beeinflussen. Die Persönlichkeit hat sich aber inzwischen entwickelt und hat jetzt andere Bewältigungsmöglichkeiten als die kindliche. So geht es darum die alten Konflikte bewusst zu erleben und eine reife, angemessene Entscheidung zu treffen, zum bewussten Vollzug, oder aber zum bewussten Verzicht.

Eine andere Erscheinungsform der unterdrückten Triebregung ist auch das Symptom. Es ist eine körperliche Veränderung, die Resultat einer missglückten Verdrängung ist. Das Ich hindert den Trieb an der Befriedigung durch den Ausgang in die Motorik und bildet dafür einen verschobenen, gekrümmten, gehemmten Ersatz – das Symptom¹³⁹, zum Beispiel eine Zwangshandlung oder Phobie. So sind auch die Symptome Zeichen für ungelöste Triebkonflikte. Vom Betroffenen werden sie als beschwerlich erlebt, können auch gar unerträglich werden. Wenn „der Leidensdruck“ groß genug ist, kann er für die Suche nach der Hilfe in der Therapie ausschlaggebend sein. Meistens werden die Symptome als

¹³⁷ Ebd. 251.

¹³⁸ Ebd. 254.

¹³⁹ Vgl. FREUD, Hemmung, Symptom und Angst (1926), GW XIV, 122.

unverständlich erlebt und als ein Signal angesehen, dass etwas „nicht in Ordnung“ ist, was wiederum zur Suche nach ihrem Sinn und Ursachen führen kann.

Das Entwickeln der Psychoanalyse steht für Freud im Dienste der Behandlung seiner Patienten. Besonders seine Trieblehre hat das Verstehen von der Entstehung und Verlauf einiger Krankheiten ermöglicht. Die ziemlich abstrakte Theorie findet ihre praktische Umsetzung. Am Beispiel der freudschen Erklärung der Neurose kann man ganz konkret eine Anwendung seiner Trieblehre sehen:

„Die psychoanalytische Arbeit hat uns den Satz geschenkt: Die Menschen erkranken neurotisch infolge der Versagung. Die Versagung der Befriedigung für ihre libidinösen Wünsche ist gemeint, und ein längerer Umweg ist nötig, um den Satz zu verstehen. Denn zur Entstehung der Neurose bedarf es eines Konflikts zwischen den libidinösen Wünschen eines Menschen und jenem Anteil seines Wesens, den wir sein Ich heißen, der Ausdruck seiner Selbsterhaltungstribe ist und seine Ideale von seinem eigenen Wesen einschließt. Ein solcher pathogener Konflikt kommt nur dann zustande, wenn sich die Libido auf Wege und Ziele werfen will, die vom Ich längst überwunden und geächtet sind, die es also auch für alle Zukunft verboten hat, und das tut die Libido erst dann, wenn ihr die Möglichkeit einer ichgerechten idealen Befriedigung benommen ist. Somit wird die Entbehrung, die Versagung einer realen Befriedigung, die erste Bedingung für die Entstehung der Neurose, wenn auch lange nicht die einzige.“¹⁴⁰

1.2.3. Triebrepräsentanzen

Es wurde schon vorher erwähnt, dass der Trieb selber nicht spürbar sein kann, weil er ein theoretisches Konstrukt ist. Das, was man von ihm merkt sind seine Repräsentanzen – Vorstellungen und Affekte. Das, was durch Verdrängung ins Unbewusste abgeschoben, bzw. dort gehalten wird, sind die Vorstellungen. Daneben wird die psychische Energie der Triebe auch in Affekte umgesetzt. Der Trieb kann völlig unterdrückt werden, oder sich in einen Affekt umwandeln, der spürbar ist. Eine besondere Rolle spielt dabei die Umsetzung in Angst,¹⁴¹ denn „die Angst ist [...] die allgemein gangbare Münze, gegen welche alle Affektregungen eingetauscht werden oder werden können, wenn der dazugehörige Vorstellungsinhalt der Verdrängung unterlegen ist.“¹⁴² Ein Affekt besteht nach Freud aus mehreren Komponenten: Abfuhr in die Motorik, Wahrnehmung der Empfindungen, die durch die motorischen Aktionen hervorgerufen wurden, lust-, oder unlustvoller Gefühlstönung und Wiederholung eines bedeutungsvollen Erlebnisses, das in der Vorgeschichte der Art liegt.¹⁴³ Der Affekt der Angst ist der wichtigste Teil des Verdrängungsvorgangs. Einerseits steht sie in einer besonderen Beziehung zum Trieb – sie wird durch eine Triebstauung verursacht, andererseits ist sie selbst Ursache für die Verdrängung und Hemmungen der Triebenergien.

Die Angst als eine Affektrepräsentanz, oder Umwandlung der Affekte stammt von den Trieben, die ihre Quelle im Körper haben. Sie ist auch im Körper erlebbar, drückt sich in ihm

¹⁴⁰ FREUD, Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischer Arbeit (1916), GW X, 370f.

¹⁴¹ Vgl. FREUD, Die Verdrängung, GW X, 255f.

¹⁴² FREUD, XXV Vorlesung : Die Angst (1917), GW XI, 419.

¹⁴³ Vgl. ebd. 410.

aus. Man kann im weiteren Sinne sagen, dass der angstmachende Impuls vom Körper stammt, durch die Triebe zu einer psychischen Gegebenheit wird und durch seine physiologischen Ausdruckweisen, die an der Atmung und am Herzen zu sehen sind wieder zum Körper zurückkehrt. Der Kreis schließt sich, denn der Mensch ist eine Leib- Seele Einheit. Physiologisch gesehen liegt der Angst eine Steigerung der Erregung zugrunde, „die einerseits den Unlustcharakter schafft, andererseits sie durch die genannten Abfuhrer erleichtert“¹⁴⁴ Freud weiß von diesen Vorgängen, seine Untersuchung geht aber weiter in Richtung der psychischen Wirkungen, die aber trotzdem auch im Körper ausgedrückt werden. Das, was die Sensationen und Abfuhrer des Angstzustands aneinander bindet ist seine historische Komponente – als Reproduktion eines Erlebnisses, das unter gleichen Bedingungen vorgefallen ist und die der Angst seinen spezifischen Unlustcharakter verliehen hat. „Als solches vorbildliche Erlebnis bietet sich uns für den Menschen die Geburt, und darum sind wir geneigt, im Angstzustand eine Reproduktion des Geburtstraumas zu sehen.“¹⁴⁵ Dazu kommen später andere kindliche Traumata, wie der Hilflosigkeit, Abhängigkeit, Objektverlust, Kastrationsangst, etc. Diese, von jedem in der Kindheit erlebte Urängste, vergegenwärtigen sich nun auch in dem Angsterlebnis des Erwachsenen.¹⁴⁶

Die Angst ist eine Reaktion auf die Gefahr. Klassischer Weise wird die Angst von der Furcht unterschieden. Wenn die Gefahr bekannt ist, spricht man von Furcht, bleibt sie jedoch unbestimmt – man weißt eigentlich nicht wovor man sich fürchtet – ängstigt man sich. Dementsprechend bezeichnet Freud die erste Form als Realangst, also „eine Reaktion auf die Wahrnehmung einer äußeren Gefahr, d. h. einer erwarteten, vorhergesehenen Schädigung, sie ist mit dem Fluchtreflex verbunden, und man darf sie als Äußerung des Selbsterhaltungstriebes ansehen.“¹⁴⁷ Die zweite Art ist die neurotische Angst. Freud unterscheidet drei Formen derselben: „[...] eine allgemeine Ängstlichkeit, eine sozusagen frei flottierende Angst, die bereit ist, sich an jeden irgendwie passenden Vorstellungsinhalt anzuhängen, die das Urteil beeinflusst, die Erwartungen auswählt, auf jede Gelegenheit lauert, um sich rechtfertigen zu lassen.“¹⁴⁸ Die zweite Form sind die Phobien – die Angst ist hier an gewisse Objekte und Situationen psychisch gebunden. Die dritte Art ist die Angst, die bei der Hysterie auftritt. Es gibt in diesem Fall gar keine Verbindung zwischen Angst und Gefahr. Diese Form der Angst kann hysterische Symptome begleiten, kann in Situationen der Aufregung auftreten, oder losgelöst als freier Angstanfall.

In der Empfindung lässt sich nach Freud zwischen der Realangst und der neurotischen kein Unterschied ausmachen. Wohl aber in der Herkunft. Die Realangst versteht sich von selbst als eine adäquate Reaktion auf reale Gefahr, die in die Flucht mündet. Viel interessanter ist die Deutung der neurotischen Angst: „[...] Die Angstentwicklung [ist] die Reaktion des Ichs auf

¹⁴⁴ FREUD, Hemmung, Symptom und Angst, GW XIV, 163.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 163-174.

¹⁴⁷ FREUD, XXV Vorlesung: Die Angst, GW XI, 408.

¹⁴⁸ Ebd. 412.

die Gefahr und das Signal für die Einleitung der Flucht; da liegt uns denn die Auffassung nahe, daß bei der neurotischen Angst das Ich einen ebensolchen Fluchtversuch vor dem Anspruch seiner Libido unternimmt, diese innere Gefahr so behandelt, als ob sie eine äußere wäre. [...] So wie der Fluchtversuch vor der äußeren Gefahr abgelöst wird durch Standhalten und zweckmäßige Maßnahmen zur Verteidigung, so weicht auch die neurotische Angsentwicklung der Symptombildung, welche eine Bindung der Angst herbeiführt.“¹⁴⁹ Die Angst ist eine Reaktion des Ichs auf die innere Gefahr, die vom Trieb stammt. In der Phantasie wird die Realisierung eines Triebimpulses durchgespielt. Wenn es sich zeigt, dass die Befriedigung negative Folgen haben wird, reagiert das Ich mit der antizipatorischen Angst. Die Realangst ist mit einem Fluchtversuch gekoppelt. Bei der neurotischen Angst ist aber die Flucht nicht möglich (das Ich kann vor sich selbst nicht fliehen), also antwortet das Ich mit der Bildung der Abwehrmechanismen gegen die Triebimpulse.¹⁵⁰ Der Abwehrvorgang ist ein Versuch der Flucht von der Triebgefahr, oder eine aktive Attacke gegen sie. Der drohende Triebablauf wird durch den Abwehrvorgang angegriffen, unterdrückt, von seinem Ziel abgelenkt und dadurch ungefährlich gemacht.¹⁵¹

Die Angst ist eng an die Triebe, besonders an den Sexualtrieb gebunden: „Da die Sexualerregung der Ausdruck libidinöser Triebregungen ist, schien es nicht gewagt anzunehmen, daß die Libido sich durch die Einwirkung solcher Störungen in Angst verwandelt“¹⁵² Die Stauung der Libido verursacht die neurotische Angst. Diese wird als innere Gefahr angesehen und die Abwehr gegen diese Bedrohung verursacht die Angst. Analogerweise verhält es sich mit der Realangst. Sie ist auch nicht Ergebnis einer rationalen Überlegung, sondern als Affekt ebenfalls eine Triebrepräsentanz des Selbsterhaltungstriebes.

In Verbindung mit der Strukturtheorie nennt Freud die psychische Instanz, die die Angst verspüren kann: „Das Ich ist die eigentliche Angststätte“¹⁵³. Von dem was das Ich als gefährlich qualifiziert, sei es eine Wahrnehmung, oder ein Vorgang im Es wird die Energiebesetzung entzogen und in Angst umwandelt. Gemäß der Strukturtheorie wird das Ich von drei Seiten bedroht: von der Außenwelt, vom Es mit seiner Libido und vom Über-Ich. Was genau der Inhalt dieser Gefahren ist lässt sich bis auf das Über-Ich genau nicht sagen. Im letzten Fall ist es die Gewissensangst, und ihre Drohung – die Kastration.¹⁵⁴ Das Über-Ich hat sich ja nach der psychoanalytischen Entwicklungslehre erst durch diese Kastrationsangst, die zur Lösung des Ödipuskomplexes beigetragen hat, ausformen können. Freilich ist die Gefahr der Kastration im Unbewussten angesiedelt. Keiner wird doch behaupten, dass er sich vor der Kastration fürchtet, wenn er gegen seine Ideale verstößt. Das, was hier verdeutlicht werden sollte, ist die Ähnlichkeit im Empfinden und die Herkunft der Angst. Der Unterschied (bei der Gleichheit im Empfinden) ist, „daß der Inhalt der Angst unbewußt bleibt und nur in einer

¹⁴⁹ Ebd. 420.

¹⁵⁰ Vgl. FREUD, Hemmung, Symptom und Angst, GW XIV, 176,187f.

¹⁵¹ Vgl. Ebd. 177.

¹⁵² Ebd. 137.

¹⁵³ FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 287.

¹⁵⁴ Vgl. ebd. 287f.

Entstellung bewußt wird.“¹⁵⁵ Die Gewissensangst und soziale Angst sind spätere Entwicklungen der Kastrationsangst. Seine Inhalte sind auch nicht leicht auszumachen. Das was befürchtet wird ist der Zorn, die Strafe des Über-Ichs und Liebesverlust, später Trennung und Ausschluss aus der Horde. „Als letzte Wandlung dieser Angst vor dem Über-Ich ist mir die Todes-(Lebens-) Angst, die Angst vor der Projektion des Über-Ichs in den Schicksalsmächten erschienen.“¹⁵⁶

Die freudsche Auffassung der Angst erfuhr, so wie seine ganze psychoanalytische Lehre, Entwicklung. Die anfängliche Theorie, die eine Koppelung der Angst an die Triebe unterstreicht wird jetzt mit neuen Akzenten ausgestattet: Die Formen der Angst werden, den drei psychischen Instanzen entsprechend, unterschieden als die Realangst, die neurotische und die Gewissensangst. Sie beziehen sich auf die drei Abhängigkeiten des Ichs, von der Außenwelt, vom Es und vom Über-Ich. Es gibt eine neue Eigenschaft, die der Angst zugeschrieben wird – Signalfunktion zur Anzeige einer Gefahrensituation. Die wichtigste theoretische Veränderung liegt in der Beziehung zwischen Angst und Verdrängung: „Nicht die Verdrängung schafft die Angst, sondern die Angst ist früher da, die Angst macht die Verdrängung!“¹⁵⁷

Das Erlebnis der Angst im Zusammenhang mit der Struktur-, und Triebtheorie lässt sich schematisch anhand einer kindlichen Situation veranschaulichen: Peter beobachtet (Ich-Funktion der Wahrnehmung), seine Mama, wie sie ein paar Pfirsiche auf den hohen Schrank in der Küche legt. Er wird hungrig (eine Triebregung, mobilisierter Es-Impuls), holt sich einen Sessel und isst einige Früchte auf (das Ich im Bündnis mit dem Es-Impuls). Der Peter erinnert sich aber, dass seine Mama schon mehrmals mit ihm geschimpft hat, als sie ihn beim Naschen erwischt hat. Diese Erfahrung löst jetzt ein Konflikt des Ichs mit dem Es aus und macht sich als Realangst bemerkbar. So steht unser Peter vor einer Entscheidung: Ich nasche trotzdem weiter, vielleicht sieht mich die Mama nicht (Ich steht auf der Seite des Es), oder: Ich warte auf das Essen, als Nachspeise bekomme ich dann die leckeren Pfirsiche (das Ich vermittelt zwischen dem Es-Impuls und der Realität – Triebaufschub). Peter kann sich aber auch erinnern: Die Mama mag es nicht wenn ich nasche, also lasse ich die Früchte lieber (Ich im Bündnis mit Über-Ich). Plötzlich kann aber Peter denken: Ich bin ganz böse und mag die Pfirsiche auch als Nachspeise gar nicht. (Über-Ich-Strafimpuls). Das kann ein Ansatz für eine spätere neurotische Essstörung sein. Es gibt noch andere mögliche Ausgänge aus der Situation (Abwehrstrategien vom Über-Ich-Impuls): Peter erinnert sich gar nicht an Verbot der Mutter (Verdrängung), oder er tut so, als ob er vom Nein der Mama und der drohenden Strafe nichts wusste (Verleugnung). Er kann nach dem Essen schlechtes Gewissen und Schuldgefühle haben. Wenn das Über-Ich sehr streng ist, kann der Peter schon früher, vor dem Anfassen der Früchte Schuldgefühle entwickeln. (Ansatz zur Depression).¹⁵⁸ An diesem

¹⁵⁵ FREUD, Hemmung, Symptom und Angst, GW XIV, 157.

¹⁵⁶ Ebd. 170.

¹⁵⁷ FREUD, XXXII Vorlesung: Angst und Triebleben, GW XV, 92.

¹⁵⁸ Vgl. ELHART, Siegfried, Tiefenpsychologie. Eine Einführung, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1976, 34f.

Beispiel lässt es sich leicht beobachten, welche Bedeutung die Angst als eines der zentralen Erlebnisse des Menschen haben kann – im normalen, alltäglichen Leben, aber auch im Zusammenhang mit psychischen Störungen, bei denen die Angst eine fundamentale Rolle spielen kann.

1.2.4. Triebdualismus

Freud behauptete, dass „alles seelische Geschehen über dem Kräftespiel der elementaren Triebe aufbauen müsse.“¹⁵⁹ Von den Trieberscheinungen ausgehend und im Hinblick auf die Quelle, Ziel und Objekt kann man eine Unmenge an Trieben unterscheiden, wo es für die psychologische Forschung nützlich sein sollte, so zum Beispiel Spieltrieb, Destruktionstrieb, Geselligkeitstrieb.¹⁶⁰ Jede psychische Aktivität wird durch Kräftespiel der Triebe verursacht. Dieses „Spiel“ ist das, was früher als Tribschicksale beschrieben wurde. Die Triebe können sich miteinander verbinden, oder im Konflikt gegeneinander treten, sie können sich zusammenschließen, einander ersetzen, sich verschränken, ihren Ziel und Objekt verändern, sind verwandlungsfähig. In dieser Großen Zahl an Möglichkeiten haben die Triebe allerdings etwas gemeinsam. Alle gehen auf zwei Urtriebe zurück und lassen sich dementsprechend in zwei Gruppen aufteilen. Die Klassifizierung der Triebe erfuhr im Laufe der Entwicklung der psychoanalytischen Theorie Modifizierungen. Diese wurden der Triebtheorie beigelegt, entsprechend der immer neu auftauchenden Möglichkeiten, psychische Prozesse, insbesondere auf dem Gebiet der Neurosenforschung zu erklären. Obwohl sich die Bestimmung der Grundkräfte, die den Menschen bewegen verändert hat, bleibt ihre dualistische Auffassung erhalten.

Ich-Triebe – Sexualtriebe

Der Ausgangspunkt der ersten Triebklassifizierung ist die Beobachtung fundamentaler Triebe, die als biologische Bedürfnisse bei den Tieren und bei den Menschen festzustellen sind: Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung. Der Hunger ist Äußerung des Triebes nach Nahrungsaufnahme. Eine dem Hunger entsprechende Bezeichnung fehlt beim Geschlechtstrieb. Freud führt an dieser Stelle einen Begriff ein: Libido.¹⁶¹ Diese biologischen Beobachtungen wurden dann auf die psychologische Ebene übertragen und heißen: Selbsterhaltungstrieb und Sexualtrieb. Klarerweise werden die Begriffe analog verwendet, denn wenn man vom Trieb bei den Tieren spricht, meint man etwas anderes als beim Menschen. Der Vergleich sollte lediglich auf die biologische Herkunft der menschlichen Triebe hinweisen. Freud nahm an, dass alle psychologischen Gegebenheiten sich in der Zukunft aus dem Organischen erklären lassen. So auch die Triebe. Es gibt besondere chemischen Stoffe und Prozesse, die für die Wirkungen der Sexualität verantwortlich sind. Diese chemischen Stoffe werden durch besondere psychische Kräfte (Triebe) substituiert.¹⁶²

¹⁵⁹ FREUD, Psychoanalyse und Libidotheorie (1922) , GW XIII, 229.

¹⁶⁰ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 216.

¹⁶¹ Vgl. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V, 33.

¹⁶² Vgl. FREUD, Zur Einführung des Narzißmus(1914), GW X, 143-145.

Diese Intuition Freuds hat ihre Bestätigung in der Entdeckung der Hormone gefunden. Die Unterscheidung in Selbsterhaltungstriebe und Sexualtriebe trifft Freud in der Anknüpfung an „die Aussage des Dichters, der das Weltgetriebe «durch Hunger und durch Liebe» erhalten werden lässt. Die Libido war in gleichem Sinne die Kraftäußerung der Liebe, wie „der Hunger des Selbsterhaltungstriebes“¹⁶³ Es sollte somit verdeutlicht werden, dass die eigentlichen Motoren des seelischen Lebens diese zwei Triebe sind. Aus dem Zusammenspiel dieser zwei Kräfte ergibt sich „die Musik der Seele“, die allerdings nicht immer harmonisch klingt, sondern oft verstimmt sein kann.

Im Rahmen der psychoanalytischen Behandlung hat sich die Triebtheorie als besonders hilfreich zur Erklärung der Neurosen angeboten. Im Allgemeinen geht der psychische Konflikt, der dieser Erkrankung zu Grunde liegt, auf eine Kollision von den beiden Triebarten zurück. Der Ichtrieb steht der Befriedigung des Sexualtriebes im Wege. Die Ichtriebe oder Selbsterhaltungstriebe sind die nicht sexuellen Triebkräfte.¹⁶⁴ Wie bei allen Trieben haben sie eine Quelle, ein Objekt und ein Ziel. Die Anätzung der Magenschleimhaut ist beispielweise Quelle des Nahrungstriebes – eines von der Gruppe der Selbsterhaltungstriebe¹⁶⁵. Wenn die Befriedigung von Erhaltungsbedürfnissen nicht gewährleistet wird, reagiert das Ich mit Unlustempfindungen, Hass und Zerstörungsabsichten gegen die Objekte, die die Befriedigung verunmöglichen. Das Ich ringt um seine Erhaltung und Behauptung. So sind die aggressiven Impulse Ausdruck des auf die immer auf äußere Objekte angewiesenen Ichs. Auf der erlebnispsychologischen Ebene sind die Selbsterhaltungsbedürfnisse psychologische Repräsentanzen der Ichtriebe.¹⁶⁶

Die Sexualtriebe sind nach Freud diejenigen Triebe, die im Dienste der Fortpflanzung stehen. Sie treten am Anfang zusammen mit den Erhaltungstrieben auf und lösen sich dann von diesen ab.¹⁶⁷ Dieses Zusammentreffen der beiden Triebarten lässt sich am Beispiel des Stillens eines Säuglings sehen. Hier kommt es zur Befriedigung der beiden Triebe: einerseits wird der Hunger des Selbsterhaltungstriebes gestillt, andererseits empfindet das Baby Lust am Lutschen und körperlichen Kontakt mit der Mutter. Die Sexualität beschränkt sich nach der freudschen Auffassung nicht auf ihre Fortpflanzungsfunktion, sondern bezieht sich im sehr weiten Sinne auf verschiedene Ausformungen, die, außer den Lustempfindungen an Genitalien, auch Perversionen und Neurosen umfasst. Der Mensch ist ein sexuelles Wesen vom Anfang des Lebens an und nicht erst mit der Pubertät. aus der anfänglichen, unreifen infantilen Sexualität entwickelt sich die erwachsene, und zwar nicht nur die normale, sondern auch die perverse und neurotische.¹⁶⁸ Ja, Freud erkennt, dass „die perverse Sexualität nichts

¹⁶³ Vgl. FREUD, Psychoanalyse und Libidotheorie, GW XIII, 229f..

¹⁶⁴ Vgl. FREUD, XXII Vorlesung: Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression (1917), XI, 363. Die Begriffe Ichtriebe und Selbsterhaltungstriebe bezeichnen das gleiche und waren von Freud austauschbar verwendet.

¹⁶⁵ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, X, 211.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. 230.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 218f.

¹⁶⁸ Vgl. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V, 72.

anderes ist als die vergrößerte, in ihre Einzelregungen zerlegte infantile Sexualität.“¹⁶⁹ Die wichtigsten Eigenschaften des Sexualtriebes im Hinblick auf seine somatische Quelle, werden auf folgende Weise zusammengefasst:

„Der Sexualtrieb, dessen dynamische Äußerung im Seelenleben “Libido” genannt sei, ist aus Partial-trieben zusammengesetzt, in die er auch wieder zerfallen kann, und die sich erst allmählich zu bestimmten Organisationen vereinigen. Quelle dieser Partialtriebe sind die Körperorgane, besonders gewisse ausgezeichnete erogene Zonen, aber Beiträge zur Libido werden auch von allen wichtigen funktionellen Vorgängen im Körper geliefert. Die einzelnen Partialtriebe streben zunächst unabhängig voneinander nach Befriedigung, werden aber im Lauf der Entwicklung immer mehr zusammengefaßt, zentriert.“¹⁷⁰

Die Organisation des Sexualtriebes verläuft in bestimmten Phasen, in denen jeweils ein anderes Körperorgan zur vornehmlichen Erregungsquelle wird. In diesem Kontext spricht Freud von den oralen und analen Stufen der Sexualorganisation, die in der dritten – der genitalen münden. In der oralen Phase spielt die Mundzone die Hauptrolle in der analen die Region um die Afteröffnung. Die Partialtriebe entwickeln sich in dieser Zeit unabhängig von einander und sind autoerotisch, d. h. sie brauchen zu ihrer Befriedigung kein äußeres Objekt, sondern finden sie am eigenen Körper.¹⁷¹ Der Ausgang der Sexualorganisation erfolgt in der genitalen Phase, in der alle Partialtriebe unter Primat des Genitalen gestellt werden. Es gibt Körperstellen, die als erogene Zonen ausgezeichnet, oder auch dazu prädestiniert sind, aber es kann „jede beliebige andere Körperstelle mit der Erregbarkeit der Genitalien ausgestattet und zur erogenen Zonen erhoben werden.“¹⁷² Zu einer solchen wird zum Beispiel das Auge bei der Schaulust (Voyeurismus). Außer der „erogenen Zonen“ gibt es noch eine zweite Triebquelle der Partialtriebe. Diese wird im Inneren des Organismus situiert. Wenn die Intensität dieser inneren Vorgänge gewisse quantitative Grenzen überstiegen hat, machen sie sich als Sexualerregung bemerkbar.¹⁷³ „Was wir die Partialtriebe der Sexualität genannt haben, leitet sich entweder direkt aus diesen inneren Quellen der Sexualerregung ab oder setzt sich aus Beiträgen von solchen Quellen und von erogenen Zonen zusammen.“¹⁷⁴

Manche der Partialtriebe werden von Freud ausdrücklich genannt. Beispiele dafür sind der Saugtrieb, bei dem die Oralerotik vom Selbsterhaltungstrieb - Nahrungsaufnahme noch nicht abgetrennt ist, und der Grausamkeits- oder Bemächtigungstrieb, der sich in der analen Phase entwickelt. Im engen Zusammenhang mit dem Bemächtigungstrieb sieht Freud auch den „Wißtrieb“, der seine sublimierte Form ist.¹⁷⁵

Bei den Partialtrieben lassen sich außer den Quellen auch Objekte und Ziele unterscheiden. Es wurde schon erwähnt, dass die infantilen Triebe vorerst autoerotisch sind, nehmen also den

¹⁶⁹ FREUD, XX Vorlesung: Das menschliche Sexualleben(1917), GW XI, 321.

¹⁷⁰ FREUD, Psychoanalyse und Libidotheorie, GW XIII, 220.

¹⁷¹ Vgl. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V, 81-83.

¹⁷² Ebd. 84f.

¹⁷³ Vgl. ebd. 68, 105.

¹⁷⁴ Ebd. 105.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. 80f, 95.

eigenen Körper als Objekt. Gleichzeitig aber gibt es ein Fremdobjekt, auf den sich die Triebe beziehen, allerdings auf unpersönliche Art. So ist zum Beispiel die Mutter Objekt des Saugetriebes. Die Ziele der Partialtriebe sind die befriedigenden Handlungen, nach denen sie drängen, also Saugen, Greifen, Schauen, etc. Das Ziel des Triebes ist immer auch Lustgewinn. Die Sexualtriebe zeichnen sich durch ihre Flexibilität aus, was seine Objekte, Ziele und Triebäußerungen anbelangt (Triebschicksale).

Ich-Triebe – Objekt-Triebe

Die psychische Repräsentanz des Sexualtriebes, also seine Äußerung im Seelenleben ist die Libido. „Es mag [...] sein, daß die Sexualenergie, die Libido – im tiefsten Grund und in letzter Ferne – nur ein Differenzierungsprodukt der sonst in der Psyche wirkenden Energie ist.“¹⁷⁶ Was also genau mit dem Libidobegriff bezeichnet werden sollte ist unklar. Es ist einerseits das Erlebbare am Sexualtrieb, sowie Hunger beim Selbsterhaltungstrieb, also ein Bedürfnis, andererseits ist es die Sexualenergie. In der weiteren Entwicklung der Trieblehre ist Libido eine psychische Energie, die dem Ich selbst gilt, oder sich auf die Objekte der Außenwelt richtet: Das Ich ist „das eigentliche und ursprüngliche Reservoir der Libido [...], die erst von da aus auf das Objekt erstreckt werde. Das Ich trat unter die Sexualobjekte und wurde gleich als das vornehmste unter ihnen erkannt“¹⁷⁷ Der Gegensatz zwischen den Sexualtrieben und den Ichtrieben ist somit nicht mehr aufrechtzuerhalten. Sie unterscheiden sich sehr wohl, allerdings nicht qualitativ, sondern „topisch“¹⁷⁸

Zu der Revidierung seiner Triebtheorie ist Freud im Zusammenhang mit der Untersuchung des Narzissmus gekommen. Narzissmus ist ein Verhalten, in dem der eigene Leib so behandelt wird, wie ein Sexualobjekt. Die Libido wird der Außenwelt entzogen und dem Ich zugefügt.¹⁷⁹ Freud unterscheidet zwischen Primärnarzissmus und Sekundärnarzissmus. Der Primärnarzissmus wird als der ursprüngliche, autoerotische Zustand bezeichnet, in dem sich ein Teil der Libido auf das eigene Ich richtet. Die Objektliebe entwickelt sich erst später, aber der Narzissmus verschwindet dadurch nicht.¹⁸⁰ Der Anteil der Libido, der sich auf das Ich richtet wird Ichlibido benannt, der sich auf die Objekte der Außenwelt richtende Objektlibido. Die psychischen Energien fließen im Zustand des Narzissmus zusammen und sind nicht zu unterscheiden. Die Differenzierung in Sexualenergie und die Energie der Ichtriebe wird erst mit der Objektbesetzung möglich.¹⁸¹ „Wir sehen [...] im Großen einen Gegensatz zwischen der Ichlibido und der Objektlibido. Je mehr die eine verbraucht, desto mehr verarmt die andere. Als die höchste Entwicklungsphase, zu der es die letztere bringt, erscheint uns der

¹⁷⁶ FREUD, Zur Einführung der Narzißmus, GW X, 144.

¹⁷⁷ FREUD, Jenseits des Lustprinzips, GW XIII, 55f.

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

¹⁷⁹ Vgl. FREUD, Zur Einführung des Narzißmus, GW X, 138-140.

¹⁸⁰ Vgl. FREUD, XXVI Vorlesung: Die Libidotheorie und der Narzißmus (1917), GW XI, 431.

¹⁸¹ Vgl. Zur Einführung des Narzißmus, GW X, 140-143.

Zustand der Verliebtheit, der sich uns wie ein Aufgeben der eigenen Persönlichkeit gegen die Objektbesetzung darstellt[...].“¹⁸²

Die ursprüngliche narzisstische Stufe, wo die Triebregungen autoerotisch befriedigt werden konnten, wird durch die Objektstufe abgelöst, in der die Objekte zu Quellen der Lustempfindungen werden. Das Ich strebt motorisch nach diesen Objekten. Wenn aber die Objekte zu Unlustquellen werden, reagiert das Ich mit Fluchtversuch.¹⁸³ „Die Entwicklung des Ichs besteht in einer Entfernung vom primären Narzissmus und erzeugt ein intensives Streben, diesen wieder zu gewinnen.“¹⁸⁴

Durch die Einführung des Narzissmus wurde die scharfe Trennung von Sexualtrieben und Ichtrieben verschwommen. Am Anfang wird die Libido als Ausdruck des Sexualtriebes bezeichnet, sie wird aber beim Narzissmus auf das Ich selbst gerichtet – Ichlibido. Freud erkannte, „daß auch ein Teil der “Ichtriebe” libidinöser Natur ist, das eigene Ich zum Objekt genommen hat. Diese narzisstischen Selbsterhaltungstribe mußten also jetzt den libidinösen Sexualtrieben zugerechnet werden. Der Gegensatz zwischen Ich- und Sexualtrieben wandelte sich in den zwischen Ich- und Objekttrieben, beide libidinöser Natur.“¹⁸⁵ Zu unterstreichen bleibt, dass es eben nur ein Teil der Ichtriebe libidinös ist und nicht alle. Auf diese Weise lässt sich die alte Unterscheidung noch erhalten. Allerdings nicht lange. Die Differenzierung Ichtriebe - Sexualtriebe „kippt“ später doch, indem den beiden die gleiche Natur zugeschrieben wird: Wenn „unausgesetzt Ichlibido in Objektlibido umgewandelt [...] wird und Objektlibido in Ichlibido, dann können die beiden aber ihrer Natur nach nicht verschieden sein, dann hat es keinen Sinn, die Energie der einen von der der anderen zu sondern, man kann die Bezeichnung Libido fallen lassen oder sie als gleichbedeutend mit psychischer Energie überhaupt gebrauchen.“¹⁸⁶

Dass die Ichtriebe und Sexualtriebe letztendlich derselben Natur sind, bedeutet aber nicht, dass der Triebdualismus zu einem Monismus wurde. In seinem Werk „Jenseits des Lustprinzips“ (1920) stellte Freud einen neuen Gegensatz auf – zwischen den Lebenstrieben und Todestrieben: Die libidinöse (Ich- und Objekt-) Triebe werden jetzt zum Gegensatz der Destruktionstribe. Die ersten werden als Lebenstribe, oder auch Eros bezeichnet und die letzten als Todestribe.¹⁸⁷

Lebenstrieb - Todestrieb

Die revidierte Klassifizierung der Triebe unterteilt alle Triebe in zwei Gruppen - elementare und abgeleitete. Die sozialen Triebe werden zum Beispiel nicht zu den ursprünglichen sondern zu den abgeleiteten gezählt. Die elementaren Triebe lassen sich wiederum in zwei Gruppen zusammenfassen – die der Selbsterhaltung dienenden Ichtriebe und die Objekttriebe.

¹⁸² Ebd. 141.

¹⁸³ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW, X, 231.

¹⁸⁴ FREUD, Zur Einführung des Narzißmus, GW X, 167f.

¹⁸⁵ FREUD, Jenseits des Lustprinzips, GW XIII, 66.

¹⁸⁶ FREUD, XXXII Vorlesung: Angst und Triebleben, GW XV, 109.

¹⁸⁷ Vgl. FREUD, Jenseits des Lustprinzips, GW XIII, 66.

Die Triebe dieser Kategorie sind aber auch nicht ursprünglich, sondern wiederum Manifestationen der verborgenen Grundtriebe – des Eros, der zur immer weiteren Vereinigung strebt, und des Destruktionstriebes, dessen Ziel die Auflösung des Lebenden ist.¹⁸⁸

Die freudschen Spekulationen über die beiden Triebarten charakterisieren sich im Allgemeinen durch folgende Annahmen: der Lebenstrieb umfasst ungehemmte, sublimierte und gehemmte Triebregungen des Sexualtriebes und den Selbsterhaltungstrieb, der am Anfang den sexuellen Objekttrieben gegenübergestellt wurde. Das Ziel des Eros ist das Leben zu erhalten. Der Eros verkompliziert das Leben durch immer weitergreifende Zusammenfassung der in Partikel gesprengten lebenden Substanz. Der physiologische Prozess, der diesem Trieb zugeordnet wird, ist Aufbau. Der Todestrieb hat dagegen zum Ziel das organische Lebende in den leblosen Zustand zurückzuführen. Sadismus ist eine der Repräsentanzen des Destruktionstriebes. In jedem Stück lebender Substanz sind beide Triebe tätig, allerdings nicht im gleichen Maß, denn es kann sein, dass eine Substanz zur Hauptvertretung des Eros wird. Die beiden Triebarten können sich miteinander verbinden, vermischen und legieren. Dies geschieht beispielsweise dann, wenn der Destruktionstrieb in den Dienst des Eros zu Zwecken der Abfuhr gestellt wird. Es gibt aber auch die Möglichkeit einer Entmischung. Der selbstständige, vom Sexualtrieb abgekoppelte Sadismus als Perversion wäre dafür ein Beispiel. Die Triebentmischung spielt auch eine große Rolle in der Entstehung der Neurosen.¹⁸⁹

Ausgehend von der Untersuchung des Wiederholungszwangs, den Freud als einen der wesentlichen Punkte bei der traumatischen Neurose ausgemacht hat, stellt er fest, dass es im Organismus eine Tendenz gibt, den früheren Zustand wiederherzustellen und entwickelt daraus eine neue Definition vom Trieb: „Ein Trieb wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität, oder wenn man will, die Äußerung der Trägheit im organischen Leben.“¹⁹⁰ Dass es für die Triebe wesentlich ist, dass sie einen drängenden Charakter haben, wissen wir aus der früheren Definition. Der Verweis auf die organische Herkunft ist auch nichts Neues. Neu ist aber das Ziel, nach dem die Triebe streben: Wiederherstellung eines früheren Zustandes. In der früheren Auffassung galten die Triebziele als das Veränderliche am Trieb, jetzt gibt es ein übergeordnetes Ziel. Besonders beim Sexualtrieb war es möglich sich in alle Richtungen zu entfalten und zu vielen Ausgängen zu gelangen, sei es normal, pervers oder neurotisch. Jetzt gibt es nur einen Zustand, den es schon früher gab, zu dem die Triebe zurückkehren wollen. Man könnte diesen Zustand als ein Finalziel verstehen, als eine Richtungsangabe, wohin der Trieb drängt. Auf seinem (Rück-) Weg dorthin gibt es äußere Faktoren, die ihn am Erreichen

¹⁸⁸ Vgl. FREUD, Psycho-Analysis, GW XIV, 301f.

¹⁸⁹ Vgl. FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 268-270

¹⁹⁰ FREUD, Jenseits des Lustprinzips, GW XIII, 38

des Zieles stören. Es ist merkwürdig, dass sich das Organische selbst gar nicht entwickeln möchte. Alle Veränderung ist Ergebnis der von Außen stammenden Krafteinwirkungen.¹⁹¹

Auffälligerweise verfasst Freud seine neue Triebdefinition in Konjunktivform. Diese Tatsache könnte auf den hypothetischen Charakter dieser Aussagen deuten. Freud ringt nicht nur um die richtige Formulierung, sondern vor allem um die richtige, also beweisbare inhaltliche Füllung seiner neuen Triebtheorie. Aus verschiedenen Seiten (hier zum Beispiel vom Wiederholungszwang her) versucht er seine Todestriebhypothese zu erläutern um zu einer sicheren Aussage zu gelangen. Dies ist ihm aber bis zu seinem Ableben nicht gelungen. Die (bearbeitete) Triblehre bleibt das widerspruchreichste und dunkelste Element seiner Lehre. Es ist nicht klar ob die regressive Tendenz zum Tode eine Eigenschaft des Todestriebes im Gegensatz zu den Lebenstrieben ist, oder aber ob sie für alle Triebe gilt. Bis heute sind sich die Psychoanalytiker in der Annahme des Todestriebes nicht einig.

Bei der Einführung des neuen Triebdualismus (Jenseits des Lustprinzips, 1920) sind es vor allem die Todestriebe, die nach einem unorganischen Zustand streben. In seinem letzten Werk (Abriss der Psychoanalyse, 1938) spricht Freud allen Trieben, also auch den Lebenstrieben die konservative Natur zu: „Die Kräfte, die wir hinter den Bedürfnisspannungen des Es annehmen, heißen wir *Triebe*. Sie repräsentieren die körperlichen Anforderungen an das Seelenleben. Obwohl letzte Ursache jeder Aktivität, sind sie konservativer Natur; aus jedem Zustand, den ein Wesen erreicht hat, geht ein Bestreben hervor, diesen Zustand wiederherzustellen, sobald er verlassen worden ist [...]“¹⁹² Die konservative Natur der Triebe ist ein sehr problematischer Punkt der Triebtheorie. Konsequenterweiterung sagt Freud, dass „das gesamte Triebleben der Herbeiführung des Todes dient“¹⁹³ Dies würde bedeuten, dass der Unterschied Lebenstriebe – Todestriebe aufgehoben wird. Letztendlich gäbe es dann nur den einen Todestrieb. Auch die Selbsterhaltungstriebe wären demnach zum Todestrieb zugehörig. Freud selbst denkt an diese Möglichkeit, entscheidet sich aber für die Aufrechterhaltung des Triebdualismus: „Wir waren ja bereit, auch die angeblichen Selbsterhaltungstriebe des Ichs zu den Todestrieben zu rechnen, was wir seither berechtigt zurückgezogen haben. Unsere Auffassung war von Anfang eine dualistische und sie ist es heute schärfer denn zuvor, seitdem wir die Gegensätze nicht mehr Ich- und Sexualtriebe, sondern Lebens und Todestriebe benennen.“¹⁹⁴ Der Selbsterhaltungstrieb vereinigt in sich die Komponente von beiden Triebarten – des Eros und des Todestriebes in Form vom Aggressionstrieb, der ja die nach Außen gewendete Seite des Todestriebes ist: „So ist z. B. der Selbsterhaltungstrieb gewiß erotischer Natur, aber gerade er bedarf der Verfügung über die Aggression, wenn er seine Absicht durchsetzen soll. Ebenso benötigt der auf Objekte gerichtete Liebestrieb eines Zusatzes vom Bemächtigungstrieb, wenn er seines Objekts

¹⁹¹ Vgl. HOCK, Udo, Das unbewusste Denken. Wiederholung und Todestrieb, Frankfurt am Main, 2000, 268-270.

¹⁹² FREUD, Abriss der Psychoanalyse (1938), GW XVII, 70.

¹⁹³ FREUD, Jenseits des Lustprinzips, GW XIII, 41.

¹⁹⁴ Ebd. 57.

überhaupt habhaft werden soll.“¹⁹⁵ Nicht nur der Selbsterhaltungstrieb, sondern alle Triebe treten nur in legierter Form auf, d. h. sie sind ein Gemisch mehr oder weniger von den beiden Grundtrieben (Eros und Destruktionstrieb):

„Der eine dieser Triebe ist ebenso unerlässlich wie der andere, aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken der Beiden gehen die Erscheinungen des Lebens hervor. Nun scheint es, daß kaum jemals ein Trieb der einen Art sich isoliert betätigen kann, er ist immer mit einem gewissen Betrag von der anderen Seite verbunden, wie wir sagen: legiert, der sein Ziel modifiziert oder ihm unter Umständen dessen Erreichung erst möglich macht.“¹⁹⁶

Die Triebe sind nach freudschen Theorie im psychischen Apparat allen Instanzen zugeordnet. Die erste seelische Provinz an dem die Triebe zu finden sind ist das Es. „In diesem Es wirken die organischen *Triebe*, selbst aus Mischungen von zwei Urkräften (Eros und Destruktion) in wechselnden Ausmassen zusammengesetzt [...]“¹⁹⁷ Vom Es steigen die allein nach Befriedigung strebenden Triebregungen auf. Das Ich hat die Aufgabe, zwischen diesen Regungen und der Außenwelt zu vermitteln. Das macht es auf verschiedene Weise. Entweder willigt es der Befriedigung ein, indem es den Bewegungsapparat aktiviert, oder verschiebt es auf später. Das Ich ist aber gleichzeitig auch diejenige Instanz, die den Ansprüchen des Trieblebens widerstrebt, sie abweist, oder verdrängt.¹⁹⁸ Im Ich gibt es Triebe, die mit den Es-Trieben in Konflikt geraten. Diese nennt Freud Selbsterhaltungstribe. Wenn die Befriedigung der Es- Triebe eine Gefahr für die Erhaltung und Selbstachtung des Ichs darstellt entsteht ein Konflikt. Die Gefahr kann eine reale sein, wenn die Befriedigung der Triebregungen mit der Kultur unvereinbar ist (z. B. Inzest, oder Mord), oder eine verinnerlichte, die vom Über-Ich stammt. Das Über-Ich, oder Ich-Ideal richtet sich gegen eine ungehemmte Befriedigung der Sexualtriebe.¹⁹⁹ Und das Ich hat zwischen allen diesen Regungen zu vermitteln. Die Stellung des Ichs war im Kontext der Instanzenlehre eine sehr schwierige, denn es wurde „von allen Seiten bedrängt“ – vom Es, vom Über-Ich und von der Realität. Im Zusammenhang mit den Trieben hat es das Ich auch nicht leichter und steht mitten im Konflikt zwischen den beiden Triebarten:

„Das Ich[...] hält es sich nicht unparteiisch. Durch seine Identifizierungs- und Sublimierungsarbeit leistet es den Todestrieben im Es Beistand zur Bewältigung der Libido, gerät aber dabei in Gefahr, zum Objekt der Todestribe zu werden und selbst umzukommen. Es hat sich zu Zwecken der Hilfeleistung selbst mit Libido erfüllen müssen, wird dadurch selbst Vertreter des Eros und will nun leben und geliebt werden. Da aber seine Sublimierungsarbeit eine Triebentmischung und Freiwerden der Aggressionstribe im Über-Ich zur Folge hat, liefert es sich durch seinen Kampf gegen die Libido der Gefahr der Mißhandlung und des Todes aus. Wenn das Ich unter der Aggression des Über-Ichs leidet oder selbst erliegt, so ist sein Schicksal ein Gegenstück zu dem der Protisten, die an den Zersetzungsprodukten zugrunde gehen, die sie selbst geschaffen haben. Als

¹⁹⁵ FREUD, Warum Krieg? (1933), GW XVI, 20.

¹⁹⁶ Ebd. 20f.

¹⁹⁷ FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 128.

¹⁹⁸ Vgl. FREUD, XXXI Vorlesung: Die zerlegung der psychischen Persönlichkeit, GW XV, 62.

¹⁹⁹ Vgl. FREUD, Zur Einführung des Narzißmus, GW X, 161.

solches Zersetzungsprodukt im ökonomischen Sinne erscheint uns die im Über-Ich wirkende Moral.“²⁰⁰

Nach der ersten Revision der Triebtheorie konzentriert sich sogar das eigentliche Triebgeschehen im Ich, das ein Reservoir der ursprünglichen Libido ist, die sich dann in Ich- und Objektlibido differenziert. Nach der Einführung der Unterscheidung in Eros und Todestrieb spricht Freud davon, dass es „keine Rede davon sein [kann], den einen oder anderen der Grundtriebe auf eine der seelischen Provinzen einzuschränken. Sie müssen überall anzutreffen sein. Einen Anfangszustand stellen wir uns in der Art vor, dass die gesamte verfügbare Energie des Eros, die wir von nun ab *Libido* heissen werden, im noch undifferenzierten Ich-Es vorhanden ist und dazu dient, die gleichzeitig vorhandenen Destruktionsneigungen zu neutralisieren.“²⁰¹

Dass die Triebe an allen seelischen Orten zu finden sind ist leicht nachvollziehbar, wenn man bedenkt, dass nach der psychoanalytischen Lehre das Es eindeutig im Vordergrund steht und die anderen Instanzen – zuerst das Ich und dann das Über-Ich Differenzierungsprodukte des anfänglichen Es sind, ja dessen so zu sagen spezialisierte Teile. Durch Kontakt mit der Realität entwickelt sich aus dem ursprünglichen Es das Ich, dessen Hauptaufgabe die Vermittlung zwischen den Triebregungen und der Außenwelt ist. Das Ich ist allerdings keine in sich triebfreie Zone, die nur mit den Trieben des Es zu tun hat, sondern ist selbst mit Libido erfüllt. Aus dem Ich wiederum entwickelt sich das Über-Ich. Auch in dieser Instanz sieht Freud die Triebe angesiedelt und wirksam. Sie waren an seiner Entstehung beteiligt und wirken von dort aus auf das Ich. Der Selbsterhaltungstrieb und der Sexualtrieb trugen zur Ausdifferenzierung des Über-Ichs bei. Es ist das Ergebnis der Abhängigkeit von den Eltern, sie waren ja das erste Objekt des Sexualtriebes. An der Strenge und Unnachsichtigkeit des Über-Ichs sah Freud außerdem auch die Beteiligung des Destruktions- oder Todestriebes. Die „ansehnliche Beträge des Aggressionstriebes“, die sich im Über-Ich finden, wirken von dort destruktiv auf das Ich. Wenn Freud das Über-Ich nicht als separate Instanz versteht, sondern als ein Teil des Ichs, so spricht er von der Selbstzerstörung. Der Todestrieb muss sich als Aggression nach Außen wenden, denn „Zurückhaltung von Aggression ist überhaupt ungesund, wirkt krankmachend (Kränkung)“²⁰² Wenn der Aggressionstrieb nicht nach Außen gewendet wird richtet er sich gegen die eigene Person. Die verhinderte Aggression geht in Selbstzerstörung über. Dazu gibt es keine Alternative. „Ein Anteil von Selbstzerstörung verbleibt unter allen Umständen im Inneren, bis es ihm endlich gelingt, das Individuum zu töten, vielleicht erst, wenn dessen Libido aufgebraucht oder unvorteilhaft fixiert ist. So kann man allgemein vermuten, das Individuum stirbt an seinen inneren Konflikten [...]“²⁰³ Die Libido – die Energie des Liebestriebes hält den Todestrieb in Schranken. Solange diese Verschränkung der beiden Triebe besteht ist das Leben möglich, wird aber der Lebenstrieb seine Wirkung absetzen, tritt unweigerlich der Tod ein. So kann man also „das Schicksal“

²⁰⁰ FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 287.

²⁰¹ FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 71f.

²⁰² Ebd. 72.

²⁰³ Vgl. ebd.

des Todestriebes zusammenfassen: Der Todestrieb kann durch die Vermischung mit dem Lebenstrieb neutralisiert werden. Er kann durch das Ich über die Muskelkraft nach außen abgeleitet werden. Doch dort trifft er als die Aggression auf die durch die Gesellschaft gesetzten Grenzen und muss sich wieder gegen die eigene Person richten. Dies geschieht innerlich durch die strenge und aggressive Herrschaft des Über-Ichs, das sich gegen das Ich und Es richtet und es krank macht. Das also, wonach der Todestrieb strebt ist in jedem Fall die Destruktion. Scheinbar gibt es hier keinen Ausweg und jeder Mensch ist aufgrund seiner inneren triebhaften Verfassung dem Tod geweiht. Doch die Lösung des Dilemmas liegt in der Triebtheorie selbst: Die Annahme des Todestriebes geht mit der Annahme des Liebestriebes einher. Das Zusammenspiel der beiden Triebe, mit den dazugehörigen Aggressionen, aber auch Liebe macht nach Freud das Leben aus. Die Aggression muss auf die eine, oder andere Art entladen werden. Doch diese Entladung muss nicht unbedingt unkontrolliert ablaufen. Es kommt auf die richtige Mischung der beiden Triebarten an. Wenn der Lebenstrieb die Oberhand behält ist es möglich, dass die Aggression auch in konstruktive Aktivitäten umgesetzt wird.

1.3. Ergebnisse

Die menschliche Existenz ereignet sich von ihrem Anbeginn an in Bewegung. Die Geburt ist eine Bewegung. Das Schreien und Zappeln des Säuglings ist Bewegung. Wenn das kleine Kind seine ersten Schritte macht, bewegt es sich von einem Ort zum anderen, es lacht, weint, empfindet und kommuniziert auf seine Art mit der Mutter und anderen Personen in seiner Umgebung. Das ganze Wachsen und sich Entwickeln, ja das ganze Leben, so lange es dauert, ist bewegt. Einmal schneller, einmal langsamer, der Mensch bewegt sich im eigenen Tempo und Rhythmus bis zum Tod. Diese Bewegung geschieht auf vielen Ebenen – den unterschiedlichen Etappen des Lebens entsprechend – sei es auf physiologischer Ebene, Körperbewegung, sei es Bewegung des Geistes, Gedanken, Empfindungen, Gefühle. Und jede Bewegung ist von etwas verursacht, hat eine Motivation, etwas, was sie in Gang gesetzt hat. Die Anstöße zur Bewegung, oder Bewegungen auf unterschiedlichen Niveaus der menschlichen Existenz kommen auch von verschiedenen „Orten“ der psycho-physischen Einheit, die der Mensch ist. Wo die Antriebe, Verursacher der Bewegungen zu finden sind hängt davon ab, aus welcher Warte der Mensch betrachtet wird. Die Psychoanalyse ist in diesem Sinne eine der möglichen Sichtweisen, sie macht einen bestimmten Verstehensvorschlag für das Dynamische am Menschen. Es ist ein Angebot, neben den Anderen. Für das umfassende Verständnis des Menschen ist sie sicherlich nicht ausreichend, weil ihre Sicht, ähnlich wie jeder Humanwissenschaft, durch ihre Methode begrenzt ist. Doch die Ergebnisse ihrer Betrachtung verdienen beachtet zu werden, denn ihr Blick richtet sich tief in das Menschliche hinein und sie kann das Verstehen des Menschlichen, auch wenn unter bestimmten Aspekt, nämlich dem psychologischen bereichern.

Die Psychoanalyse ist auf das Seelenleben fokussiert²⁰⁴. Wenn sie aber den Terminus „Seele“ benützt, tut sie es nicht im religiös- christlichen Sinn, sondern in einem spezifisch psychologischen²⁰⁵. Die Seele ist für Freud der dynamische psychische Apparat. Die psychischen Bewegungen – Prozesse – Vorgänge die in diesem Apparat passieren sind nicht willkürlich, sondern richten sich nach gewissen Gesetzmäßigkeiten, die die Psychoanalyse zu verstehen sucht. Im vorgehenden Kapitel haben wir versucht die freudsche Auffassung der Seele nachzuzeichnen und die Triebe als das jede psychische Bewegung Verursachende hervorzuheben. Jetzt wollen wir die wichtigsten Ergebnisse zusammenfassen.

Die menschliche Persönlichkeit ist aus der Sicht der Psychoanalyse sehr antagonistisch. Auf der inneren Bühne spielen sich wahre „Tragödien“ ab, deren Hauptrollenträger Es, Ich und Über-Ich sind. Die seelischen Strömungen, die durch diese Instanzen fließen harmonisieren nicht miteinander, sondern befinden sich im Zustand des Konflikts. Nach der ersten topographischen Theorie sind es die Systeme Unbewusstes, Vorbewusstes und Bewusstes. Diese decken sich mit den späteren Instanzen nicht, sondern werden von Freud als Qualitäten, die den psychischen Prozessen zugeschrieben werden verstanden. Etwas was unbewusst war kann unter Umständen ins Bewusstsein gelangen, bzw. dort repräsentiert werden und auch umgekehrt etwas Bewusstes kann ins Unbewusste verschoben werden. Die entscheidende Erkenntnis ist, dass der Mensch neben den bewussten Entscheidungen, die er treffen kann, auch von unbewussten Kräften getrieben wird. Diesem unbewussten Bereich gilt in erster Linie das Interesse der Psychoanalyse.

Das Ich, als der organisierende Teil des psychischen Apparats befindet sich im Konflikt mittendrin. Es ist von allen Seiten von widerstrebenden Regungen bedrängt: Von der Seite des Es mit den nach Befriedigung drängenden Trieben, die an der Realität scheitern muss. Das erste Mal misslingt sie an den Eltern. Das kindliche Ich musste sich mit dieser Situation arrangieren und baute sich eine neue Instanz auf – das Über-Ich, das aber nur scheinbar eine Erleichterung brachte, denn es wurde zu einer neuen Quelle der Anforderungen, in Form von Wertungen, moralischen Ver- und Geboten, die das Ich erfüllen muss. Die dritte Macht, die auf das Ich ständig einwirkt ist die Außenwelt, die der Erfüllung der von der Innerwelt stammenden Ansprüche ständig Grenzen setzt. Kein Wunder, dass das Ich sich schwertut in dieser Situation zu funktionieren. Es kann auf seinem Reifungsweg leicht gebremst werden und ist zu allerlei neurotischen Störungen disponiert. Es ist ein ziemlich pessimistisches Bild, das die Psychoanalyse hier entwirft. Doch ist die Situation des Ichs nicht völlig ausweglos. Denn die Sache stellt sich anders dar, wenn man das Ich in seiner voll entwickelten, reifen Gestalt betrachtet.

²⁰⁴ Vgl. FREUD, Psycho – Analysis (1926) GW XIV, 301f.

²⁰⁵ Der psychoanalytische Gesichtspunkt weicht allerdings von dem der modernen Psychologie, die eine Naturwissenschaft sein will. Das heißt, sie versucht an die Psyche mit messbaren und objektiv verifizierbaren Methoden heranzutreten. Dagegen interessiert die Psychoanalyse das Subjektive. Ihre Methode ist persönliche Introspektion, das Objektive geht aus der Interpretation durch den geschulten und erfahrenen Analytiker.

So gesehen ist das richtig funktionierende Ich imstande zwischen den Es-Regungen, Über-Ich und der Realität zu vermitteln und sie miteinander zu versöhnen. Das Ich prüft die Anforderungen der verschiedenen Instanzen, probt die möglichen Lösungen und entscheidet sich bewusst für oder gegen sie. Wenn die Situation günstig ist, kann sich das Ich für das Ausleben der Triebregung entscheiden. Es kann auch auf die Befriedigung zeitweise verzichten – sie auf einen späteren Zeitpunkt verschieben, oder einen Mittelweg wählen, einen Kompromiss finden. In diesem Fall wird auf die Befriedigung der Triebregung teilweise verzichtet, teilweise wird sie in einer sozial akzeptierten Form zugelassen. Dieser Vorgang wird Sublimierung genannt. Das Ich kann die vom Es stammende Kräfte integrieren und seine Potentiale nützen. Die Kraft der Sinnlichkeit, Erotik und Leidenschaftlichkeit muss nicht völlig abgewehrt werden, sondern als eine Bereicherung des Lebens willkommen geheißen.²⁰⁶ Ähnlich verhält es sich mit den von Innen stammenden aggressiven Energien. Sie können in einem starken Einsatz für eine persönlich und sozial nützliche Sache umgewandelt werden.

Die Abhängigkeit des Ichs vom Ich-Ideal ist ebenfalls relativ. Das reife Ich ist imstande sich bewusst für oder gegen die Ge- und Verbote des Über-Ichs zu entscheiden. Das kritische Ich kann überprüfen, ob es sinnvoll und angemessen ist nach den Anforderungen des Gewissens zu urteilen und zu handeln. Sie hat die Fähigkeit des Hinterfragens. Die Vorurteile können dann in bewusste und reife, der realen Situation adäquate Urteile umgewandelt werden.²⁰⁷ So gesehen wäre das starke Ich, als der organisierende Teil der Persönlichkeit unabhängig und frei. Es kann für sich die inneren Kräfte des Es und Über-Ichs nach Bedarf nützen und ist auch gegenüber der Realität autonom. Zu diesem Zustand muss sich das Ich aber erst entwickeln. Es bedarf Selbstkenntnis, Einsicht in das Innenleben mit all seinen Widerstreben und Arbeit an sich selbst bis diese Vorstellung Realität wird. Die Stärkung des Ichs in seiner organisierenden Funktion ist, mit der Absicht des Erreichens der immer größeren Autonomie, das Ziel der Psychoanalyse.

Allerdings darf man nicht vergessen, „daß das, was wir unser Ich heißen, sich im Leben wesentlich passiv verhält, daß wir[...] gelebt werden von unbekannten, unbeherrschbaren Mächten.“²⁰⁸ Diese Mächte, oder Kräfte wirken vornehmlich im Es, das nach Freud das Wesen des Menschen bildet.²⁰⁹ Sie wirken aber nicht nur dort, sondern durch Ich und Über-Ich hindurch. Diese Kräfte werden Triebe genannt. Das ganze Seelenleben geht nach freudschen Auffassung auf das Spiel der Triebe zurück. Es gibt sehr viele Triebe, die auf unterschiedliche Weise den Menschen bewegen. Sie sind das Drängende in der Psyche, das allerdings seine Herkunft im Somatischen hat. Das Wesen des Triebes ist an der Grenze zwischen dem Organischen und Psychischen anzusiedeln, aber seine Wirkung hat Freud im Psychischen beobachtet und beschrieben. Wie die Triebe den „Sprung“ vom Körper zur Seele

²⁰⁶ Vgl. KUTTER, Peter, *Moderne Psychoanalyse. Eine Einführung in die Psychologie unbewusster Prozesse*, München-Wien, 1989, 99-101.

²⁰⁷ Vgl. ebd. 101.

²⁰⁸ FREUD, *Das Ich und das Es*, GW XIII, 251.

²⁰⁹ Vgl. FREUD, *Abriss der Psychoanalyse*, GW XVII, 128.

schaffen bleibt unklar, Freud vermutet, dass es sich hier um chemische Prozesse handelt. Umgekehrt haben die Triebe auch Auswirkungen auf den Leib. Ihre Strebung nach Befriedigung sucht den Ausgang in die Motorik. Doch die Triebe sind nicht direkt erfahrbare, oder erlebbar. Sie werden zwar mit dem Empfinden der Körperbedürfnisse assoziiert, doch, das wovon man das Wissen von ihnen schöpft sind ihre Repräsentanzen im Psychischen. Es sind die Vorstellungen und Affekte, die diese Vorstellungen begleiten.

Die Triebe lassen sich anhand ihrer Merkmale – Quelle, Objekt und Ziel – beschreiben und klassifizieren. Wie die Triebe zusammengefasst wurden hat sich mit der Entwicklung der freudschen Lehre verändert. Seine anfängliche Unterscheidung ging von der Existenz zwei Triebarten, in die sich alle Triebe zusammenfassen. Es waren Sexualtriebe und Selbsterhaltungstribe. Im Zusammenhang mit der Erforschung von Narzissmus kam es zu einer neuen Klassifizierung in Ich-Triebe und Objekttriebe. Am Ende seines Lebens war Freud überzeugt, dass alle Triebe aus zwei Urkräften zusammengesetzt sind – Eros und Destruktion. Entsprechend nannte er diese Kräfte Lebenstrieb und Todestrieb. Die Triebe fördern einander oder hemmen, können sich miteinander verbinden, oder voneinander trennen. Sie sind die letzte Ursache jeder menschlichen Aktivität.²¹⁰

So ist nach Freud das menschliche Leben ein „Kampf und Kompromiss“ zwischen den beiden Strebungen – nach dem Leben und nach dem Tod. Diesen Strebungen entsprechen auf der physiologischen Ebene die Prozesse des Aufbaus und des Zerfalls. Auf die Mischung dieser beiden Triebarten kommt es schließlich im Leben des Menschen an. Allerdings bleibt es unklar, wie sich die beiden Triebe verbinden, vermischen und legieren.²¹¹ Die Suche nach dem, was den Menschen innerlich bewegt aus der Sicht der freudschen Psychoanalyse wollen wir mit einem Zitat abschließen, der das bisher Gesagte pointiert:

„Die Macht des Es drückt die eigentliche Lebensabsicht des Einzelwesens aus. Sie besteht darin, seine mitgebrachten Bedürfnisse zu befriedigen. Eine Absicht, sich am Leben zu erhalten und sich durch die Angst vor Gefahren zu schützen, kann dem Es nicht zugeschrieben werden. Dies ist die Aufgabe des Ichs, das auch die günstigste und gefahrloseste Art der Befriedigung mit Rücksicht auf die Aussenwelt herauszufinden hat. Das Überich mag neue Bedürfnisse geltend machen, seine Hauptleistung bleibt aber die Einschränkung der Befriedigungen. Die Kräfte, die wir hinter den Bedürfnisspannungen des Es annehmen, heissen wir *Triebe*.“²¹²

In psychoanalytischer Betrachtungsweise sind die Triebe das den Menschen Bewegende. Diese Aussage mag in sich stimmig sein und auch nützlich. Sigmund Freud ist es gelungen viele psychische Konflikte durch seine Persönlichkeitsmodelle und Triebtheorie besser zu verstehen und so zur Heilung vieler psychisch Kranker beizutragen. Seinem Konzept ist auch zu verdanken, dass die tiefen und verborgenen Schichten der menschlichen Existenz beleuchtet wurden und so zu einem besseren (weil bewussteren und freieren) Umgang mit

²¹⁰ Vgl. vor allem FREUD, Triebe und Triebchicksale, GW X, 213f; Das Ich und das Es, GW XIII, 251; Psycho-Analysis, GW XIV, 301; Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 70,128.

²¹¹ Vgl. FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 268.

²¹² Vgl. FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 70.

dem „animalischen“ in uns verholten wurde. Sein berühmter Satz „Wo Es war soll Ich werden“²¹³ drückt die Chance aus, die tieferen Energien für sich zu nützen und sich für ein volleres und unabhängigeres Leben einzusetzen. Doch das von der Psychoanalyse geschaffene (oder vielleicht nur entdeckte) Bild des Menschen erweist sich bei näherer Betrachtung als unzureichend. Viele Kritiker Freuds werfen ihm vor, dass er mit seinem, auf das Natürliche reduzierte, Menschenbild zu weit gegangen ist, und dass die wahre Natur in seiner Geistigkeit liegt. Dieser Meinung ist auch der berühmte Psychiater Victor Frankl: „[Sigmund Freud] sah im Menschen letztlich nur ein Naturwesen, übersah aber die Geistesnatur des Menschen. Gewiss: der Mensch hat auch Triebe; aber sein Eigentlichstes lässt sich unmöglich von diesen Trieben herleiten, und Dinge wie der Geist, die Person, das Ich können unmöglich auf Triebe zurückgeführt werden.“²¹⁴

Wir sind der Meinung, dass man der Triebtheorie ihre Berechtigung nicht rauben soll. Denn sie ist nützlich und hilfreich zur Erklärung vieler psychischer Konflikte. Wir sehen aber auch, dass sie nicht verabsolutiert werden muss, denn es ist allgemein einsichtig, dass das Freud'sche Menschenbild nicht komplett ist. Denn es fehlt ihm an einer wesentlichen Dimension – dem Glauben. Diese Dimension übersteigt die der Psychoanalyse in mehrfacher Hinsicht, vielleicht am Deutlichsten im Bereich der Spiritualität. In der psychoanalytischen Weltsicht gibt es keinen Platz für das Übernatürliche. Die Letztursache jeder menschlichen Aktivität führt sie auf das Zusammenspiel der Triebe zurück. Das Ziel und die Absicht des Lebens besteht in der Befriedigung der Bedürfnisse. Da spielt Gott als Schöpfer und Erhalter alles Lebens keine Rolle. Gott als der, woraufhin das menschliche Leben hinausläuft hat hier nichts zu sagen. Schließlich ist hier eine unmittelbare Begegnung zwischen Geschöpf und seinem Schöpfer kein Thema. Es gibt keine Spiritualität, kein Gebet, kein Zusammensein mit Gott, aus dem Lebensentscheidungen getroffen werden können.

Trotzdem hat die Psychoanalyse auch für den Religiös-Gläubigen etwas zu bieten. Sie kann ihm eine Warnung sein vor einer Religiosität, die krank macht, vor einer überheblichen Meinung vom Wahrheitsbesitz, das einen berechtigt über andere zu bestimmen und sie ihrer Mündigkeit beraubt. Schließlich ist sie eine Warnung vor einem falschen Gottesbild, das den Menschen statt zu einem freien Gott-Gegenüber und Subjekt zu einem Sklaven macht. Die Psychoanalyse kann für den Gläubigen eine Ermutigung sein, die eigene Gottesbeziehung zu vertiefen, sie von den infantilen Projektionen zu befreien (Gott ist ein Vater, der seine Kinder wachsen und erwachsen sehen möchte). Schlussendlich kann sie vom glaubenden Menschen positiv, als ein Impuls zum Reifen betrachtet werden, zum Reifen als Mensch und zum Reifen im Glauben.

Im folgenden Kapitel möchten wir die Suche nach dem den Menschen Bewegenden mit den Augen eines Glaubenden fortsetzen. Exemplarisch werden wir uns dem Verständnis des

²¹³ FREUD, XXXI Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, GW XV, 86.

²¹⁴ FRANKL, Viktor, Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde, Freiburg im Breisgau, 1992, S. 35.

Menschen vom großen spirituellen Meister Ignatius de Loyola nähern. Im nächsten Schritt sollen dann die Ergebnisse der beiden Betrachtungsweisen – der psychoanalytischen und spirituellen, in Verbindung gebracht werden um zu schauen, ob sich diese vom Ansatz her so unterschiedlichen Aspekte, etwas zu sagen haben.

2. Spiritualität

Wenn man im Duden das Wort Spiritualität nachschlägt, findet sich dort eine knappe Erklärung: „Bedeutung: Geistigkeit; inneres Leben, geistiges Wesen“²¹⁵ Aber schon diese bescheidene Bestimmung des Begriffs scheint eine Lücke im freudschen Denken zu treffen. Denn die Spiritualität ist eine Dimension des menschlichen Lebens, die das Psychophysische übersteigt, eben um die Geistigkeit im religiösen Sinne. Für einen Christen ist Spiritualität ein Grundzug seines Lebens. Sie ist eine existenziell-personale Grundhaltung²¹⁶, die den Glauben als Beziehung Gott – Mensch in das Ganze der menschlichen Existenz miteinschließt. Diese Beziehung hat für das Leben Konsequenzen, die man als die tiefste Motivation für die Gestaltung des Lebens aus dem Glauben ansehen darf. Spiritualität im christlichen Sinne ist die Realisierung dieser Beziehung. Göttliche Zuwendung, in der er sich selbst dem Menschen gibt, kommt allem menschlichen Tun zuvor. Die Spiritualität ist Antwort des Menschen auf diese Gabe. Und diese Antwort besteht wiederum auch in der Gabe – in der Hingabe des Menschen an Gott und seine Sache. Diese realisiert sich im alltäglichen Leben. „[...] im subjektiven Geprägtsein durch Gott und in der realisierenden Antwort des Menschen kommt – und das ist entscheidend – das Tun Gottes erst zur Vollendung, wird es faßbar und „wirklich“, weil in seiner Wirkung real, antreffbar und erfahrbar.“²¹⁷ Gott ist für den Christen das, woraus sein Leben herkommt, er ist aber auch das Woraufhin des Lebens. So ist die Beziehung zu Gott ein Grund, aus dem die Entscheidungen des Lebens getroffen werden, aber andererseits immer auch ein Ziel. Die Beziehung zu Gott bewegt mich, sie ist Ursache meiner Entscheidungen, sie ist aber auch Zweck meines Tuns. Der Glaube – die Beziehung zu Gott – realisiert sich in den konkreten Kontexten meines Lebens, meines Daseins als Mensch in den Konditionen meiner menschlicher Existenz mit ihren Chancen, Möglichkeiten, aber auch Beschränkungen, die das Wer und Was ich bin bestimmen.

Gleichzeitig realisiert sich das menschliche Leben, natürlich auch das Leben im Glauben im kulturell-historischen Kontext, der seinerseits auch Beschränkungen und Möglichkeiten in sich verbirgt. Wir sind Kinder unserer Zeit und unsere Denkweise ist von der kulturell-historischen Situation in der wir leben geprägt. Das, wie wir die Welt sehen, wie wir fühlen und glauben hat sich zu dem, wie es heute ist entwickelt. Dies ist eine Beschränkung, denn wir können gar nicht anders leben, als aus dem heraus und in dem, wie wir (geworden) sind. Gleichzeitig sind wir aber frei genug, um innerhalb unserer Konditionierungen immer neue Möglichkeiten zu entdecken und zu realisieren. Wir können uns auch weiter entwickeln und unsere Begrenztheit übersteigen, denn unser „Sosein“ ist nicht nur von Kultur und Geschichte, sondern auch von Gott geprägt. Das bedeutet, dass wir fähig sind, Entscheidungen zu treffen, die unsere soziokulturellen Beschränkungen sprengen,

²¹⁵ Spiritualität, in: Duden online, URL <http://www.duden.de/rechtschreibung/Spiritualitaet> (Stand: 30.9.2012).

²¹⁶ Vgl. Institut für Historische Theologie. Theologie der Spiritualität, Leitbild, URL: <http://ktf.univie.ac.at/site/ts/leitbild?SWS=m1nphtnju8egc5mvhs3gf4qq92> (Stand 30.9.2012).

²¹⁷ Greshake, Gisbert, Zum Verhältnis von Theologie und Spiritualität, in: Studies in Spirituality 10, 2000, 22.

beispielsweise indem wir eine religiöse Lebensform wählen, oder auch in alltäglichen Situationen „gegen die Strömung schwimmen“, indem wir verzeihen anstatt zu richten, die Differenzen akzeptieren, anstatt zu unterordnen, lieben, obwohl wir guten Grund zu hassen haben, etc. Ja, wir sind dazu fähig, das worauf es allerdings ankommt ist, das wir es wirklich tun, denn nur so kann man von Realisierung reden.

Im Folgenden wollen wir uns das, was und wer der Mensch aus christlicher Sicht ist, anschauen um eine Ahnung zu gewinnen, wie es heute denkbar sein sollte, dass Gott den Menschen in seinem Innersten bewegt. Als weiteren Punkt wollen wir bedenken, wie diese göttliche Motivation geschieht, wie der Glaube helfen kann in Richtung „des Lebens in Fülle“ einen Schritt zu machen. Dabei möchten wir uns den Weg der so genannten Ignatianischen Spiritualität vor Augen halten. Die Form des inneren Lebens, die von Ignatius de Loyola, dem Gründer des Jesuitenordens vorgeschlagen wurde, ist eine, neben vielen anderen Möglichkeiten des Lebens im Glauben. Es gibt eine Vielfalt an spirituellen Wegen, die zum gleichen Ziel führen, der immer in der Gemeinschaft mit Gott besteht. Anders ist die Weise, wie der Glaube vom hl. Franziskus gelebt wurde, anders von den Mönchen vom Berg Athos, noch anders von Thomas von Aquin. Dass gerade die ignatianische Spiritualität hier gewählt wurde, hat mehrere Gründe. Einerseits scheint sie durch ihre klare Methodik und Anschaulichkeit gut nachvollziehbar zu sein, andererseits begeistert sie durch die Tiefe der Menschenkenntnis. Die menschliche Verfassung, mit ihren inneren Bedingtheiten und Chancen, Neigungen, Wünschen, Dispositionen, mit der Möglichkeit der Freiheit, so wie sie von Ignatius feinfühlig gesehen wurde, scheint trotz des zeitlichen Abstands, die uns vom 16. Jh. trennen, nichts von ihrer Aktualität eingebüßt zu haben. Seine Anleitung zum Leben nach dem Willen Gottes, der im Inneren wahrnehmbar ist, macht auch für den Menschen von heute Sinn. Im Hinblick auf die Titelfrage, scheint die Analyse der verschiedenen Regungen der Seele, wie sie von Ignatius geführt wird, eine hervorragende Antwort zu bieten, die die psychoanalytische Sichtweise nicht nur ergänzt, sondern erweitert und übersteigt.

Der ignatianische Vorschlag, wenn er durchdacht, gebetet und vor allem gelebt wird, kann uns zu einer authentischen „seelischen Gesundheit“, oder theologisch gesprochen, zum Heil führen. Es gibt allerdings auch auf dem spirituellen Weg Gefahren. Der innere Ort, wo der Glaube gelebt wird ist der des Menschen. Und besonders im Bereich der Spiritualität, der Mystik ist es leicht, dass der Weg in eine falsche Richtung führt. Denn, zu dem, wie wir jetzt sind und auch das, wie wir glauben haben wir uns entwickelt. Die Ereignisse unserer Lebensgeschichte prägen uns, sie formen auch das, wie wir uns, Gott und die Welt erleben. Die Religionspsychologie macht darauf aufmerksam, dass sich die religiöse Erfahrung in fundamentalen Momenten der subjektiven Beschaffenheit des Menschen ausdrückt: Die Grundlage unserer Persönlichkeit bildet sich durch die ersten liebevollen Beziehungen zur Mutter und zum Vater. Dabei werden wesentliche Erfahrungen gemacht, einerseits mit der Mutter: Schutz, Sorge, Nähe und andererseits mit der väterlichen Liebe – Stärke, Vorbild, Ideal und Versprechen. Nur auf solcher Basis kann sich das Urvertrauen in sich selbst, in das Leben

und in die Anderen entwickeln. Wird diese Entwicklungsstufe erreicht, muss sie gleich wieder verlassen werden. Der Subjekt muss einen Schritt machen – Öffnung auf die äußere Realität in allen ihren Dimensionen: physisch, material, sozial, kulturell und geschichtlich. Mit dieser Öffnung ist die Trennung verbunden. Ja die Trennung und Distanz sind grundlegende Elemente des menschlichen Lebens vom Anfang an, schon bei der Geburt und Durchtrennung der Nabelschnur. Es müssen viele komplizierte psychische Prozesse durchgegangen werden, damit die wesentliche Trennung vollzogen werden kann. Nur so können die Öffnung auf die Welt und die Autonomie erreicht werden.²¹⁸ Diese ersten und fundamentalen Erfahrungen schwingen notwendigerweise bei unserer Gottesvorstellung und unserer gelebten Spiritualität mit. Problematisch kann es allerdings dann werden, wenn wir in unserem persönlichen Entwicklungsprozess „stecken“ geblieben sind, wenn die ersten Erfahrungen der Liebe nicht heilvoll verlaufen sind. Das prägt nämlich unser Glaubensleben. Wenn man zum Beispiel in einem ungelösten Vaterkonflikt steckt, der durch ambivalente Gefühle zu ihm gekennzeichnet ist, wird sich das auch in der gläubigen Beziehung zu Gott auswirken. Die Gefahr ist, dass es dann unbewusst zu einer „entweder du – oder ich“ Situation kommen kann, die zu schlimmen Folgen führt. Wenn das göttliche Du überwiegt, ist für das Ich kein Platz mehr. Die Folge ist eine „selbstopfernde“ Haltung, die auf Autodestruktion und Tod abzielt. Der Schmerz wird übertrieben und alles dreht sich nur um die Schuld. Für eigene Wünsche, Körperlichkeit und Sexualität gibt es sowieso keinen Platz. Wir sehen also, dass Spiritualität, aber auch Glaube, oder Religion sehr ambivalent sein kann. Sie kann einem gut tun, oder „in den Wahnsinn treiben“. Dass Ignatius davon gewusst hat, gibt er in „Geistlichen Übungen“ Ausdruck, und er möchte dem Exerzitanden den richtigen Weg zeigen, wenn er zum Beispiel lehrt die Geister zu unterscheiden, und den bösen Engel, der sich für einen Lichtengel ausgibt²¹⁹ zu erkennen. Dies ist auch die Aufgabe des geistlichen Begleiters, oder Exerzitienmeisters, darauf zu achten, dass der eingeschlagene spirituelle Weg nicht zu einem Abweg wird.

Selbstverständlich können in unserem Rahmen nicht alle Aspekte der ignatianischen Spiritualität berücksichtigt werden, also wollen wir uns auf drei Themen konzentrieren, die uns auf der Suche nach dem Menschenbewegenden weiterbringen: Prinzip und Fundament, Unterscheidung der Geister und Wahl. Wir werden uns dabei vor allem auf die „Geistigen Übungen“ des Ignatius von Loyola und ihre theologische Interpretation von Karl Rahner, sowie die von Carlos Domínguez Morano, die außer der theologischen Sicht auch psychologische Aspekte berücksichtigt, beziehen.

„Geistliche Übungen“ ist das berühmte Exerzitien – Büchlein vom Ignacio de Loyola, das auf Spanisch geschrieben worden war und schon 1541 vom Ignatius selbst ins Lateinische übersetzt wurde. Es ist bis heute aktueller, spiritueller Grundtext. Der Text, der in dieser

²¹⁸ Vgl. DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Psicodinámica de los ejercicios ignatianos*, Santander, 2003, 24f. Im weiteren Verlauf als „Psicodinámica“ bezeichnet.

²¹⁹ Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, 332.

Arbeit verwendet wird ist der spanische Autograf²²⁰, und die deutsche Übersetzung von Peter Knauer SJ.²²¹ Als geistliche Übungen bezeichnet Ignatius in einem sehr weitem Sinne, jede Art der geistigen Betätigung, also das, was man inneres Leben, oder auch Spiritualität nennen kann. Die geistlichen Übungen sind „jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten, und anderer geistlicher Betätigung.“²²² Der Inhalt des Buches besteht in Anmerkungen, in vier Wochen gegliederten Geistlichen Übungen und Regeln zur Unterscheidung der Geister, Almosenverteilung, Umgang mit Skrupel und Verspüren mit der Kirche.

Es ist faszinierend zu beobachten, welche Aktualität dieser Text auch heute besitzt, wenn er in Beziehung zur gegenwärtigen Psychologie gesetzt wird. Viele Ergebnisse der psychologischen Forschung sind schon in einem Buch aus dem 16. Jahrhundert enthalten! Natürlich kommt die Psychologie zu ihren Ergebnissen durch eine andere, moderne, naturwissenschaftliche Methodik, die auf Messbarkeit, Experiment, Statistik und Überprüfbarkeit abzielt. Die psychologische Intuition des Ignatius, Erfahrung mit der eigenen Spiritualität, so wie Exerzitien geben, ließen ihn schon vor 400 Jahren zu gleichen Schlüssen kommen. Ein Beispiel dafür kann man schon im allerersten Satz der Exerzitien finden: „Anmerkungen um einige Einsicht in die geistlichen Übungen [...] zu nehmen“²²³ Das was hier als „einige Einsicht“ übersetzt wurde lautet im Autograf „inteligencia“, man könnte also auch übersetzen „Anmerkungen um einige Intelligenz in den geistlichen Übungen zu entwickeln, bzw. zu solcher zu gelangen“.²²⁴ Das Wort Intelligenz steht, wie es sich später noch bestätigen wird, nicht nur für intellektuelle Einsicht, für das kognitive Verstehen, sich auszukennen, sondern vielmehr auch dafür, was in der heutigen Psychologie als „emotionale Intelligenz“ bezeichnet wird. Es geht um Wahrnehmen, Verstehen und Nutzen von eigenen und fremden Emotionen. Die Umgang mit den Emotionen, Einfühlung und Empathie sind zentrale Elemente des so verstandenen Intelligenzbegriffs.²²⁵ Von der Wichtigkeit dieser Dimension des menschlichen Lebens war Ignatius überzeugt. Im spirituellen Leben und auf besondere Weise im Prozess der Exerzitien wird der ganze Mensch beansprucht, besonderes Augenmerk gilt aber dieser Ebene den Gefühlen, Emotionen und Affekten, ja Ignatius macht sie zu einem „Werkzeug“ der Erkenntnis des Gottes Willen, was wiederum ein fundamentales Element, nicht nur in den Exerzitien, sondern ein zentrales Anliegen im Leben jedes Christen ist. „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden!“ (Mt 6,10)

²²⁰ IGNACIO DE LOYOLA, *Exercitia Spiritualia. Textus Autographus*, in: *Monumenta Historica Societas Jesu, Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia*, Rom 1969, 140 – 416.

²²¹ IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer SJ, Regensburg, 2008, 1. Im weitem Verlauf als GÜ abgekürzt, die Nummer kennzeichnen die Abschnitte, so wie im Autograph.

²²² GÜ 1.

²²³ Ebd.

²²⁴ Autograph 1: „Annotaciones para tomar alguna inteligencia en los ejercicios espirituales“

²²⁵ Emotionale Intelligenz, in: *Lexikon für Psychologie und Pädagogik*, URL: <http://lexikon.stangl.eu/3239/emotionale-intelligenz/> (Stand 7.10.2012).

Im engeren Sinn sind die geistlichen Übungen „[...] jede Weise die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.“²²⁶ An der Stelle der „ungeordneten Anhänglichkeiten“ steht im Originaltext „las affectiones desordenadas“.²²⁷ Dies ist insofern von Bedeutung, weil dadurch ein bestimmter Schwerpunkt im Programm der geistlichen Übungen gesetzt wird, dessen Bedeutung für das Verständnis der Eigenart der ignatianischen Spiritualität maßgebend ist. Der Begriff „affectiones“ bezieht sich auf Zustände des seelischen Lebens. Eine „affectio“ ist in der passiven Bedeutung „das durch gewisse äußere Einwirkungen bewirkte Verhältnis, der Zustand [...] des Geistes, Gemütes, die Verfassung, Stimmung, Aufgelegtheit, auch Gesinnung [...] α) als Übersetzung von *πάθος* = das aufgeregte, lebhafte Gefühl, die Gemütsbewegung, der Affekt [...] β) die »wohlwollende, zärtliche Stimmung« = die Neigung, Liebe, Zärtlichkeit [...] γ) die Willenskraft, der Wille [...] δ) das Streben nach etw. [...]“²²⁸ Das Ziel der Exerzitien ist in die innere Welt hineinzugehen um sie so zu ordnen, dass sie dem christlichen Menschenbild entspricht, also auf Gott ausgerichtet wird. Darüber wird im nächsten Punkt zu handeln sein. Es geht darum, dass eine innere Disposition erarbeitet wird, die die Suche nach dem Willen Gottes erst möglich macht. Dies geschieht, indem die desorganisierten Zustände des Geistes – die Stimmungen, Gefühle, Affekte, Neigungen, der Willen und Strebungen geordnet werden.

Die ignatianischen Exerzitien, als die Zeit der intensiven Beschäftigung mit geistlichen Übungen, als die Zeit in der diese Übungen gemacht werden, sind in ihrer ursprünglichen, von Ignatius entwickelten Form, für vier Wochen geplant. Jede Woche hat einen eigenen Schwerpunkt und eigene Meditationen, die jeweils verschiedene Etappen des Lebens Jesu zum Gegenstand haben. Es ist auch vorgesehen in jeder Woche gewisse Schritte auf dem geistlichen Weg zu machen. So ist die erste Woche der Reflexion der eigenen Erlösungsbedürftigkeit, der affektiven Ordnung gewidmet, in der zweiten Woche soll man sich mit der Suche nach dem Willen Gottes, der Wahl und der (Lebens-) Entscheidung beschäftigen. Die dritte und vierte Woche sind als vertiefte Einübung und Bestärkung dieser Prozesse gedacht. Im Text der Exerzitien wird jeder Serie der Übungen, die für eine Woche bestimmt sind, eine Überschrift vorangestellt: erste Woche, zweite Woche, etc. Interessanterweise fehlt im Autograf die Überschrift am Anfang der Übungen für die erste Woche. Es gibt dort einen Text, der noch einmal eine Definition der geistlichen Übungen wiedergibt. In anderen Textversionen, auch schon in den lateinischen, steht dieser Text unter der Überschrift „Erste Woche“. Man kann also vermuten, dass Ignatius diese Definition nicht nur als Titel und Schwerpunkt der ersten Woche, sondern der ganzen Exerzitien gedacht hat.

²²⁶ GÜ 1.

²²⁷ Autograph 1: „todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las affectiones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad diuina en la disposición de su vidas para la salud del ánima“

²²⁸ Affectio, in: Georges: Ausführliches lateinisch – deutsches Handwörterbuch, Hannover 1913, URL: <http://www.zeno.org/Georges-1913/A/affectio> (Stand: 9.10.2012).

Darin wird noch einmal die Wichtigkeit der affektiven Ordnung betont: „Geistliche Übungen um über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen, ohne sich bestimmen zu lassen durch irgendeine *Affección*, die ungeordnet wäre“²²⁹

Mit den Begriffen der Psychoanalyse könnte man die geistlichen Übungen als einen Prozess verstehen, in dem die psychische Energie der Libido von den von ihr besetzten Objekten entzogen und in ein neues Objekt (Gottes Wille) investiert wird. Es ist klar, dass dieser Entzug von psychischer Energie nicht so einfach vor sich geht, dass ich mich dafür einfach entscheide und schon ist es geschehen. Es geschieht ja nicht nur dadurch, dass ich das will. Dafür braucht es noch viel mehr. Damit aber Affekte von einem Objekt entzogen werden können muss es ein neues Objekt der Liebe geben, das alle anderen alten Objekte relativiert, oder sogar, wie Ignatius sagt, lässt es sie geringer schätzen, oder sogar verabscheuen (GÜ 63). Es ist notwendig ein wichtiges Objekt der Liebe zu haben, damit die alten verlassen werden können.²³⁰

Das psychische Leben ist im hohen Grade dynamisch, veränderlich in ihren tiefen Interaktionen, die sich auf verschiedenen Ebenen der Persönlichkeit abspielen. Es ist vom Drang, Abwehr und Konflikt beeinflusst, wie wir anhand der freudschen Untersuchungen feststellen konnten. Ignatius möchte den Exerzitanden einladen, in die Tiefe dieser Dynamik hineinzugehen um sie zu unterscheiden und zu transformieren, so dass eine radikale Bindung an Gott möglich wird und alle anderen Zustände der Seele geordnet werden. Es geht um eine tief greifende Umgestaltung der persönlichen Identität, die neu orientiert, neu ausgerichtet werden soll. Um diesen Prozess in Gang zu setzen und voranzutreiben schlägt Ignatius vor, die Bereiche der Sinnlichkeit und Vorstellungskraft zu nützen, denn diese psychischen Elemente sind der Affektivität nahe. Doch die ignatianische Spiritualität sollte nicht als eine „Flucht vor der Welt“ gelebt werden, als eine Flucht in die irrealen Welt der Fantasie und Imagination, sondern unterliegt dem Realitätsprinzip²³¹, das heißt es wird einerseits vom realen Leben verifiziert, andererseits, als Nächstenliebe in den konkreten Lebensumständen aktualisiert. Wenn die Spiritualität keine guten Früchte im Tun bringt, dann läuft etwas grundsätzlich falsch.

Jede echte Spiritualität, und insbesondere die ignatianische, ist Sache des ganzen Menschen auf allen geistigen Ebenen. So ist auch die Methode, die den geistlichen Übungen in der ersten Anmerkung grundgelegt wurde. Sie möchte sowohl die intellektuellen (erforschen und sich besinnen, also Analyse und Verständnis) wie auch die affektiven

²²⁹ GÜ 21. Der Originaltext Text dieser Passage betont: „sin determinarse por *affección* alguna que desordenada sea“ (Autograph, 21) Man sieht, dass es dem Ignatius durchaus bewusst war, dass eine völlige Ordnung der Affektivität unmöglich ist. Der Pointe liegt aber darin, dass man sich dadurch nicht determinieren lassen soll. Es geht also darum, dass eine innere Freiheit gewonnen wird.

²³⁰ Vgl. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica*, 43 - 46.

²³¹ Vgl. ebd.

(betrachten und beten, also Imagination und Relation) Fähigkeiten des Menschen aktivieren.²³² Die kognitive und emotionale Intelligenz wird entwickelt.

2.1. Das christliche Bild des Menschen

Es gibt eine Vielheit an Deutungen dessen, was der Mensch ist. Dieses Thema beschäftigt die (auch christliche) Philosophie seit ihren Anfängen. Auch wenn es nicht immer ausdrücklich als Hauptpunkt des Interesses behandelt wurde, beschäftigt die Frage nach dem Menschen Denker der ganzen Philosophie- und Theologieggeschichte. Im 20. Jahrhundert hat sich die Anthropologie als eine Disziplin, die den Menschen als Ganzes erfassen möchte, entwickelt. Der Frage nach dem, wer der Mensch ist, gehen auf ihre spezifische Weise auch Natur- und Humanwissenschaften nach. Jede von ihnen gibt eine andere Antwort, eine Teilantwort aus ihrem spezifischen, durch die eigene Methodik und reduzierte Thematik eingegrenzten und bestimmten „Blickwinkel“, keine jedoch vermag den Menschen komplett zu erfassen. Im ersten Kapitel haben wir uns mit dem psychoanalytischen Bild des Menschen befasst, jetzt sollte die spirituelle Dimension der menschlichen Existenz herausgehoben werden. Hier kann das nur so geschehen, dass einige, wesentliche Ansichten des christlichen Menschenbildes angesprochen und zu der psychoanalytischen Sicht des Menschen in Beziehung gesetzt werden. Diese Beziehung ist spannungsvoll. Es wird sich herausstellen, dass diese Spannungen von der Gegensätzlichkeit bis zu Überschneidungen reichen, manchmal kommt es sogar zur gegenseitigen Bestätigung.

Am Anfang der ersten Woche der geistlichen Übungen stellt Ignatius einen Text mit dem Titel „Prinzip und Fundament“. Darin ist die Grundlage der ignatianischen Spiritualität und ein Grundsatz der christlichen Anthropologie enthalten – der von Gott geschaffene Mensch und die fundamentale Haltung der Indifferenz:

„Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem er geschaffen ist.

Daraus folgt, dass der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern. Deshalb ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits wollen Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind.“²³³

²³² Vgl. ebd., 47.

²³³ GÜ 23.

2.1.1. Mensch als Kreatur

„Der Mensch ist geschaffen um Gott unseren Herrn zu loben...“ Diese fundamentale Bestimmung des Menschen weist einen grundsätzlichen Unterschied zum psychoanalytischen Menschenbild. Diese Glaubenswahrheit, die die Kreatürlichkeit des Menschen und Ziel seines Lebens zum Ausdruck bringt besagt auf implizite Weise, dass Gott existiert und dass der Mensch zu ihm in gläubige Beziehung treten kann, ja diese Beziehung ist Zweck seines Daseins. Er ist auf Gott bezogen, kann sich an Gott wenden. Gott ist das Woraufhin des Menschen. Gott ruft den Menschen und der Mensch ist fähig diesen Ruf zu hören und darauf zu antworten, indem er sein Leben auf Gott ausrichtet. Und diese Antwort besteht im Lob, Verehrung und Dienst.

„Der Mensch ist geschaffen“ besagt, dass dieses Geschaffen Sein von Gott erfahrbar ist. Ja Gott selbst ist erfahrbar. Auf diese Erfahrung Gottes kommt es in der ignatianischen Spiritualität, und insbesondere in den geistlichen Übungen, an. Deswegen schreibt Ignatius, dass „[Der, der die Übungen gibt soll] unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“²³⁴ Dies bedeutet, dass der Mensch Gott selbst erfahren kann. „Gott kann und will mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln; daß es geschieht, kann der Mensch wirklich erfahren.“²³⁵ Es geht um eine Erfahrung der unmittelbaren Begegnung mit Gott selbst. Dass Gott selber erfahren werden kann bedeutet einen wesentlichen Unterschied: Gott ist nicht mit den menschlichen Worten über ihn identisch, er ist nicht die menschliche Theorie über ihn, Berechnungen oder Gottesbeweise. Er ist nicht die bildhafte Imagination über ihn, nicht die Einzelerfahrungen, die auf Gott in irgendeiner Weise hinweisen. Gott darf nicht mit der theologischen Reflexion, den Gottesbeweisen und moralischen Imperativen verwechselt werden.²³⁶ In diesem Sinne ist Gott auch nicht die Projektion der kindlichen Allmachtsfantasien, die vom Menschen gebraucht werden kann, wenn er das nur nötig hat, wie die freudsche Psychoanalyse verstehen will²³⁷, sondern ein reales Gegenüber, der mit dem Menschen interagiert.

Dass der Schöpfer unmittelbar mit dem Geschöpf wirkt und das Geschöpf mit dem Schöpfer heißt, dass sich Gott und der Mensch unmittelbar begegnen. „Gott der Unbegreiflichkeit, das unsagbare Geheimnis, [...] Gott, der keinen Namen mehr hat“²³⁸ und der geschaffene Mensch können sich wirklich begegnen. Denn trotz aller seiner Begrenztheit, oder gerade dadurch, dass seine Begrenztheit anerkannt wird, ist der Mensch fähig die Nähe Gottes zu erkennen und sich auf sie einzulassen. Gott hat den Menschen geschaffen um sich selber ihm in Liebe als ewiges Leben zu schenken. Die Aufgabe des Menschen ist dieses Geschenk zu erkennen, anzunehmen und darauf zu antworten. Diese Antwort besteht darin,

²³⁴ GÜ 15.

²³⁵ RAHNER, Karl, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: Ders. (Hrsg.) Ignatius von Loyola, Freiburg im Breisgau, 1978 11. Weiter als „Rede“ abgekürzt.

²³⁶ Vgl. ebd., 11, 15, 17, RAHNER, Karl, Gotteserfahrung heute, Freiburg, 2009, 17f. Weiter als Gotteserfahrung abgekürzt.

²³⁷ Vgl. FREUD, Sigmund, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, GW VI, 126.

²³⁸ Rede, 16.

dass „die eigenen Götzenbilder, die an ihren [der Menschen] Wegen stehen, zu stürzen oder gelassen an ihnen vorbeizugehen, nichts absolut zu setzten, was ihnen als Mächte und Gewalten, als Ideologien, Ziele und Zukünfte einzelner und bestimmter Art begegnet, „indifferent“, „gelassen“ zu werden und so in dieser nur scheinbar leeren Freiheit zu erfahren, was Gott ist.“²³⁹ Nach diesem Plan, der durch das Ordnen des Inneren zur Freiheit führt, verlaufen die ignatianischen Exerzitien. Dies sollte aber nicht nur von denen, die Exerzitien machen, sondern im Leben eines jeden Christen verwirklicht werden.

Dass Gott den Menschen geschaffen hat, heißt im konkreten, dass Mensch und Gott nicht gleich sind, sondern grundsätzlich unterschiedlich. Der Mensch ist nicht Gott – Schöpfer, sondern ein Gottes Geschöpf. Dies ist eine fundamentale Differenz. Schon im Verständnis der griechischen Philosophie waren Menschen die Irdischen, im Gegensatz zu den Himmlischen, allerdings auf das Überirdische hin orientiert. Der aufrechte Gang kann als ein Indiz seiner überirdischen Ausrichtung interpretiert werden. „Als Aufrechtgeher haben wir eben habituell nicht die Erde, sondern den Horizont, die Grenzlinie zwischen Erde und Himmel, im Blick, und vermögen unseren Blick dann eigens auf den Himmel zu richten. Der griechische Terminus für ‚Mensch‘ - *anthropos* - ist (zumindest *einer* Etymologie zufolge) von *áno athrōn* abgeleitet und bedeutet somit "der Hinaufschauende".²⁴⁰ Dieses Hinaufschauen zum Himmel, die Gottbezogenheit des Menschen, sind wesentliche Merkmale des Menschen, die schon in seinem geschaffen Sein enthalten sind: „ich bin bei mir und schaue immer von mir weg. Dieses Woraufhin-ich-bin ist Gott, und wir nennen damit den Unbegreiflichen, die absolute Freiheit, über die wir keine Verfügung haben.“²⁴¹

Der Mensch ist nicht nur geschaffen worden und allein gelassen. Es war nicht nur ein einmaliger Akt der Schöpfung irgendwann in der Vergangenheit, sondern ist ein Akt der auch jetzt im Moment geschieht: „[...] ich bin jetzt der Geschaffene, jetzt passiert immer aufs neue, daß ich geschaffen werde. [...] ich bin der mir Bekannte, [...] Und ich bin gleichzeitig der mir Unbekannte. Ich bin Bei-mir-sein, ich bin Freiheit. «Ich bin» heißt: ich bin unausweichlich, ich bin der gesetzte Anfang, der nicht hinter sich zurück kann, und dieser Anfang ist «da»“²⁴² Also, dass ich lebe, dass ich existiere ist die erste menschliche Wahrheit, erste unerlässliche Erfahrung. Dieses Sein als geschaffenes, aber auch im Sinne vom ständigen Werden des Menschen, hat Bedeutung für seine Existenz, für das wie er sich versteht, in seiner Stellung zu Gott, zur Welt und zu sich selbst. Die Kreatürlichkeit des Menschen, hat als erste Konsequenz seine radikale Endlichkeit. Der Mensch ist ein Wesen, das begrenzt ist, begrenzt in allen Dimensionen seines Lebens, aber gleichzeitig ein Wesen, das von seiner Begrenztheit weiß.

²³⁹ Rede, 38.

²⁴⁰ WELSCH, Wolfgang, Anthropologie im Umbruch - Das Paradigma der Emergenz. Eröffnungsvortrag der Ringvorlesung "Das neue Bild vom Menschen" Friedrich-Schiller-Universität Jena, Wintersemester 2006/07 08. November 2006, URL: http://www.unijena.de/unijenamedia/Downloads/faculties/phil/inst_phil/ls_theophil/eho/Welsch_Emergenz.pdf (Stand: 11.10.2012.).

²⁴¹ RAHNER, Karl, Einübung priesterlicher Existenz in: Ders. Sämtliche Werke, Band 13, Ignatianischer Geist, Freiburg im Breisgau, 2006, 281.

²⁴² Ebd., 280.

Und in dem Moment, wo seine Endlichkeit und Begrenztheit vom Menschen irgendwie realisiert wird, wird sie schon überschritten. Auch in seinen Entscheidungen. Die Freiheit, entscheiden zu dürfen, impliziert gleichzeitig ein Entscheiden Müssen. Der Mensch, kennt sich, gleichzeitig aber kennt er sich nicht. Er ist sich selbst gegeben, kann über sich verfügen, obwohl es so viele Grenzen gibt, die dieses Verfügen erschweren, oder manchmal auch verunmöglichen. Frei und unfrei zugleich. Der Mensch ist, so wie er ist. Und Gott ist nicht Mensch, sondern der Unbegreiflich-Unbekannte, die absolute Freiheit, über die der Mensch nicht verfügen kann.²⁴³

Das Geschaffen Sein des Menschen in seiner Gottbezogenheit hat Konsequenzen nicht nur für sein Selbstverständnis, sondern auch für seine Lebenspraxis. Erstens muss angenommen, akzeptiert werden, dass der Mensch das ist, was von Gott gemeint ist. Und das ist keine Bagatelle. Denn der Mensch existiert als der Einmalige, Inkommensurable, als Partner Gottes, der mit ihm in einem unmittelbaren Dialog steht und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde für den Menschen da sind.²⁴⁴ Der Mensch ist nicht neben, oder mit anderen Dingen geschaffen, so quasi nebenbei, sondern er hat in der Schöpfung eine besondere Stellung. „Er ist nicht ein Moment an einer Welt, sondern die Welt ist im letzten ein Moment an ihm und für ihn.“²⁴⁵ Die zweite Konsequenz der menschlichen Kreatürlichkeit liegt in ihrer Realisierung im christlichen Leben, als Lob, Ehrfurcht und Dienst.

2.1.2. Ziel des Menschen

„Gott, unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen sein Seele zu retten“ ist für Ignatius das Ziel der menschlichen Existenz. Dies ist ein hohes spirituelles Ideal. Dadurch ist natürlich nicht nur das vom Leben abgehobene betrachtende und anbetende Gebet gemeint, sondern auch die alltägliche, aktive Nächstenliebe, die in den Taten sichtbar sein soll. Die übrigen geschaffenen Dinge sollen für den Menschen Hilfe sein, damit dieses Ziel verwirklicht wird. Sie sollen nur als Mittel benutzt werden, insofern sie auf dem Weg zu diesem einen Ziel hilfreich sind. Sie sind nicht das Ziel in und an sich. Der Mensch selbst, als Person, als psycho-physische Einheit, mit seiner endlichen Natur, seiner begrenzter Freiheit, gehört im gewissen Sinne zum „übrigen Geschaffenen“. Das heißt, er darf auch sein eigenes Geschaffensein, seinen Körper und seinen Geist, als Hilfe für die Verwirklichung seines Zieles nützen. Hier ist der nächste Punkt, wo Spiritualität und Psychoanalyse auseinander gehen: Freud schrieb, dass das Ziel des menschlichen Lebens in der Befriedigung der Bedürfnisse liegt,²⁴⁶ die ihrerseits die erlebbare Seite der Triebe sind. Nach der Bestimmung des Menschen im „Prinzip und Fundament“ liegt das Ziel woanders. Das Triebhafte, die Bedürfnisse, wie auch alles andere was der Mensch hat und ist, soll auf Gott hingeordnet werden. Damit das aber passieren kann, ist eine innere Arbeit notwendig, die auf Erreichen der größtmöglichen Freiheit von den „afecciones

²⁴³ Vgl. ebd., 280f

²⁴⁴ Vgl. ebd., 278 - 280.

²⁴⁵ Ebd., 279.

²⁴⁶ Vgl. FREUD, Sigmund, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 70.

desordenadas“ führt. Nur wenn eine innere Freiheit mehr oder weniger erreicht wird, ist die Realisierung des Lobes, Ehrfurcht und Dienstes möglich. Andererseits auch die Triebe können für den Menschen eine Kraft sein, „die ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem er geschaffen ist.“²⁴⁷

Es gibt also eine positive und eine negative Dimension der ignatianischen Spiritualität: Einerseits ist der Mensch durch seine Konstitution begrenzt. Die menschliche Freiheit ist limitiert. Es gibt in der Realisierung des Zieles, das im Loben, Verehren und Dienen besteht, hemmende Momente. Diese sollen so bearbeitet werden, dass sie den Menschen nicht mehr determinieren. Hier liegt der Schwerpunkt in der ungeordneten Affektivität.²⁴⁸ Der Mensch soll davon frei werden. Eine völlige Freiheit ist für den Menschen nicht erreichbar, aber es geht darum, dass der Mensch frei genug werden kann um sein Lebensziel zu realisieren, dass er immer von sich selbst freier wird um immer mehr, immer besser das zu tun, was Gott von ihm will. Andererseits gibt es eine positive Seite. Der Akzent liegt hier nicht so sehr auf dem Hemmenden, auf dem was überwunden sein soll, sondern auf der positiven Möglichkeit – der Chance, dass alles Geschaffene, inklusive der menschlichen Natur, Hilfe auf dem Weg zu Gott sein kann. Es ist ein Prozess, in dem alles auf Gott hin ausgerichtet werden soll, um Gott zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen.

Aus der ignatianischen Bestimmung des Menschen als Gottes Schöpfung und seines Zieles, das in Lob, Ehrfurcht und Dienst besteht, ergibt sich eine Folgerung, die das Verhältnis des Menschen zu der Welt und die Weise, wie sich der Mensch auf sie einlassen soll bestimmt. Es klingt recht einfach, wenn Ignatius schreibt: „Daraus folgt, dass der Mensch sie [die übrigen Dinge] soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern.“²⁴⁹ Damit solcher Umgang mit der Welt verwirklicht sein kann, ist eine geistige Grundhaltung der „Indifferenz“ nötig. Diese wird eingenommen, „indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind.“²⁵⁰ Dies kann aber nur im Rahmen der „Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht“²⁵¹ geschehen. Diese Freiheit ist beschränkt, sie kann sich aber erweitern und entfalten. Darauf, was die Indifferenz im Konkreten bedeutet wird noch später eingegangen werden.

Die menschliche Existenz ereignet sich in der Welt. Wir gehören zu dieser Welt, innerhalb unserer Welt gestalten wir unser Leben, treffen unsere Entscheidungen. Wir sind aber auch fähig unseren Blick über diese Welt hinaus auf das Absolute zu richten. Gott, der Ewige, der Ungeschaffene, kann Horizont des menschlichen Sehens der Dinge sein. Wenn er als die letzte Wirklichkeit, auf die alles was ist bezogen ist, als Schöpfer des Menschen und aller übrigen Dinge angenommen wird, kann der Mensch sich selbst übersteigen und die ganze

²⁴⁷ GÜ 23.

²⁴⁸ Vgl. GÜ 21.

²⁴⁹ GÜ 23.

²⁵⁰ GÜ 23.

²⁵¹ Ebd.

Wirklichkeit auf eine neue, relativierende Weise sehen. Relativierend aber nicht im Sinne, von Ausblenden, oder Absprechen ihrer Relevanz. Das worum es geht, ist ihre angemessene Bewertung. Und zu solcher angemessenen Bewertung der Realität kann der Mensch nur gelangen, wenn sie in Beziehung zu Gott gesetzt wird. Das, wie sich der Mensch in der Welt ortet, welche Stellung er im Gesamten der Wirklichkeit annimmt, wie er sich auf die Welt bezieht und in der Welt handelt hängt davon ab, wie die Frage beantwortet wird, was Gott mit der (kontinuierlich geschaffenen) Welt und dem Menschen vor hat. Es geht um das Herausfinden dessen, wie Gott den Menschen und die Welt als für den Menschen gedacht hat.

Die Bestimmung des Menschen, die sich am „Prinzip und Fundament“ ablesen lässt, stellt ihn in die Perspektive seiner Gottbezogenheit. Der Mensch ist geschaffen heißt, dass er immer Zeit seines Lebens im kontinuierlichem Geschaffenwerden von Gott ist. So sind auch die „übrigen Dinge“ für den Menschen da, damit er sie auf dem Weg zu Gott benützt. „Diese Welt ist immer noch im Werden in unserem individuellen Schicksal und in dem der Gesamtmenschheit, und sie geht auf Gott hin, ob wir es wollen oder nicht.“²⁵² Der Mensch und alles Geschaffene bewegt sich auf das eine Ziel – Gott. Doch das Verhältnis des Menschen zu Gott und zum Geschaffenen ist unterschiedlich. Denn der Mensch und Gott stehen in unmittelbarer Beziehung, die „übrigen Dinge“ aber sind für den Menschen da, als Vermittlung zu Gott. Sie können als Hilfe auf dem Weg zu Gott erkannt und genützt werden, sie sind aber niemals Ziel an sich. Denn wären sie so betrachtet, könnten sie diesen Weg versperren. „Diese Welt, diese „übrigen Dinge“ drängen sich uns auf, nicht nur beseligend, sondern auch peinigend und tötend.“²⁵³ Sie sind ein wesentlicher Teil der menschlichen Existenz. Man kann nicht von diesen Dingen flüchten, nach einer Unmittelbarkeit zu Gott suchen, die außerhalb der Rahmen, die die Existenz ausmacht, zu finden wäre. Es ist ein komplizierter Sachverhalt: Die Welt, d. h. „die übrigen Dinge“ bedeuten eine Mittlerschaft zwischen dem Menschen und Gott. Gott ist aber immer noch größer und steht zum Menschen in unmittelbarer Beziehung. Dieser Unmittelbarkeit darf die Vermittlung der Welt nicht im Wege stehen. Vermittlung ist so zu sagen Mittel zum Ziel, nicht das Ziel selbst. Die Mittel dürfen das Ziel nicht verstellen oder gar aufheben. Die „übrigen Dinge“ „sind das Mittlerische, und sie sind dennoch nicht einfach die Gabe Gottes selbst; denn er gibt sich uns selbst. Sie sind das Sakrament Gottes, das wirksame Sakrament Gottes, in dem sich Gott uns selber gibt.“²⁵⁴

So gesehen ergeht der Ruf Gottes an den Menschen durch die Schöpfung, die auf Gott verweist und auch unmittelbar in der direkten Kommunikation. Die Antwort die der Mensch geben kann ist das wozu er geschaffen ist: Lob, Ehrfurcht und Dienst. Dies ist aber Ausdruck einer immer wachsenden und freibleibenden Liebe zu Gott und der Welt. „Dort, wo die wachsende Liebe zum größeren Gott in der Welt, in seiner Schöpfung, in Freiheit am Werden ist, dort kann gebraucht und verzichtet werden, je nachdem, weil dann wirklich beides in

²⁵² RAHNER, Die Einübung, 284.

²⁵³ Ebd., 282.

²⁵⁴ Ebd.

einem möglich ist, von der letzten Grundhaltung her.“²⁵⁵ So ist „Lob, Ehrfurcht, Dienst nicht so etwas, was nebenbei passiert, sondern dasjenige, was wir sind, wenn wir in Freiheit sein wollen, was wir sind, wenn wir uns annehmen.[...] Wir existieren als das Lob Gottes, als Ehrfurcht, die an sich hält, die sich nur im Abstand von Gott erkennt, die sich für die dauernde Verfügung Gottes immer offen hält, wir sind die Ehrfurcht, wenn wir im Dienste Gottes die schüchterne Liebe zu sein wagen.“²⁵⁶ Es geht also darum, dass sich der Mensch dem, was er als Gottes Geschöpf ist, nicht verschließt und entweder von der Welt flüchtet, oder Weltverfallen wird. Es gilt das eigene Geschaffensein von Gott in der ganz konkreten Situation des Lebens anzunehmen und sich selbst in der Tat des eigenen Lebens in dienender, lobender, ehrfürchtiger Liebe Gott zu übergeben.²⁵⁷

2.1.3. Freiheit

Um das Ziel des menschlichen Lebens realisieren zu können „ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen.“²⁵⁸ Die Grundhaltung der Indifferenz, ist nach Ignatius eine Bedingung der Möglichkeit für gute Entscheidungen und das sind solche, die den Menschen näher an sein Ziel bringen, das in immer wachsender Liebe zu Gott und der Welt besteht – als Lob, Ehrfurcht und Dienst. Diese Entscheidungen werden innerhalb der Rahmen der Freiheit getroffen. Ja, die Freiheit bedingt die Möglichkeit des Entscheidens. Ohne Freiheit kann man sich nicht entscheiden, es kann nicht gewählt werden. Die menschliche Freiheit ist Voraussetzung für jedes menschlich personale Entscheiden, sowohl in kleinen, alltäglichen Dingen, wie auch im Gestalten des Lebens, sei es in der Wahl des Berufs, der Arbeitsstätte, des Lebenspartners etc. Die Freiheit ist eine Grunddimension des Personseins, ja Kern derselben. Sie ist die Möglichkeit über sich selbst zu verfügen. Ohne die Freiheit „stände der Mensch nicht handelnd und verantwortlich, dialogisch und partnerhaft vor Gott, könnte er nicht Subjekt von Schuld vor Gott, von angebotener und angenommener Erlösung und Begnadigung sein.“²⁵⁹ Die Freiheit ist Voraussetzung für jede gelungene Partnerschaft, die unter den Menschen und die mit Gott. Nur in Freiheit ist das Glauben möglich. Ohne Freiheit wäre der Mensch keine Person, sondern vielleicht Ergebnis von (auch wenn hoch entwickelten) psychoneuronalen Prozessen, die ihn steuern, unfähig der Schuld und Verantwortung.

Paradoxerweise schlägt Ignatius vor, dass der Mensch seine Freiheit an Gott abtreten soll. Sein ganzes Wollen und seine ganze Freiheit soll der Mensch seinem Schöpfer und Herrn anbieten und ihm überlassen, damit er sich der menschlichen Person und allem dessen was sie

²⁵⁵ Ebd., 285.

²⁵⁶ Ebd., 282.

²⁵⁷ Vgl. Ebd., 285.

²⁵⁸ GÜ, 23.

²⁵⁹ RAHNER, Karl, Würde und Freiheit des Menschen, in: Ders. Sämtliche Werke, Band 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, Freiburg, 2003, 193.

hat, nach seinem Willen bedient.²⁶⁰ Dies ist ein zentrales Anliegen der Exerzitien, woraus sich der ganze spirituelle Prozess, der innere Weg der hier vorgeschlagen wird, interpretieren lässt. Das Thema der Freiheit durchzieht, mindestens latenter Weise, die ganzen geistlichen Übungen. Die von Ignatius am Anfang seines Buches platzierten Anmerkungen beziehen sich auf den ganzen inneren Weg der Exerzitien, schon hier ist das Übergeben der Freiheit an Gott als eine nützliche Sache thematisiert. Auch gegen Ende des Buches, in den so genannten „Regeln“, die ebenfalls den ganzen Vorgang der Übungen betreffen, wird eine Methode des Entscheidens entwickelt, die auf praktische Weise helfen will, sich dem göttlichen Willen unterzuordnen und eben nicht eigene Freiheit zu realisieren. Nachdem im Exerzitien Buch die Übungen für die vierte Woche beendet wurden, lokalisiert Ignatius einen Text, den man als die Essenz aller geistlichen Übungen, ja als das Wesentliche der ignatianischen Spiritualität ansehen darf. Es ist die Betrachtung um Liebe zu erlangen. Und auch da, an der zentralen Stelle ist die Gabe der Freiheit an Gott wegweisend: „Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist euer, verfügt nach eurem ganzen Willen. Gebt mir eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir.“²⁶¹

Nicht mehr der Mensch möchte über sich verfügen, sondern er überlässt diese Verfügung Gott. Und er darf mit dem Menschen machen was er will. Für den heutigen Menschen ist solcher Vorschlag ein an Wahnsinn grenzender Skandal. Denn die Freiheit aufzugeben bedeutet heute auf die Errungenschaften der Moderne, wie persönliche Würde, Unabhängigkeit, Autonomie und Freiheit zu verzichten. Die Freiheit, um die in der Geschichte lange gekämpft wurde, muss jedem Menschen gewährt werden. Der erste Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte besagt: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“²⁶² Fast alle Nationen der Welt haben sich darauf geeinigt und versuchen die Freiheit auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens zu bewahren. Ignatius verlangt, dass die Freiheit aufgegeben werden solle. Bedeutet das nicht für den modernen Menschen eine totale Alienation? Oder ein Zurück in die Sklaverei, mit der man meint schon längst aufgeräumt zu haben? Die Übergabe des Wollens und der Freiheit scheint heutzutage ein undenkbares Unterfangen zu sein.

Dieses Paradox lässt sich entschärfen, wenn man sich einige konstitutiven Elemente des spirituellen Denkens von Ignatius anschaut. Aber eine erste Entspannung geht vom Text selber heraus. Denn die Freiheit wird nicht an einen anderen Menschen abgetreten, sondern an Gott. Nicht ein Mensch soll über den anderen verfügen (auch nicht der geistliche Begleiter, Psychotherapeut, Ordensobere oder wer auch immer) sondern Gott. Er ist der Herr und Schöpfer. Daraus ergibt sich das Verhältnis der Menschen zueinander, das man auch mit den

²⁶⁰ Vgl. GÜ 5.

²⁶¹ GÜ 234.

²⁶² UNITED NATIONS, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (10.12.1948), URL: <http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html> (Stand: 15.10.2012).

Idealen der französischen Revolution als „Liberté, Égalité, Fraternité“ bezeichnen könnte. Ja diese Werte sind auch für die Botschaft Jesu zentral. Wenn die von Christus verkündete „Basileia tou Theou“ das König-Sein-Gottes (vom gr. Basileús – König) bedeutet, dann können die Menschen untereinander und zueinander nur Brüder sein, gleich und frei. Selbstverständlich steht eine völlige Realisierung dieser Basileia in der Welt noch aus und wenn man sich manche auf der Welt herrschende Umstände anschaut, wie z. B. die sklavische Arbeit der Kinder in Afrika, kann man meinen, dass es noch lange brauchen wird. Hier braucht man aber nicht in Pessimismus zu verfallen, sondern sich aktiv für die Basileia Gottes einzusetzen, ganz nach den Worten von Ignatius: „Die Liebe muß mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden.“²⁶³

Die Idee der Übergabe der eigenen Freiheit, auch wenn Gott ihr Adressat sein sollte, ruft in den Menschen von heute Widerstand und diffuse Gefühle hervor. Was bleibt mir dann noch übrig, wenn ich alles Gott gebe; werde ich dann noch existieren? Was wird dieser Gott mit mir machen? Vielleicht etwas, was ich gar nicht will? Lebe ich dann überhaupt noch, oder werde ich gelebt? Der Gedanke einer Mitarbeit am Reich Gottes, einer Kooperation um die Welt zu verbessern ließe sich noch leichter annehmen. Dass nicht alles auf der Welt in Ordnung ist, sehen wir alle, da wollen wir auch gerne, dort wo wir können, unseren Beitrag leisten. Aber ein Verzicht auf die Freiheit? Das ist doch zu viel verlangt. Doch gerade das ist der Kernpunkt der Spiritualität des Ignatius von Loyola: „Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen.“²⁶⁴ Trotzdem bedeutet diese Übergabe der Freiheit an Gott nicht, dass der Mensch zu einer Marionette gemacht wird und Gott derjenige ist, der die Stricke zieht. Dies ist eine paradoxe Wahrheit des Glaubens, dass der Mensch, der seine Freiheit Gott übergibt, sie nicht verliert, sondern findet. Diese Annahme setzt Ignatius voraus, wenn er das Ziel des Menschen definiert. Wer im Einklang mit seinem Ziel lebt, das im Loben, Dienen und Gott Ehrfurcht zu erweisen besteht, lebt authentisch und frei. Die Affirmation Gottes bedeutet keine Negation des Menschen und eine Affirmation des Menschen bedeutet nicht automatisch eine Negation Gottes. Die Beziehung des Menschen zu Gott ereignet sich nicht als ein entweder – oder. Dadurch, dass Gott mehr wird, wird der Mensch nicht weniger, dadurch, dass Gott erhöht wird, wird der Mensch nicht erniedrigt, sondern im Gegenteil: Der Mensch wird authentisch, voll und wahrhaftig Mensch, wenn er zu dem wird, wie ihn Gott gedacht hat, dann kommt der Mensch zu sich. Die Übergabe des Wollens und der Freiheit muss also als eine radikale Offenheit und Vertrauen in Gott verstanden werden. Gott will, dass der Mensch existiert, ja er will nicht nur, dass er irgendwie lebt, sondern, dass er das Leben in Fülle hat.²⁶⁵

Wenn zwei Menschen eine Liebesbeziehung eingehen, schenken sie sich gegenseitig ihr Wollen und Freiheit. Sie vertrauen einander und erwarten vom anderen nur gutes. Dieses

²⁶³ GÜ 230.

²⁶⁴ GÜ 234.

²⁶⁵ Vgl. Psicodinámica, 91-93.

Vertrauen muss die ganze Zeit eine tragende Basis der Beziehung sein, wenn sie gelingen sollte. Gleichzeitig aber müssen sie ihr Wollen und Freiheit gegenseitig respektieren. So ist es auch in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Es ist eine Liebesbeziehung, in der sich der Mensch Gott gibt, weil er darauf vertraut, dass er sich nicht verliert, sondern gewinnt. Dass die menschliche Freiheit nicht verloren geht, wird in den geistlichen Übungen vorausgesetzt. Das lässt sich anhand der zweiten Woche der Exerzitien besonders gut beobachten, wo es hauptsächlich um Wahl und Entscheidung geht. Der Mensch ist der, der wählen und entscheiden muss, und Gott könnte nichts machen, ohne mit dem Wunsch und der Wahl des Subjekts zu rechnen.²⁶⁶ Der Mensch muss wählen und entscheiden, obwohl (oder eher indem) er sein ganzes Wollen und Freiheit Gott übergibt, er muss die Entscheidungen, die er für sein Leben getroffen hat gutheißen, zu ihnen stehen und sie verantworten.

Die Freiheit des Menschen vollzieht sich, wenn er seine Kreatürlichkeit angenommen hat. Diese bedeutet einerseits seine Endlichkeit, sein in der Welt Sein, mit all den Beschränkungen, die es mit sich bringt. Andererseits ist der Mensch fähig, seine Begrenztheit zu übersteigen und sein Leben im Horizont seiner Offenheit auf Gott zu führen. „Freiheit ist [...] Überhang von einer Offenheit unendlicher Möglichkeiten zur Bestimmtheit endlicher Verwirklichung, in der und durch die hindurch die unendliche Bestimmung des Menschen personal gewonnen oder verloren wird. Sie ist also nur dort möglich, wo eine transzendente Offenheit auf den unendlichen Gott gegeben ist, also in der geistigen Person. Freiheit ist Selbstvollzug der Person am endlichen Material vor dem unendlichen Gott.“²⁶⁷ Allerdings ist die menschliche Freiheit ständig eine „Freiheit in Gefahr“. Der Mensch ist der Freiheit fähig, tatsächlich aber gibt es viele Faktoren, die diese Freiheit beschränken, so dass sie voll nie erreicht wird: Einerseits ist sie von außen begrenzt, z. B. durch konkrete Lebensumstände, die die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung bestimmen; andererseits von der inneren Verfassung des Menschen. Ignatius schlägt in den geistlichen Übungen einen Weg vor, wie der Mensch einen Schritt weiter in die Richtung Freiheit setzen kann. Dieser Weg fängt bei der Untersuchung der inneren Barrieren, die die Kommunikation zwischen Gott und Mensch erschweren, oder gar versperren, an.

Diese Aufgabe ist sehr komplex. Keine, auch nicht die heiligste Neigung wird dabei ausgeschlossen, denn sie könnte auch eine „ungeordnete“ Ursache haben. Und so gibt Ignatius in Form von Betrachtungen und Regeln umfassende Hinweise zur Untersuchung der menschlichen (Un-) Freiheit. Sie beziehen sich auf die äußeren Objekte des menschlichen Verlangens, wie z. B. Prestige, Macht und Geld in der Betrachtung von „Zwei Banner“²⁶⁸. Sie verleiten aber auch zu einer tiefen Analyse der inneren Einstellung, die man zu diesen sklavisierenden Objekten hat, wie in der Betrachtung von den drei Menschenpaaren.²⁶⁹

²⁶⁶ Vgl. Ebd.

²⁶⁷ RAHNER, Karl, Würde und Freiheit des Menschen, in: Ders. Sämtliche Werke, Bd. 10, 193.

²⁶⁸ Vgl. GÜ 136-148.

²⁶⁹ Vgl. GÜ 149-157.

Ignatius ist bewusst, dass der Mensch sich selbst sehr gut betrügen kann, indem er Ursachen seiner fehlenden Freiheit auf die äußeren Umstände projiziert – „die Ausrede“ lautet: ich kann unter meinen Lebensbedingungen nicht anders handeln, die Situation, in der ich mich befinde zwingt mich dazu. Doch Ignatius möchte, dass der Mensch sich als den Geschaffenen, den Endlichen und Unvollkommenen akzeptiert. Er soll die Verantwortung für sich übernehmen und sich mit den eigenen inneren Anhänglichkeiten auseinandersetzen, im Sinne vom Ordnen, von innerer Ausrichtung auf Gott hin. Es geht um das Erlangen einer Freiheit, die so weit geht, dass der Mensch frei von sich selbst sein könnte. Dieser innere Befreiungsprozess umschließt alle Bereiche des seelischen Lebens, denn überall dort ist der Mensch in seiner Freiheit beschränkt. Auch die instinktiven, triebhaften Bereiche der Persönlichkeit sollen im Blick auf das Freiheitsbeschränkende beleuchtet werden. Mit diesem Thema beschäftigt sich Ignatius, wenn er die Regel um sich beim Essen zu ordnen aufstellt. Sie sind viel mehr als nur eine Einleitung zur asketischen Praxis des Fastens. Es geht um eine tiefe Analyse der menschlichen Wünsche, mit dem Ziel sich auch diesem Bereich gegenüber frei verhalten zu können. Der Mensch soll auch im Blick auf die eigenen Bedürfnisse und Wünsche „Herr über sich“ sein.²⁷⁰ Es scheint, dass Ignatius die tiefe Dynamik des Wunsches gesehen hat. Der Wunsch, der aus einer fundamentalen Empfindung des Fehlens herkommt, verfällt leicht in eine Illusion im Hinblick auf seine Objekte, mit der fantasierten Erwartung, dass durch Erreichen der Objekte, dieses Fehlende erfüllt wird. Der Wunsch artikuliert sich im Bedürfnis und wird darin notwendigerweise frustriert. Die Nahrungsaufnahme ist nur eines davon. Das tiefe Mangeln und Fehlen, was der Mensch in seinem Innersten verspürt, kann nicht durch die Befriedigung der Bedürfnisse erloschen werden.²⁷¹ Das ist eine Illusion, die auch durch unsere Konsumgesellschaft aufrechterhalten wird, wenn sie dem Menschen verspricht, dass er durch das Erwerben von immer mehr und immer neuen Produkten sein Glück erreichen wird.

Die Gefahren für innere Freiheit sieht Ignatius nicht nur in den ungeordneten Bedürfnissen und der Triebhaftigkeit, sondern auch auf der Ebene der verinnerlichten Ideale, denn auch diese können sklavisierende Wirkung haben. Der Heilige erfuhr „an eigener Haut“, zu welchen Bedrängnissen ein übertriebenes und verkrampftes Streben nach Reinheit und Perfektion im Glaubensleben führen kann und warnt den Exerzitanden davor, oder gibt ihm eher eine Einleitung, wie man damit umgehen kann. Es handelt sich um die Skrupeln,²⁷² die man als übergroße Ängstlichkeit im spirituellen Leben bezeichnen kann. Nach Ignatius bestehen sie darin die Sünde dort zu sehen, wo keine Sünde ist.²⁷³ Wenn jede Kleinigkeit als Sünde empfunden wird, wagt der Betroffene keinen Schritt mehr zu setzen, das Zweifeln an allem verursacht dann eine innere Paralyse, in der das „Sagen oder Tun“²⁷⁴ zur Ehre Gottes gelähmt wird. Es breitet sich eine Obsession aus, die dem Subjekt eine freie Offenheit für

²⁷⁰ Vgl. GÜ 216.

²⁷¹ Vgl. *Psicodinámica*, 167-169.

²⁷² Vgl. GÜ 345-351.

²⁷³ Vgl. GÜ 348f.

²⁷⁴ Vgl. GÜ 351.

Gegenwart und Zukunft unmöglich macht. Ignatius klassifiziert eindeutig die Skrupeln als Wirkung des bösen Geistes, der sich in Moral und Perfektion verkleidet. Ihnen gegenüber schlägt er vor eine starke Haltung anzunehmen – „diametral gegen diese Versuchung handeln [...] Weder habe ich deinetwegen begonnen, noch werde ich deinetwegen aufhören.“²⁷⁵ Man soll weiter auf dem inneren Weg voranschreiten und die Skrupel beiseite lassen. Es geht also darum, dass der Mensch frei wird, nicht nur von außen, sondern vor allem von Innen. „Die Afecciones“ sollen weder an das Es, noch an das Über-Ich angekettet sein. Dazu ist die Unterscheidung der Geister notwendig, das aber keine leichte Aufgabe ist, denn es gibt viele Möglichkeiten des menschlichen Selbstbetrugs.²⁷⁶

Die Freiheit ist ein sehr wichtiges Anliegen der geistlichen Übungen. Sie sollte durch das Ordnen „der Afecciones“ nicht nur erreicht, sondern auch immer neu eingeübt werden, durch die Unterscheidung der Geister. Es ist nicht nur eine Freiheit von (den ungeordneten Anhänglichkeiten), sondern auch vor allem eine Freiheit zu, die sich als Indifferenz vollzieht, Freiheit im Bereich des Guten, Gottes Willen erkennen und wählen zu dürfen, um auf diese Weise zu sich selbst zu kommen, sich zu realisieren. Die Freiheit ist für Ignatius die Möglichkeit auf volle Weise Mensch zu sein, darauf zu antworten, was den tiefen Sinn der Existenz ausmacht. Sie ist Harmonie, die eine Wahl der Lebensweise ermöglicht, in der jeder „seine Seele zu retten“ hat, seine Existenz adäquat zu realisieren. Diese Freiheit ist aber etwas sehr problematisches. Sie ist etwas, wozu der Mensch gerufen wird, aber auch etwas ständig bedrohtes, sowohl im Bezug auf die Welt, wie auch auf die eigene Innerlichkeit.²⁷⁷

Das „Prinzip und Fundament“ bringt die Freiheit in enge Verbindung mit der Haltung der Indifferenz, ja sie ist Äquivalent der Freiheit. „Die Indifferenz ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern um der Wahl der Dinge, „quae magis conducant ad finem“, Raum zu bieten. Sie ist Freiheit zur Entscheidung, die eigentlich nicht mehr meine ist, sondern die Gottes: Seinen Willen suche ich in der Wahl.“²⁷⁸ Die Indifferenz ist nicht Gleichgültigkeit, Gleichschaltung, oder Mittelmäßigkeit, sie ist auch keine Apathie, sondern eigentlich ihr Gegenteil. Sie ist eine Passion für Gott, die aber kein Desinteresse, oder Gleichgültigkeit den anderen geschaffenen Dingen gegenüber mit sich bringt. Die Indifferenz ist nicht so zu verstehen, dass uns alles egal, oder wie die Mundart sagt „Wurst“ ist, sondern im Gegenteil: Die Liebe zu Gott, die das Leben, das Heil bedeutet, gibt den übrigen Dingen ihren richtigen Stellenwert. Das andere Geschaffene wird relativiert und nicht eliminiert. Relativieren heißt, dass es in relatio – in Beziehung zu Gott gestellt wird. Die Indifferenz heißt eine Haltung anzunehmen, „indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt zu dem wir geschaffen sind.“²⁷⁹ Es geht, nicht darum, dass wir überhaupt nichts mehr wünschen und wollen, und dann auch nichts mehr spüren, sondern, dass all unser Wünschen und Wollen auf Gott hin

²⁷⁵ GÜ 351.

²⁷⁶ Vgl. *Psicodinámica*, 169-171.

²⁷⁷ Vgl. ebd., 219f.

²⁷⁸ RAHNER, Karl, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, in: Ders. *Sämtliche Werke*, Bd. 13 *Ignatianischer Geist*, 49.

²⁷⁹ GÜ 23.

geordnet wird. In der 16. Anmerkung der geistlichen Übungen ist die Indifferenz mit Wünschen und Affektivität in Verbindung gebracht. Ignatius spricht an dieser Stelle von der Seele, die „ungeordnet nach einer Sache verlangt und zu ihr hinneigt“²⁸⁰, und empfiehlt, dass sie sich dagegen bewegt, „indem sie alle ihre Kräfte einsetzt, um zum Gegenteil dessen zu kommen, wonach sie in schlechter Weise verlangt.“²⁸¹ Die Seele soll darauf bestehen und Gott bitten, dass „seine göttliche Majestät ihre Wünsche und ihr ihre ursprüngliche Anhänglichkeit ändert“²⁸², mit dem Ziel, „dass der Schöpfer und Herr gewisser in seinem Geschöpf wirke“²⁸³. „Das Problem [...] liegt nicht im Affekt selbst, sondern darin, dass die Seele schlecht affektiert ist, affektiert nicht durch Gott (der Quelle der Freiheit), sondern durch die eigenen Vorteile und Interesse und deswegen für Ignatius, auf eine ungeordnete Weise.“²⁸⁴ Die Indifferenz, als geordnete Affektivität, als Freiheit im Vollzug, ermöglicht eine Wahl, dessen Beweggrund Dienst, Ruhm und Ehre Gottes ist. „Indifferenz ist der Abstand von den Dingen, der allein ein sachliches Sehen ermöglicht, wie es zu einer Entscheidung erforderlich ist. Wählen und entscheiden aber müssen wir als Pilger und Fremdlinge auf Erden, die sich nie irgendwo beständig niederlassen können, die alle Dinge nur als vorläufig und unter Umständen als nicht so wichtig ansehen dürfen.“²⁸⁵ Ihre angemessene und nie absolute Wichtigkeit erhalten die Dinge erst in der Beziehung zu Gott. Aus der Liebe zu Gott kommt die Liebe zum Geschaffenen, die aber anders als die zum Schöpfer ist. Das lässt sich anhand der Analogie zu der menschlicher Partnerbeziehung veranschaulichen: Wenn ein Mann mit einer Frau in einer Liebesbeziehung lebt, bekommen für ihn alle anderen Frauen einen anderen Stellenwert. Sein Wunsch und seine Neigung die er zu seiner Frau verspürt, die Liebe zu seiner Frau, machen ihn „frei“ den anderen Frauen gegenüber. Der Wunsch und das Wollen, die nach Gott ausgerichtet sind, ermöglichen die Liebe. Man kann ja nur lieben, was man wünscht und will. Diese Liebe aber macht den Menschen frei anderen Dingen gegenüber und eröffnet einen Raum für authentisches Wählen und Entscheiden – für das Suchen und Finden des Gottes Willens.

2.1.4. Struktur der Seele?

Der Kontext, in dem Ignatius „die Struktur der Seele“ beschreibt ist die Gewissenserforschung. Im Exerzitienbuch kommt sie als erste Übung, gleich nach der fundamentalen Bestimmung des Menschen im „Prinzip und Fundament“. Nachdem das Ziel des Menschen formuliert wurde schlägt Ignatius vor zu prüfen, wo man auf dem Weg des Ordens des Lebens steht, das heißt, ganz konkret zu schauen, wie es um die Freiheit, die Lob, Ehrfurcht und Dienst ermöglicht, bestellt ist. Es geht um ein tägliches sich Prüfen und eine allgemeine Gewissensforschung, die auf eine umfassende Veränderung des Lebens hinzielt, im Sinne der Umkehr. Damit aber eine Neuausrichtung des Lebens möglich wird,

²⁸⁰ GÜ 16.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd..

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica*, 96.

²⁸⁵ RAHNER, *Betrachtungen*, 47f.

muss man sich bewusst werden, wonach man sich bis jetzt orientiert hat. Die ersten Fragen, die man sich zu stellen hat sind: Wie bin ich jetzt? Was bringt meine Freiheit durcheinander? Welche Ziele verfolge ich, die mir eine erfüllte Existenz unmöglich machen? Es geht also in erster Linie darum, die eigene Sünde anzuerkennen, sich der eigenen Kondition humana bewusst zu werden, damit dann eine Neuordnung und Neuorientierung des Lebens vollzogen werden kann. Die Ausrichtung des Wünschens und des Wollens des Menschen auf Gott hin ist eine Aufgabe, die den Menschen sein ganzes Leben lang beschäftigen wird. In der ersten Woche der Exerzitien, die eine außergewöhnliche Situation darstellen, soll ein intensiver Anfang auf dem geistlichen Weg gemacht werden, aber die Arbeit an sich selbst, die im Erkennen, Entscheiden und Wählen besteht, bleibt als ein konstitutives Element der Spiritualität für den Alltag danach weiterhin gültig. Es ist so, nicht um der Perfektion wegen, die da erreicht sein sollte, nicht wegen einer vermeintlichen, falsch verstandenen Heiligkeit, die vom Leben abhebt, in der man sich selbst als etwas Besseres als „der Rest“ glaubt und für die alltäglichen Probleme taub wird. Die Ausrichtung des Menschen auf Gott hin, darf ihn nicht für die Nöte der Mitmenschen blind machen, indem man sich für höheres, „geistliches“ berufen fühlt und für das irdische keinen Platz mehr hat. Nein. Die Spiritualität, wie der heilige Ignatius sie verstand, ist eine „geerdete“. Es ist eine Spiritualität, die den Menschen in seiner geschöpflichen Wirklichkeit, mit seinen Begrenzungen, aber auch Möglichkeiten ernst nimmt. Der geistliche Weg, der in den geistlichen Übungen vorgeschlagen wurde, ist für den Menschen in seiner konkreten Verfasstheit gedacht. Diese Verfasstheit ist real und greifbar, aber sie ist alles andere als einheitlich und harmonisch. Der Mensch ist innerlich zerrissen und dieses Faktum darf nicht ausgeblendet werden, sondern ist immer ernst zu nehmen. Das vom Heiligen vorgeschlagene Verständnis der seelischen Bewegungen, hilft nicht nur bei der Einübung der Gewissenserforschung als Läuterung und Beichtvorbereitung, sondern ist vielmehr eine fundamentale Wahrheit, die allen Übungen zugrunde liegt, ja die das Ganze spirituelle Leben beleuchtet. Denn die innere Zerrissenheit, als eine kontinuierliche Erfahrung erfordert vom Menschen kontinuierliches Handeln. Es gibt viele Möglichkeiten, wie man mit dieser Zerrissenheit umgehen kann, aber dass es sie gibt, ist eine Tatsache, ob man es will, oder nicht. Die in der Seele vorkommenden Verhältnisse bestimmt Ignatius auf folgende Weise:

„Ich setzte voraus, dass dreierlei Gedanken in mir sind, nämlich

- der eine mein eigener, der aus meiner bloßen Freiheit und meinem Wollen hervorgeht
- und zwei andere, die von außen kommen:
- der eine, der vom guten Geist kommt,
- und der andere vom bösen.“²⁸⁶

Es gibt im Menschen drei Gedanken, drei verschiedene Redeordnungen, die in ihm wohnen, und über die er nicht verfügen kann, wie er will. Nur einer von diesen Gedanken entspricht der eigener Freiheit und Wollen, nur dieser eine ist mein eigener. Die anderen zwei, ohne dass sie meine eigenen sind, kommen von außen, aber sie wohnen in mir und sprechen aus der

²⁸⁶ GÜ 32.

Tiefe meines Seins. Das so verstandene Subjekt ist in seinem Inneren von Natur aus nicht einheitlich, harmonisch und stabil, sondern geteilt. Die Persönlichkeit selbst ist der Ort, wo sich verschiedene Ordnungen bewegen, der Ort, an dem verschiedene Gedankengänge in entgegengesetzte Richtungen vor sich gehen, der Ort, wo diese Gedanken mit ihren verschiedenen Stimmen Spaltung und Konflikt provozieren.

Solche Verfasstheit des Menschen, als von Innen her zerrissen, wie sie von Ignatius beschrieben wird, erinnert an Freuds Struktur Modell. Auch da stehen die einzelnen Instanzen des psychischen Apparats im ständigen Konflikt. Das Ich, als Kern der Persönlichkeit, hat aber eine besondere Rolle zu erfüllen – es muss zwischen den verschiedenen Regungen der Seele und der äußeren Realität vermitteln, das Ich ist die Instanz, die Zugang zur Motorik hat und diejenige, die überlegt und handelt. Auf die anderen Instanzen – das Es und Über-Ich kann das Ich, auch wenn im beschränkten Maß, Einfluss nehmen. Für Ignatius gibt es im Menschen mehr als nur einen Gedanken: Nicht alle Gedanken entsprechen dem vom Ich stammenden, also diesem, der aus meiner reinen Freiheit und Wollen hervorgeht. Über die zwei anderen, die von außen kommen kann das Ich nicht verfügen. Sie entziehen sich meiner Freiheit und meinem Willen, deswegen kann ich sie nicht als meine eigene begreifen. Nach freudschen Verständnis interagiert das Ich mit den zwei anderen Gedanken – dem Es, das die triebhafte Ebene repräsentiert und dem Über-Ich, das für moralische Ordnung, Normen, Gesetz und Ideale steht. Die Analogie zum freudschen Strukturmodell liegt überraschend nahe. Allerdings ist sie nicht zur Gänze treffend. Sie trifft vor allem im Blick auf die Rolle des Ichs, als derjenigen Instanz, die vermittelt, wählt, entscheidet und handelt. Die anderen zwei Gedanken können nicht eins zu eins mit Es, und Über-Ich identifiziert werden. Denn man kann das Es nicht als vom bösen Geist schlechthin stammend ansehen, und ebenso wenig ist das Über-Ich eine schlichte Äußerung des guten Geistes.²⁸⁷ Die moralischen Kategorien von gut oder böse können nicht ohne weiteres den einzelnen Teilen der menschlichen Persönlichkeit an sich zugeschrieben werden, denn das ethische Handeln vollzieht sich auf der Ebene der persönlichen Freiheit und Wollens. Die Natur, zu der auch das Unbewusste, das Es, und das Über-Ich gehören ist an sich moralisch neutral. Sie ist die Grundlage, der Boden für die personal-ethischen Entscheidungen. Der ganze Mensch in seiner Verfasstheit, zu der auch das Unbewusste, das Es und das Über-Ich gehören ist der Ort, an dem die göttliche Gnade wirkt. „*Gratia supponit naturam*“.

Die Geistlichen Übungen zielen auf einen umfassenden Lebenswandel ab. Die intensive Zeit der dreißigtägigen Exerzitien ist als ein Anfang gedacht. Der Prozess der Umkehr, der das ganze Leben lang dauern wird, soll in diesen vier Wochen initiiert werden. Die wichtigste Aufgabe bei dieser Neuausrichtung bekommt das Ich, das als ihr Agent, als Vermittler zwischen verschiedenen Kräften agiert, aber die Veränderung selbst geht über seine Grenzen hinaus. Das Ich ist die Leiter zum anderen Ort der guten oder bösen Antriebe, die der Sphäre der reinen Freiheit und Wollens fremd sind. Andererseits bleiben die Zonen, die in diese

²⁸⁷ Vgl. *Psicodinámica*, 121f.

Veränderung nicht einbezogen werden, in ihren alten Zielen behaftet, die den der reinen Freiheit und Wollen fremd sind. Deswegen soll sich das Ich einsetzen als der Verbündete und Objekt der Analyse. Ihm kommt die zentrale und entscheidende Rolle zu. Das Ich hat sich stark und energisch zu zeigen um den ungeordneten Schlägen des Es entgegenzuwirken und sie adäquat zu kontrollieren. Auch den Vorschlägen des bösen Geistes gegenüber, die von außen kommen, soll es sich mit dem gesunden Über-Ich verbünden. Gleichzeitig muss man aber auch mit dem Ich als einem Gegner rechnen. Es zeigt sich resistent gegenüber der beabsichtigten Veränderung und reagiert mit Widerstand und Verteidigungsmechanismen. Deswegen soll das Ich in der Gewissensforschung versuchen gute Kenntnis von sich selbst zu erreichen. Nicht nur die Gedanken sollen demaskiert werden, damit ihre Herkunft gesehen wird, sondern auch die eigenen Mechanismen des Ichs, denn es kann auch durch seine Schwachstellen angegriffen werden.²⁸⁸

Der ganze Mensch, in seiner Verfasstheit soll auf Gott ausgerichtet sein. Dazu gehört auch das triebhafte Es. Es soll nicht negiert und unterdrückt werden um die absolute Herrschaft des ideellen Über-Ichs zu sichern. Es geht nicht darum, dass die Kräfte des Es mit „Füßen getreten“ und „außer Gefecht“ gesetzt werden, damit das Ich ganz frei regieren kann. Im Gegenteil. Ignatius möchte die affektive Kraft des Menschen nicht verneinen, sondern sie anerkennen und für das Erreichen des Ziels des Menschen nützen. Anstatt sich den Kräften des Es zu widersetzen, sollen diese in den Dienst der Nachfolge Jesu eingebunden werden. Die Prüfung des Gewissens hat für Ignatius nicht eine sklavische Unterwerfung unter den Regimen des Über-Ichs zum Ziel, das strafend eingreift, immer wenn man sich von seinen Gesetzen und Idealen zu entfernen beginnt. Das kann nicht sein, denn die Gesetze des Über-Ichs und die Ideale, die wir im Laufe der Entwicklung, in unserer familiären Umgebung verinnerlicht haben, auf keine Weise mit denen des Evangeliums übereinstimmen müssen. In diesem Sinne muss es zuerst erforscht und unterschieden werden. Das Ich kann ein Bündnis mit Über-Ich eingehen, aber nur auf eine gesunde Weise, d. h. nicht nach der Art einer destruktiven Schuldigkeit, die das ganze geistliche Leben paralysieren kann. Es geht um ein Bündnis im Sinne der Forderung der Verantwortung für die heilvollen Möglichkeiten, die sich von Gott her im Leben jedes einzelnen bieten. In diesem Sinne sollte der Weg zu Gott in einer gesunden Harmonie und Einheit der Persönlichkeit beschritten werden. Die Kräfte des Es müssen nach dem Schema vom Prinzip und Fundament kanalisiert und gelenkt werden. Das Ziel, in dem sie kulminieren ist die liebende Verbindung mit Gott, entsprechend der Betrachtung um Liebe zu erlangen, das zu einem Triumph der Lebenstribe wird. Auch das gesunde Über-Ich, wird in diesem Prozess nicht ausgeklammert, sondern als Unterstützung auf der Suche nach Gottes Willen einbezogen.²⁸⁹

Der ethische Prozess und der Glaube des Menschen ereignen sich nach Ignatius als eine dynamische Interrelation von verschiedenen Gedanken, die in uns wohnen und an allen

²⁸⁸ Ebd. 128-130.

²⁸⁹ Vgl. Ebd. 128-130.

Schichten der Persönlichkeit anzutreffen sind. Obwohl diese Gedanken nicht mit den freudschen Instanzen gleichzusetzen sind, haben sie mit ihnen viel gemeinsam. Während die ignatianischen Gedanken, die vom guten, bzw. bösen Geist stammen, allen Teilen der Persönlichkeit zugeschrieben werden können, weist mein eigener Gedanke, der aus meiner reinen Freiheit und Wollen hervorgeht, die engste Analogie mit dem freudschen Ich auf. Der sittliche Bereich des Menschen, wo aus Freiheit und Wollen ethische Entscheidungen, Wahl und Verpflichtung eingegangen werden, ist sein eigener. Er entspringt aus einem Teil seiner Person, der sich in einer dynamischen, komplexen und oft konfliktreichen Relation mit den anderen zwei von außen kommenden, also fremden Gedanken, oder Stimmen befindet. Der Gedanke, der mein eigener ist, lässt sich als ein Gastgeber für die anderen zwei von außen kommenden Gedanken verstehen. Die Stimmen – die Gedanken vom guten und vom bösen Geist, bewegen sich im Inneren der Seele. Es herrscht eine ständige Unruhe: komplexe Affekte, Emotionen, Antriebe von verschiedenen Ordnungen, Tröstungen und Trostlosigkeiten – diverse Geister zerren unsere Seele in verschiedene Richtungen. Das freie Ich – der Gedanke von eigenem Wollen und Freiheit – empfängt diese verschiedenen Stimmen und muss zwischen ihnen vorsichtig unterscheiden. Es muss sich dem inneren Konflikt stellen, ihn aushalten und eine Entscheidung treffen, für die es die Verantwortung übernimmt, diese Entscheidung „unterschreiben“ können, denn so wird es um die Freiheit des Lebens gespielt.²⁹⁰

So besteht nach Ignatius die Unterscheidung der Geister darin, „irgendwie die verschiedenen Regungen zu verspüren und zu erkennen, die in der Seele verursacht werden, - die guten, um sie anzunehmen, und die bösen, um sie abzuweisen.“²⁹¹ Gegenüber diesen Regungen der Seele ist der Mensch frei um zu entscheiden, welche von ihnen angenommen und welche abgewiesen werden. Der Mensch ist nicht von den Regungen frei, es obliegt nicht seiner Willenskraft, ob sie in ihm vorkommen oder nicht, sie gehören zu seiner Realität. Wohl aber ist er frei sich gegenüber diesen Regungen zu positionieren. Er darf wählen, von welchen von ihnen er sich bestimmen lässt.²⁹² Es lässt sich also ein methodischer Dreischritt ausmachen: Wahrnehmung der Antriebe der Seele, Beurteilung der wahrgenommenen Regungen, also Unterscheidung, von welchem Geist sie kommen, und die ethische Entscheidung, die in Annahme oder Abweisung der beurteilten Regungen besteht.²⁹³ Die Annahme der vom guten Geist stammenden Antriebe mündet nach Ignatius im konkreten Handeln. Denn „die Liebe muss mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden.“²⁹⁴

²⁹⁰ Vgl. Ebd. 218f.

²⁹¹ GÜ 313.

²⁹² Mit den verschiedenen Regungen der Seele im Einzelnen und ihrer Rolle werden wir uns im nächsten Kapitel genauer beschäftigen. Hier soll es auf ihre Existenz als zu den konstitutiven Elementen des geistlichen Lebens gehörend hingewiesen werden.

²⁹³ Vgl. SCHNEIDER, Michael, Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck-Wien, 1983, 21.

²⁹⁴ GÜ 230.

Kein Schritt dieses Prozesses ist einfach zu vollziehen, und auf jeder seiner Stufen kann man sich täuschen. „Die Schwierigkeit, die Anregungen des Geistes immer als solche zu erkennen, rührt wenigstens teilweise daher, daß der Geist nicht außerhalb der menschlichen Kräfte und Lebensbedingungen, sondern in ihnen wirkt; anders wäre er überhaupt nicht wahrzunehmen.“²⁹⁵ Die menschlichen Konditionierungen sind vielfältig und seine Möglichkeiten der Selbsttäuschung enorm. Das richtige Erkennen, Unterscheiden und Entscheiden sind Gnade Gottes. Ignatius schreibt in der Einleitung zur Gewissenserforschung: „Gnade erbitten, um die Sünden zu erkennen und abzuweisen.“²⁹⁶ Der Mensch braucht die Gnade Gottes, damit der seine Verantwortung für das, was in seinem Inneren passiert anerkennen kann. Erst wenn die Verantwortung übernommen wurde ist eine Evaluierung und dann auch Veränderung möglich. Im ersten Schritt handelt es sich aber um Erkenntnis. Es geht darum, dass die affektive Dynamik im gegebenen Moment aufgedeckt wird, das heißt sich den inneren Fixierungen zu stellen. Der Mensch weißt oft selber nicht, oder möchte es gar nicht wissen, welches Bündnis und Komplizenschaft er mit den, vom bösen Geist stammenden Gedanken, eingegangen ist.²⁹⁷ So ist die Unterscheidung eine analytische Tätigkeit, in der diese Gedanken, Affektionen, Fixierungen entdeckt werden. Die anschließende Prüfung des Gewissens hat zur Aufgabe, diese Gedanken nach dem Kriterium vom Prinzip und Fundament zu evaluieren.

Die Gedanken die von unserem Inneren her die Aktivität des bösen Geistes manifestieren werden in ihren Intentionen nie nachlassen. Diese Gedanken, weil sie zu der menschlichen Verfassung gehören, können nicht einfach aufgehoben werden. Sie sind da und verfügen immer über ein größeres oder kleineres Terrain in uns.²⁹⁸ Diese von außen kommenden Gedanken verwandeln sich in fundamentale Herausforderungen für die Gedanken, die von der eigenen Freiheit und dem Wollen stammen. Auf diese Weise kann jeder Gedanke, inklusiv der böse, der sich in meinem Inneren dem Wollen und der Freiheit entzieht, sich in eine Gelegenheit zum Gelingen oder Scheitern verwandeln. Sündigen heißt, sich von der reinen Freiheit und Wollen aus, bei der Dynamik der bösen Gedanken, die von Außen kommen zu engagieren, das heißt in der Sprache des Heiligen, dem schlechten Gedanken zuzustimmen und ihn in die Tat umzusetzen.²⁹⁹ Dagegen besteht der Verdienst³⁰⁰ darin, dass jedes Mittun mit diesem bösen Gedanken abgebrochen wird, um sich mehr mit der heilenden Möglichkeit, die von Gott stammt und sich in meinem Inneren äußert zu verbünden.³⁰¹ In der Gewissenserforschung geht es um die moralische Bewertung des seelischen Geschehens. Die vom bösen Geist stammenden Gedanken werden beurteilt und bezwungen. Das Ziel dieser Übung liegt nach Ignatius nicht im Erreichen einer ethischen Vollkommenheit oder

²⁹⁵ SCHNEIDER, Unterscheidung, 20.

²⁹⁶ GÜ 43.

²⁹⁷ Vgl. Psicodinámica, 124.

²⁹⁸ Ebd. 125.

²⁹⁹ Vgl. GÜ 35-37.

³⁰⁰ Vgl. GÜ 33f.

³⁰¹ GÜ 127.

unbefleckten Perfektion, sondern der Freiheit im Sinne von Indifferenz, die ein gesundes Wählen ermöglicht. Es ist ein positiver Vorgang, der nicht im paralyisierenden Schuldbewusstsein und einem Gefühl der Minderwertigkeit enden soll, sondern zur Veränderung des Lebens im Sinne der aktiven Nachfolge Jesu führt. Ignatius weiß aus eigener Erfahrung, was es heißt in die Falle der reinen Schuldgefühle zu fallen. Man kann dort Schuldgefühle haben, wo keine Sünde ist, andererseits aber auch in der Sünde sein, ohne die geringsten Schuldgefühle zu spüren. In der Übung der ersten Meditation geht es darum, sich objektiv der Sünde zu nähern, die auch dort sein kann, wo wir nicht bewusst sind, weil wir dafür die Sensibilität verloren haben. Dieses Sündenbewusstsein ist Gottes Gabe, sie kann nur vom Heiligen Geist ins Herz des Gläubigen kommen. Seine erste Quelle kann nicht nur Scham, Befleckung oder das Gefühl gegen eine Norm verstoßen zu haben sein. Nur Gottes Wort kann die christliche Unschuld oder Schuld bezeugen. Die Sünde braucht Hilfe der Gnade, damit sie erkannt wird. Die göttliche Offenbarung macht uns bewusst, dass die Sünde als eine objektive Realität in der Welt existiert.³⁰² Dieser Realität können wir uns nicht entziehen, wir können aber in dieser Sündigkeit, die vor dem Menschen keinen Halt macht, auch aktiv werden, indem wir sie mit Gottes Hilfe sehen wollen und uns ihr stellen. Dazu sind wir frei genug. Auch wenn unsere Freiheit nie definitiv garantiert ist und von Innen und Außen permanent konditioniert wird, haben wir immer noch die Möglichkeit, sie als solche zu sehen und schon dadurch werden wir freier. Daher ist auch die Unterscheidung und die Prüfung des Gewissens eine notwendige und kontinuierliche Aufgabe.

Ignatius weißt, dass die verschiedenen Stimmen leicht verwechselt werden können: sowohl in der Gewissensforschung, in der man sich selbst, eher in die Vergangenheit schauend evaluiert und richtet, wie auch in der Entscheidungsfindung, die sich eher auf die Zukunft bezieht. Das Subjekt ist in einer ständigen Beziehung zu den zwei anderen Ordnungen der Gedanken, die vom bösen oder guten Geist stammen. Denen gegenüber nimmt er ständig Stellung in einem dynamischen Prozess, wobei es nicht immer klar und durchsichtig ist, welche Herkunft diese Gedanken haben. Deswegen, räumt Ignatius der ersten Aufgabe der Gewissensforschung die Notwendigkeit der Kenntnis von Kriterien ein, mit denen man den Heil, oder Unheil bringenden Charakter der uns bewegenden Geister unterscheiden kann.³⁰³ Diese Kriterien werden als Regeln zur Unterscheidung der Geister zusammengefasst. Je nachdem, wie fortgeschritten man auf dem geistlichen Weg ist, gelten etwas andere Regeln, die aber eine Einheit bilden. Die spirituelle Erfahrung beeinflusst die Fähigkeit des geistlichen Erkennens und Unterscheidens. Die Verhältnisse, die einem in der ersten Woche der Exerzitien klar erscheinen, können sich in der zweiten Woche als viel komplexer erweisen. Man sieht die Dinge anders, wenn man erfahrener ist. Die Pädagogik des Heiligen wird auch dieser Tatsache gerecht. Auf dem inneren Weg muss jeder alleine voranschreiten, dies ist eine individuelle Erfahrung, die eigentlich von außen nicht gelenkt, oder sogar eingeredet werden darf. Die Aufgabe des Exerzitienmeisters besteht in den ganzen Exerzitien in der Einführung

³⁰² GÜ 109.

³⁰³ Vgl. *Psicodinámica*, 121f.

und Unterstützung, doch wirken sollen der Schöpfer und sein Geschöpf allein. Auch die Regeln haben hier eine unterstützende Funktion und sie müssen den verschiedenen Etappen auf dem individuellen Weg jedes einzelnen angepasst werden.³⁰⁴

Der heilige Ignatius fasste die Seele als einen Ort auf, an dem ein Kampf ausgetragen wird. Die verschiedenen Gedanken und Regungen, zerren die Seele in verschiedene Richtungen. Dies war auch die Vorstellung Freuds. Der Unterschied besteht darin, woher diese Antriebe stammen. Nach Ignatius werden sie vom guten, bzw. bösen Geist verursacht. Der Mensch muss sich ihnen in seinem Inneren stellen, sie beurteilen und sich entscheiden. Dieses Bild der Seele schildert das grundlegende Verständnis des Menschen, als eines geteilten und zerrissenen Wesens. Einerseits gibt es eine radikale und primäre Ordnung alles unseres Strebens auf Gott hin. Der Mensch ist so geschaffen, dass er sein Ziel im Gott hat,³⁰⁵ der die letzte Quelle seines Glücks ist. Das heißt, er ist auf Gott hin ausgerichtet. Andererseits kann diese Ausrichtung getrübt werden – der Mensch kann durch die Sünde sein Ziel verfehlen. Es gibt in ihm ein Verlangen nach bestimmten und konkreten Gütern, das seine tiefe Grundneigung zu Gott von seinem Ziel abzulenken versucht. Doch die radikale und primäre Neigung des Menschen, die er aufgrund seiner Geschaffenheit in sich hat, bewegt ihn, dass er auf natürliche Weise mehr Gott liebt, als sich selbst. Dieser ursprünglichen Gottgeordnetheit wird aber immer ein innerlicher Widerstand geleistet. Es ist eine ganz andere Dynamik, die in entgegengesetzte Richtung wirkt, als Widerstand gegen Gott. Diese Neigung wird in der christlichen Tradition als Konkupiszenz bezeichnet, Frucht der Erbsünde. Daher findet in unserem Inneren ein ständiger Kampf statt, so wie es Paulus im Röm 7 beschrieben hat. Es gibt immer beide Geister – der Mensch neigt zum Guten und gleichzeitig zum Bösen. Allerdings wird die fundamentale Dynamik des Menschen auf Gott hin durch die Konkupiszenz nicht korrumpiert. Die natürliche Neigung des Menschen, Gott mehr zu lieben, als alles andere wird durch die Konkupiszenz nicht aufgehoben. Es bleibt immer ein Bereich des freien Willens, wo der Mensch entscheiden muss. Doch es ist keine einfache Sache, denn das Subjekt kann sich seiner Widersprüchlichkeit und innerem Kampf nie entziehen. Die beiden Tendenzen – zum Guten und zum Bösen – sind in seiner Mitte ständig aktiv und üben ihre Anziehungskraft auf allen Ebenen des Menschen aus.³⁰⁶ Für welche der beiden Kräfte sich der Mensch schließlich entscheidet ist die Sache seiner Freiheit und Wollens. „Ich setzte voraus, dass dreierlei Gedanken in mir sind...“³⁰⁷

Auf bildhafte Weise wird der seelische Kampf in der Betrachtung über die zwei Banner geschildert.³⁰⁸ Die zwei gegensätzlichen Grundstrebungen des Menschen werden als Kampf

³⁰⁴ Die Rolle des Exerzitienmeisters, besteht unter anderem darin, den Exerzitanden über diese Regeln zu unterrichten. Diese sollen, dem sich übenden nicht einfach vorgetragen werden, sondern seiner persönlicher Situation entsprechend erklärt. Der sich Übende, soll in einem einführenden Gespräch, dort abgeholt werden, wo er sich auf dem geistlichen Weg befindet. Vgl. GÜ 8-11.

³⁰⁵ Vgl. GÜ 23.

³⁰⁶ Vgl. Psicodinámica, 146f.

³⁰⁷ Vgl. GÜ 32.

³⁰⁸ Vgl. GÜ 136 – 148.

feindlicher Heere dargestellt. Auf der einen Seite steht Christus mit seinen Nachfolgern, die unter seinem Banner gesammelt sind, auf der anderen Luzifer mit den Dämonen. Die Menschen stehen in diesem Bild für die „heilige Lehre“ Christi und die Dämonen für die bösen Strebungen. Die Menschlichkeit kämpft gegen Unmenschlichkeit. Der Ort, an dem dieser Krieg geführt wird, ist das Herz des Menschen. „Die traditionelle Rede vom Teufel bezieht sich darauf, daß man in der Sünde der Faszination des Geschaffenen erliegt und sich in die Knechtschaft fremder Mächte und Gewalten begibt, der gefallenen Schöpfung, die sich an die Stelle Gottes gesetzt hat; so steht man selbst in einem pervertierten Verhältnis zu Gott.“³⁰⁹ Für Ignatius ist es klar, dass im Inneren des Menschen beide Strebungen aktiv wirken. Die eine, nach Gott und die andere zum Bösen. Nur die gute Strebung ist in diesem Bild wahrhaft menschlich und natürlich, denn sie entspricht dem, wozu der Mensch geschaffen wurde. Die Strebung nach dem Bösen ist dagegen dämonisch. In der Vorstellung von Ignatius ist sie aus dem Menschlichen in eine übernatürliche Sphäre verbannt. Solche mittelalterliche Sichtweise stößt beim heutigen Menschen auf Widerstand. Er wird sich weigern, den Teufel und verschiedene herumirrende Dämonen als metaphysischen Größen zu betrachten. Ignatius war in diesem Sinne Kind seiner Zeit und bewegte sich in der damaligen Vorstellungswelt. Doch die Aussage des Bildes kann auch für die Gegenwart von Nutzen sein. Der Mensch entdeckt in sich vielerlei gegensätzliche Strebungen, diese lassen sich den zwei Grundstrebungen zuordnen, unter zwei Banner bringen: die zum Guten, zum Leben unter den Banner Christi und die zum Bösen unter dem Banner des Teufels. Das, worauf es ankommt, ist sich in der Freiheit auf die Seite des Guten zu stellen, auch wenn es nie vollkommen gelingen wird. Denn unsere Dämonen, unsere Schattenseiten, die uns Angst machen, tragen wir ständig in uns. Oft wollen wir sie gar nicht wahr haben und tun so als ob wir von ihrer Existenz gar nichts wissen wollten. Dies ist aber eine Illusion. Ignatius beweist auch hier seine Kenntnis der inneren Vorgänge und versucht sie zu demaskieren. Die „Täuschungen des bösen Anführers“³¹⁰, der seine „Netze und Ketten auswirft“³¹¹ können mit Gottes Hilfe erkannt werden. Die Täuschung beginnt nach Ignatius „in den meisten Fällen mit der Begierde nach Reichtümern, damit man leichter zu eitler Ehre der Welt gelange und danach zu gesteigertem Hochmut.“³¹² Die zweite Tendenz - „das wahre Leben“³¹³ muss aber auch zuerst erkannt werden, damit man ihm folgen kann. Die Betrachtung endet mit der Bitte um Aufnahme unter dem Banner Christi, der für das wahrhaft menschliche Leben, das heißt Leben in seiner Nachfolge, die nötige Kraft gibt. Es ist Gottes Gnade, meine persönlichen Schattenseiten zu erkennen, meinen „Dämonen“, die mich ständig täuschen auf die Spur zu kommen. Es ist menschliche Freiheit, um die Aufnahme unter dem Banner Christi zu bitten. Es ist Gottes Gnade, den „obersten und wahren Hauptmann“ nachzuahmen.

³⁰⁹ Fußnote 37 zu Nr. 136 der GÜ.

³¹⁰ GÜ 139.

³¹¹ GÜ 142

³¹² GÜ 142.

³¹³ GÜ 139.

Die Unterscheidung der Geister, die auch „Überredungskünste unseres Feindes zu verspüren und zu verstehen“³¹⁴ helfen soll, hat als ihren ersten Schritt Wahrnehmung der verschiedenen Antriebe, die in der Seele vorkommen. Doch der Menschen ist in der Erkenntnis dessen, was in seinem Inneren passiert beschränkt. Oft ist es ihm selbst nicht klar, aus welchen Motiven heraus er gehandelt hat. Einerseits wollen sich viele mit ihren inneren Beweggründen gar nicht beschäftigen, diese gar nicht wahrhaben, denn dies würde Verantwortung bedeuten, möglicherweise Schuld und Schmerz. Andererseits kann man diese Antriebe, auch wenn man will und sich damit intensiv beschäftigt nie zur Gänze durchschauen, weil sie sich der Erkenntnis entziehen. Manche von ihnen können gar nicht wahrgenommen werden. Freud platzierte diese Motive im Bereich des Unbewussten. Viele psychische Mechanismen sind dafür „verantwortlich“, dass sie im Unbewussten bleiben, oder dorthin verschoben (verdrängt) werden. Das wurde schon breiter im ersten Kapitel behandelt. Es stellt sich also die Frage, wie denn überhaupt eine Unterscheidung der Geister möglich sein sollte. Was soll analysiert werden, wenn das Material dafür verborgen ist? Wie sollen wir unser Leben auf Gott ausrichten, wenn wir uns in unseren Entscheidungen nicht einmal unserer eigenen Gründe bewusst sind? Die Theologie und Psychoanalyse, versuchen darauf eine je eigene Weise auf diese Frage Antwort zu geben. Psychoanalyse versucht gerade diese Motive zu beleuchten. Ihr „Hauptgeschäft“ ist die Untersuchung der unbewussten seelischen Vorgänge, das Bewusstmachen des Seelischen, das verdrängt wurde.³¹⁵ Sie sucht die Inhalte des Unbewussten zu erschließen und zu deuten, wie wir durch sie bewegt werden. Es ist ein schmerzhafter Prozess, in dem es möglich wird sich ein volleres Bild von sich selbst zu machen, das auch die eigenen „Schattenseiten“ berücksichtigt. Es lässt uns sehen, dass wir doch nicht so „gut und edel“ sind, wie wir von uns angenommen haben. Freud führte alles psychische Geschehen auf das Spiel fundamentaler Kräfte zurück, die von der Natur der Triebe sind.³¹⁶ Die Entwicklung seiner Triebtheorie mündete in der Annahme von zwei Triebgruppen, der Lebens- und Todestribe, die Ursache jeder Aktivität des Menschen sind.³¹⁷ Es sind zwei Kräfte, die im Menschen wirksam sind und die ihn in zwei verschiedene Richtungen bewegen. Daher entstehen notwendiger Weise Konflikte. Die Analyse versucht die Auswirkungen der Triebe auf allen seelischen Ebenen bewusst zu machen, das konfliktreiche psychische Geschehen soll im Hinblick auf die sie verursachenden Kräfte transparent gemacht werden. Dem organisierenden Teil der Persönlichkeit – dem Ich – kommt dann die Aufgabe zu, diese Kräfte zu nützen, und einzusetzen. Es geht nicht darum, die Triebe zu unterdrücken, sondern sie zu integrieren. Die Analogie zu der ignatianischen Vorstellung der Seele, als eines Orts der inneren Konflikte und Kampfes ist evident. Freud und Ignatius setzen voraus, dass das seelische Geschehen als die Interaktion von fundamentalen Kräften vor sich geht. Freud nannte diese Kräfte Lebens- und Todestribe,

³¹⁴ GÜ 345.

³¹⁵ Vgl. WIENER PSYCHOANALYTISCHE VEREINIGUNG, Was ist Psychoanalyse?, URL: <http://wpv.at/was-ist-psychoanalyse> (Stand: 26.4.2012).

³¹⁶ Vgl. FREUD, Psychoanalyse und Libidotheorie (1922) , GW XIII, 229.

³¹⁷ Vgl. FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 128.

Ignatius Gedanken, die vom guten, bzw. bösen Geist stammen. Die Analyse dieser den Menschen bewegenden Antriebe ist für Freud, wie für Ignatius eine wichtige Aufgabe, auf dem individuellen Weg des inneren Wachstums.

Auch die Theologie kann sich nicht auf eine Sicht des Menschen beschränken, die ihn als reines Bewusstsein betrachtet, denn das würde heißen, ihm eine absolute Freiheit zuzusprechen und diese kann nur Gott haben. Die Gegebenheit des Unbewussten und seine Auswirkungen auf das spirituelle Leben und damit notwendigerweise auch die menschliche „Schattenseite“ müssten vielmehr von der Theologie integriert werden. Das tut sie und sie hat es schon immer in ihrer Geschichte getan, mindestens auf implizite Weise. Das christliche Bild des Menschen fasste ihn schon zu Anfängen der Theologie als ein zerrissenes Wesen auf, dessen Freiheit nur als begrenzt gegeben ist. Die Idee, dass man aus Motiven handelt, von denen man nichts weiß ist dem theologischen Denken nie ganz fremd gewesen. In diesem Sinne könnte zum Beispiel Paulus in seinem Römerbrief interpretiert werden, wenn er sagt: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich“ (Röm 7,19). Ignatius hat gesehen, dass es im Menschen Bereiche gibt, die außerhalb der eigenen Freiheit und Willens liegen.³¹⁸ Die Regungen der Seele, können leicht verwechselt werden auch deswegen, weil man auf sie keinen direkten Einfluss hat. Deshalb muss zwischen ihnen sorgfältig unterschieden werden in dem Maße, wie sie sich unserer Wahrnehmung geben. So ist und bleibt die Selbsterkenntnis eine lebenslange Aufgabe. Eine völlige Klarheit über die Pluralität der inneren Antriebe ist unmöglich. Diese Tatsache nennt Karl Rahner mit dem Begriff der „gnoseologische Konkupiszenz“. „Der Mensch [kann] in seinem Freiheitsakt den eigenen inneren Pluralismus mit all seinen Dimensionen und Antrieben niemals ganz reflektieren und auf den Begriff bringen. Die Erkenntnisse [...] haben nur eine endliche Reichweite und werden von vielen, nicht von vornherein synthetisierten Quellen genährt.“³¹⁹ Doch die Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens macht die Rede von der Unterscheidung der Geister nicht obsolet. Denn der Mensch, so wie er ist, ist Adressat der Offenbarung Gottes. Der Schöpfer teilt sich selbst seiner Seele mit, Er wirkt mit seinem Geschöpf auf unmittelbare Weise.³²⁰ Gott offenbart sich dem Menschen in seinem so sein als dem Geschaffenen, Endlichen, Unvollkommenen. Dass es manchmal schwierig ist, Gottes Antriebe zu erkennen, muss der Mensch aushalten, in einem letzten Vertrauen darauf, dass Gott den Menschen vorbehaltlos bejaht. „Die Gewissheit des Angenommenseins durch Gott bleibt dem Menschen nicht als unangefochtene Tatsache mitgegeben, sondern ist selbst schon freie Entscheidungstat seines Lebens.“³²¹ Wenn der Mensch zu diesem Vertrauen findet, oder auch dieses Vertrauen trotz seiner gnoseologischen Konkupiszenz wagt, möchte er auf das göttliche Ja antworten. Die Unterscheidung der Geister soll eine Hilfe sein, das Wort Gottes, der in der Tiefe der Seele wohnt, zu hören.

³¹⁸ Vgl. Die drei Gedanken, GÜ 32.

³¹⁹ SCHNEIDER, Unterscheidung, 89.

³²⁰ Vgl. GÜ 15.

³²¹ SCHNEIDER, Unterscheidung, 90

2.2. Was den Menschen bewegt

In der ignatianischen Spiritualität wird der Mensch als ein dynamisches Wesen verstanden, das innerlich bewegt, motiviert und von „verschiedenen Geister“ getrieben wird. Die innere Bewegung spielt im spirituellen Leben eine hervorragende Rolle, denn mitten in diesen Bewegungen ist die Stimme Gottes zu hören. Sie ist aber meistens nicht klar und deutlich, sondern muss aus den vielen Stimmen, die in der Seele sprechen herausgehört werden, von anderen unterschieden. In der „Unterscheidung der Geister“ wird dem Exerzitanden eine Methode angeboten, wie die Stimme Gottes unter vielen anderen erkannt werden kann. Dieser innere „Gottes Check“ basiert auf der Wahrnehmung, Beurteilung, Unterscheidung der inneren Bewegungen in der Seele. Sie führt weiterhin zur ethischen Entscheidung und Umsetzung in die Tat. Es sollte jetzt der Text der Text der Exerzitien auf die verschiedenen Konnotationen des Begriffs „Bewegen“ untersucht werden, damit die theoretische Reflexion auch praktische Folgen haben wird können. Dies soll ganz im Sinne vom heiligen Ignatius geschehen, der bei der Verfassung der „Geistlichen Übungen“ keinen theologischen Traktat schreiben wollte, sondern eine praktische Einleitung zum spirituellen Leben, ja man kann mit Karl Rahner sagen eine „Einleitung zur Gotteserfahrung“, das heißt „eine Hilfeleistung dafür, daß Gott und der Mensch sich wirklich unmittelbar begegnen.“³²² Wenn Ignatius von den Bewegungen der Seele spricht, meint es nichts Abstraktes und Geheimnisvolles, sondern etwas konkret Wahrnehmbares. So wollen wir jetzt den Text der Exerzitien genauer anschauen und versuchen herauszufinden, was es mit der „Bewegung“ der Seele auf sich hat. Dies sollte geschehen, indem von der Analyse des allgemeinen Begriffs des Bewegens zu seinen Konkretisierungen und inhaltlicher Füllung vorgegangen wird.

2.2.1. „Bewegung“

Der Begriff „Bewegen“ kommt in unserem Text an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen vor. Es lässt sich angeben wer oder was sich bewegt, also die Ursache identifiziert, weiters kann man das Objekt der Bewegung ausmachen (was wird bewegt), schließlich lässt sich auch die Art der Bewegung bestimmen. Das Wort „Bewegen“ wird von Ignatius auf viele Weisen benützt, seine wichtigsten Formen sind das Verb „mover“, und das inhaltlich damit verbundene Nomen „moción“. Parallel dazu, und in der Bedeutung fast deckungsgleich wird der Adjektiv „agitado/a“, und immer das im Plural vorkommende „agitaciones“ verwendet. Das Verb „bewegen“ (mover) kommt im Exerzitientext 15 Mal vor, „moción“ 9, „agitado/a“ 4 und „agitaciones“ 3 Mal. Schon anhand der hohen Anzahl der Verwendung dieser Begriffe im relativ kurzen Text der Exerzitien, kann man auf ihre Wichtigkeit schließen. Das Bedeutungsfeld dieser Begriffsgruppe ist ganz allgemein gesagt in der „inneren Bewegung“ anzusiedeln. Es handelt sich nicht um Bewegungen des Körpers, sondern um Vorgänge, die auf anderen – geistigen Ebenen des Menschen vor sich gehen. Doch auch der Leib wird von Ignatius nicht ausgeblendet. In seiner Konzeption ist der

³²² RAHNER, Rede, 12.

Mensch ein Ganzes: „Ich sage das ganze Zusammengesetzte: aus Seele und aus Leib“³²³ Der Mensch soll, als Ganzes auf Gott ausgerichtet sein. Darin spielt das Leibliche eine nicht geringe Rolle und die geistlichen Übungen sind ohne Leib nicht zu denken. Die Sensibilität des Heiligen für das „gesunde Maß“, das in den Exerzitien von jedem einzelnen individuell gefunden werden soll³²⁴, sei es beim Schlafen, sei es beim Fasten, bei der Buße oder, wie schon erwähnt, beim Gebet. Der Leib wird auch in die Tätigkeit des Betrachtens selbst eingebunden. Einerseits ist es hilfreich eine Position einzunehmen, in der man besser beten kann³²⁵, andererseits geht der Weg „in die Tiefe“ durch die Sinne. Das Schema vieler Übungen beginnt von der Vorstellung der sinnlichen Wahrnehmung und mündet im Gespräch mit Gott³²⁶. Die Empfindung dessen, was man bei den Betrachtungen „sieht, hört, riecht, schmeckt und berührt“ macht den Menschen für das „innerliche Verspüren und Schmecken“³²⁷ offener. Es lässt sich sagen, dass der Leib als ein Werkzeug eingesetzt werden kann, um den menschlichen Geist, die Seele zu beeinflussen, selbstverständlich mit dem Ziel der Communio mit Gott. Andererseits übt aber auch das, was im Inneren geschieht auf den Leib einen Einfluss. Eine werkkraftige Liebe, um die es dem Ignatius auch immer geht, denn zu ihr sollen die Übungen führen, wäre sonst gar undenkbar und nicht machbar. Aus der inneren Bewegung geht eine Bewegung nach außen. Der Schwerpunkt der ignatianischen Spiritualität liegt allerdings auf der inneren Begegnung des Menschen mit Gott. Der Leib soll dazu miteinbezogen und integriert werden.

Die innere Bewegung wird von Ignatius mit den Begriffen „mouer“, „moción“, „agitado/a“ und „agitación“ bezeichnet. „Mouer“ geht auf das lateinische Wort „moveo, movere“, zurück und bedeutet bewegen, bestimmen, drängen, beeinflussen, verursachen, erregen. „Moción“, aus dem Lateinischen „motio“ bezeichnet Bewegung, Eindruck, Erregung, Gemütsbewegung. „Agitado/a“ und „agitaciones“ stammen vom lateinischen Verb „agito, agitare“, bzw. „agitacio“ und bedeuten bewegen, in Bewegung setzen, (an)treiben, schütteln, hetzen, bzw. das Bewegen, Bewegtwerden, geistige Betätigung, Regsamkeit.³²⁸ Jeder dieser Begriffe hebt einen anderen Aspekt des Bewegens hervor: „Mouer“, wird allgemeiner und universeller benützt als die anderen Begriffe. Bewegen, in einer ersten Bedeutung als Beeinflussen, oder Überzeugen kommt im Kontext der einleitenden Anmerkungen vor, die an den, der die Übungen gibt gerichtet sind. Er darf den Exerzitanden nicht dazu, oder dagegen bewegen, dass er einen Lebensstand annimmt, Gelübde ablegt, oder ein Versprechen macht.³²⁹ Die Entscheidungen hat jeder selbst vor Gott zu treffen.

Eine weitere Bedeutung des Bewegens tritt im Zusammenhang mit dem berühmten „agere contra“ vor. Die Seele soll sich bewegen, „indem sie alle ihre Kräfte einsetzt, um zum

³²³ GÜ 47.

³²⁴ Vgl. GÜ 18, 129,

³²⁵ Vgl. GÜ 76.

³²⁶ Vgl. GÜ 121- 125 u. a.

³²⁷ Vgl. GÜ 2.

³²⁸ Vgl. Agitado, in: Pons. Das Online-Wörterbuch, URL: <http://de.pons.eu/> (Stand 12.2.2013)

³²⁹ Vgl. GÜ 14, 15.

Gegenteil dessen zu kommen, wonach sie in schlechter Weise verlangt.“³³⁰ Hier geht es um mobilisieren, aktiv zu werden und alles zu unternehmen um nicht dem schlechten Verlangen, das heißt solchem, das nicht nach dem Prinzip und Fundament geordnet ist, zu folgen, ja zu seinem Gegenteil zu gelangen. Auf den ersten Blick kann sich der Eindruck breit machen, dass der Heilige sehr viel, wenn nicht unmögliches von einem Menschen, der gerade mit den Exerzitien anfängt verlangt, doch es scheint, dass es sich vielmehr um einen „Startschuss“ handelt, der am Anfang der geistlichen „Arbeit“ an sich selbst abgegeben werden muss. Aber nicht nur am Anfang muss man „voll dabei sein“, sondern immer. Die Bedingung ist, dass das schlechte Verlangen, oder Versuchungen des Feindes als solche identifizieren werden. Darauf gibt es nach Ignatius nur eine Reaktion des Menschen: dass er „gegen die Versuchungen des Feindes die starke Stirn zeigt und das diametrale Gegenteil tut.“³³¹. Der Mensch muss versuchen alles von sich zu geben, alles, was nach seinen Kräften möglich ist einzusetzen, allerdings im Wissen, dass der Erfolg seiner Bestrebungen in Gottes Hand liegt.

Die Verbindung Bewegung – Kräfte der Seele kommt im Text der Geistlichen Übungen noch mehrmals vor und findet seine konkrete Verwendung im spirituellen Leben. Unter dem Begriff Kräfte der Seele versteht Ignatius zweierlei: „Alle Kräfte einsetzen“ bedeutet sich zu engagieren, so zu sagen „sich ins Zeug legen“. Das Wort, das dafür verwendet wurde ist „fuerza“- „Kraft“. Die andere Bedeutung der Kräfte der Seele meint Fähigkeiten, oder Mächte (potencias) der Seele. Darunter versteht Ignatius die augustinische Triade von Gedächtnis, Verstand und Wille. Diese seelischen Kräfte spielen in den Exerzitien eine große Rolle und sollen für Lob, Ehrfurcht und Dienst Gottes engagiert werden. Die Betrachtung um Liebe zu erlangen, die als ein Resümee des Prozesses, der da passieren soll verstanden werden kann bezieht sich gerade auf diese seelischen Potenzen: „Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen.“³³² Die Kräfte sollen aber auch konkret in den einzelnen Übungen eingesetzt werden. Es ist das zweite Schema, neben den Sinnen, nach dem die Betrachtungen zu gestalten sind. So zum Beispiel in der ersten Übung: sie „ist eine Besinnung mit den drei Fähigkeiten über die erste, zweite und dritte Sünde.“³³³ Zuerst soll man „das Gedächtnis auf die erste Sünde anwenden“³³⁴, das heißt der Übende macht sich das, was er meditieren wird gegenwärtig. Dann „den Verstand im Nachdenken“³³⁵, also sich erinnern und verstehen – es ist ein Prozess der Reflexion, in dem, in Distanz zu sich selbst, über die Geschichte nachgedacht wird. Es endet mit der Empfehlung „mehr das Verlangen mit dem Willen bewegen.“³³⁶. Das Verlangen bezieht sich auf die affektive, emotionale Dimension des

³³⁰ GÜ 16.

³³¹ GÜ 325.

³³² GÜ 234.

³³³ GÜ 45 – 72, hier 72.

³³⁴ GÜ 50.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd.

Menschen.³³⁷ So geht es auch in der zweiten Betrachtung: Der Übende soll „alle Sünden des Lebens ins Gedächtnis bringen“ und zwar „Jahr für Jahr, Zeit für Zeit“. Dabei soll auf den Lebenskontext geachtet werden: „den Raum und das Haus schauen, wo ich gewohnt habe“, „den Umgang, den ich mit anderen gehabt habe“, „das Amt worin ich gelebt habe“³³⁸. Es geht also nicht um eine Meditation der Sünden, die im „luftleeren Raum“ vor sich geht, indem man möglichst viele Schuldgefühle bekommen soll, sondern um die konkrete Betrachtung der eigenen Realität. Das Gedächtnis wird angewendet, von der Wirklichkeit des Lebens von der Vergangenheit bis jetzt ausgehend, mit dem Ziel ihrer konkreten Umgestaltung – ab jetzt. Die zweite Fähigkeit der Seele – der Verstand wird auf verschiedene Weisen beschäftigt: „Die Sünden wägen“ in ihrer moralischen Gewichtung, „Schauen wer ich bin“ als sündige Kreatur, „Erwägen, wer Gott ist“ als Schöpfer.³³⁹ Zum Abschluss der Übung empfiehlt Ignatius einen „Ausruf, staunend mit gesteigertem Verlangen“³⁴⁰, der ein lebendiger Ausdruck der Dankbarkeit für die Barmherzigkeit Gottes ist. Auch diese Betrachtung mündet in der Bewegung der affektiven Dimension der Seele.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die ignatianische Spiritualität sehr dynamisch ist. Im Prozess der Exerzitien kommt dem Übenden eine aktive Rolle zu. Er ist derjenige, der die Übungen macht, seine „Seele“ soll sich selbst in der persönlichen Beziehung zu Gott bewegen, „indem sie alle ihre Kräfte einsetzt“³⁴¹. Die innere Bewegung umfasst verschiedene psychischen Niveaus. Dazu gehören sowohl die rationale, wie auch die affektive Dimensionen des Menschen. So geschieht es in den ersten zwei Betrachtungen, die sich thematisch mit den Sünden beschäftigen. Das Nutzen der Kräfte der Seele: Gedächtnis, Verstand, Wille und Affekte zeigen die Ganzheitlichkeit im Prozess der Exerzitien. Das ganzheitliche Verständnis des Menschen, ist aber schon in den Anmerkungen die Ignatius am Anfang seiner Geistlichen Übungen macht, sichtbar. Der Übende soll als Ganzes aktiv werden. Die zweite Anmerkung, beschreibt es mit folgenden Verben: sich besinnen, betrachten, bedenken, erläutern, verspüren³⁴². Auch hier geht es von den intellektuellen Seiten des Menschen bis zur Affektivität. Eine gesunde und fruchtbare Spiritualität braucht unbedingt beides. Obwohl Ignatius nie die rationellen Fähigkeiten vernachlässigt, als die Seiten des Menschen, über die er (vielleicht am leichtesten) verfügen kann, stellt er die Affektivität in den Vordergrund, denn nur so wird ein tiefer Lebenswandel möglich. Die Bewegung der Rationalität mündet in der Bewegung der Emotionalität. „Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-schmecken“³⁴³. Hier findet sich der wirkliche, tiefe Antrieb des Menschen. Das was der Seele gut tut, was sie sättigt und befriedigt befindet sich nicht auf der rationalen, intellektuellen

³³⁷ Im spanischen Autograph lautet die Stelle: „consequenter moviendo más los afectos con la voluntad“: Die Affekte weiterhin, mehr und mehr mit dem Willen bewegend.

³³⁸ Zitate: GÜ 56.

³³⁹ GÜ 57 – 59.

³⁴⁰ GÜ 60: Im Autograph: „esclamación admirative con crecido affecto“

³⁴¹ GÜ 16.

³⁴² Vgl. GÜ 2

³⁴³ GÜ 2.

Ebene, sondern im Bereich der tiefsten Affektivität. Es geht darum, dass die Affektivität so bewegt wird, dass sie zum innerlichen Verspüren und Schmecken führt, zu einem angenehmen, ja lustvollen Erlebnisses der Fülle.³⁴⁴ Zur Beschreibung spiritueller Prozesse verwendet Ignatius auf übertragene Weise Begriffe, die mit der Befriedigung eines physiologischen Bedürfnisses zu tun haben. In der psychoanalytischen Entsprechung handelt es sich um die orale Affektivität. Diese entwickelt sich nach der freudschen Lehre ziemlich früh, ist noch sehr primitiv, allerdings grundlegend und von größter Bedeutung für die sich konstituierende Persönlichkeit. Die Bewegung der Affektivität, die nicht nur in den vier Wochen der Exerzitien, sondern im ganzen spirituellen Leben geschehen sollte hat allerdings nicht nur angenehme Seiten. Auch die Bereiche der schmerzlichen Gefühle, wie Schuld, Betrübnis und Verwirrung, wie in den Übungen der ersten Woche, sollen im geistlichen Prozess aktiviert werden. Allerdings sind sie nie Ziel an sich, sondern finden ihren Ausgang in der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes. Die Beziehung zu Gott geht durch alle Schichten der Persönlichkeit bis zu den tiefsten, grundlegenden und primitiven. Sie bleibt nicht an der Oberfläche verhaftet in einer Rationalität, die als Verteidigungsmechanismus verwendet wird und einen authentischen Wandel verhindert oder einem sterilen Voluntarismus, sondern geht immer in die tiefsten Bereiche der Affektivität.³⁴⁵

Im Blick auf das bisher Angemerkte lässt sich zusammenfassend ein Typus der „Bewegung“, oder eine Gruppe der inneren Antriebe ausmachen. Es sind die Bewegungen, bei denen der Mensch aktiv ist, ganz allgemein gesagt, er tut etwas. Er ist derjenige, der die Kräfte der Seele gebraucht, der seine rationalen, sinnlichen und affektiven Möglichkeiten in Freiheit nutzt. Diese Bewegung umfasst den ganzen Menschen in seiner Komplexität: Es fängt bei seinen rationalen Fähigkeiten - Gedächtnis, Verstand und Wille an, indem er sich erinnert, betrachtet, nachdenkt, erläutert, sich besinnt, sich vornimmt sich zu bessern. Es überzeugt und bewegt ihn die Idee und das Ideal so zu sein wie er vom Gott geschaffen wurde, also Gott loben, ihm Ehre zu erweisen und zu dienen. Von der rationalen Dimension geht die Bewegung über die Sinnlichkeit. Durch die Sinne haben wir einerseits Kontakt mit der Realität, andererseits ermöglichen die Sinne Zugang zu den tiefsten Schichten unserer Persönlichkeit.³⁴⁶ Eine gesunde Spiritualität pflegt beides. Sie lässt sich immer von der Realität des Lebens berühren, bleibt für die Schicksale der Mitmenschen nicht blind, mit ihrem Leid und Freude, Nöten und Hoffnung. Die Sinne werden nach Ignatius über die Vorstellung „angewendet“ um eine Bewegung in der tiefsten und grundlegenden, emotionalen und affektiven Zone hervorzurufen. Diese vielleicht entscheidende Bewegung geht dann konkret von den alten Objekten der Liebe auf ein neues Ziel - Gott über. Es geht um eine neue

³⁴⁴ Im spanischen Autograph stehen die Wörter „hartar“ und „satisfacer“ (sättigen und befriedigen). Diese besagen nicht nur, dass der Hunger gestillt wird, sondern geben über die Qualität dieses Erlebnisses Auskunft. Es ist ein sich voll essen, so satt zu werden, dass der Hunger komplett gestillt wird, ein Essen in Überdruß. Die in GÜ 2 vorgenommene Übertragung von physiologischen Prozessen auf die spirituelle Ebene erinnert an das Joh 6,35: „Ich bin das Brot des Lebens, wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben“.

³⁴⁵ Vgl. *Psicodinamica*, 47-49.

³⁴⁶ Vgl. ebd. 49f.

Bindung, Neuausrichtung der ganzen Person auf Gott hin. Es ist ein integraler Prozess, der die rationalen und affektiven Dimensionen des Menschen, bis zu den tiefsten und primitivsten Schichten der Person umfasst. Es ist eine Bewegung des Menschen, die in Aktivierung und Einsatz aller „Kräfte der Seele“ sichtbar wird.

Neben den umfassenden Bewegungen, die der Mensch aktiv machen kann, die im Bereich des von ihm nicht völlig Kontrollierbaren, aber doch Beeinflussbaren liegen, kennt Ignatius eine zweite Gruppe von inneren Bewegungen. Gegenüber diesen verhält sich der Mensch vorerst passiv. Das heißt, nicht er ist ihr Verursacher. Freilich darf er in seiner Freiheit noch immer entscheiden, ob er diesen inneren Impulsen und seelischen Regungen nachgibt, oder nicht, aber darauf, dass etwas in ihm stattfinden, oder nicht hat er keinen Einfluss. Diese Bewegungen werden von Ignatius unter dem Begriff „mociones“ zusammengefasst. Diese Antriebe sind im Menschen, haben aber ihre Ursache außerhalb von ihm. Es sind vielerlei „geistlichen Regungen in seiner Seele“ („mociones espirituales en su ánima“), wie „Tröstungen oder Trostlosigkeiten“ („consolaciones o dessoluciones“)³⁴⁷. Wenn Ignatius von den „mociones“ spricht, verortet er diese Regungen immer in der Seele, benützt er das Wort „agitado/a“ geschieht die Bewegung in der Seele, oder auch allgemein im Menschen: Der Übende wird „von verschiedenen Geistern bewegt“ („es agitado de varios spíritus“).³⁴⁸ Es sind „die verschiedenen Bewegungen und Gedanken [...], die ihm die verschiedenen Geister bringen.“³⁴⁹ Die Erfahrung von diesem Typus der inneren Bewegungen ist an das genaue Befolgen der Methode der Exerzitien geknüpft. Damit der Exerzitand die Regungen verspürt müssen also Rahmenbedingungen erfüllt werden. Diese sollen vom Exerzitienmeister überprüft werden. Er muss den Übenden „viel in Bezug auf die Übungen fragen, ob er sie zu ihren festgesetzten Zeiten hält und auf welche Weise; ebenso über die Zusätze, ob er sie mit Sorgfalt ausführt.“³⁵⁰ Auf den ersten Blick scheint es, dass die Erfahrung von diesem Typus innerer Antriebe nur in der Zeit der vierwöchigen, geschlossenen Exerzitien stattfinden könnte. Doch man darf nicht vergessen, dass sich die Bezeichnung Geistliche Übungen nicht nur auf diese kurze Zeit bezieht, sondern auch auf „jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten, und anderer geistlicher Betätigungen.“³⁵¹ Die geistlichen Antriebe kommen also vom Bereich dessen, was man allgemein Spiritualität nennt. Ja, mit Karl Rahner kann man sogar sagen, dass sie „in jedem Menschen gegeben ist (reflex oder unreflex, verdrängt oder angenommen, richtig oder falsch interpretiert oder wie immer)“³⁵², nicht nur im explizit religiösen. Natürlich muss man sich diesen spirituellen Erfahrungen öffnen. Um sie bewusster und deutlicher zu erleben und

³⁴⁷ GÜ 6.

³⁴⁸ GÜ 6.

³⁴⁹ GÜ 17.

³⁵⁰ GÜ 6.

³⁵¹ GÜ 1.

³⁵² RAHNER, Gotteserfahrung, 19f.

anzunehmen, anstatt sie zu verdrängen, ist eine mystagogische Hilfe, in Form von geistlicher Begleitung von Vorteil.³⁵³

Wenn wir danach fragen, was den Menschen bewegt, sehen wir anhand der Exerzitien verschiedene Arten der inneren Bewegung. Je nach dem, an welcher „Stelle“ der Mensch sich also bewegt, motiviert, oder auch getrieben wird lassen sich mit Ignatius verschiedene Verursacher dieser Bewegungen angeben. Einerseits haben wir es mit Bewegungen zu tun, bei welchen der Mensch aktiv ist, welche von ihm beeinflussen werden können. Es ist eine Art der inneren Selbstmotivierung, einer bis in die tiefsten Schichten der Persönlichkeit greifenden Arbeit an sich selbst, in der man alle seine Fähigkeiten, alle seinen Kräfte einsetzt. Doch Ignatius spricht davon, dass nicht alles, wovon der Mensch bewegt ist von ihm selbst stammt. Nicht alles, wonach wir handeln ist bewusst und gewollt. Denn es gibt auch andere „innere Beweger“. Dazu gehören „die verschiedenen Geister“³⁵⁴, Gott³⁵⁵, die Engel³⁵⁶, der Feind³⁵⁷. Die Seele ist also ein Kampfplatz zwischen zwei geistlichen Kräften: auf der einen Seite steht Gott und seine Engeln – die guten Geister, auf der anderen der Teufel und die Dämonen.³⁵⁸ Das, wie diese „Kräfte“ um die Seele kämpfen geschieht in Form von göttlicher Inspiration und diabolischer Versuchung. Was der Mensch zu tun hat, ist nach Ignatius einfach ausgedrückt: den Versuchungen zu widerstehen und nach den göttlichen Antrieben zu leben. Man könnte sagen: Es ist nichts anderes als ist die Grundmaxime der Moral - Tue das Gute und vermeide das Böse! Es ist nichts Neues. Doch es ist vielmehr als nur das. Denn Ignatius entwickelt in seinen geistlichen Übungen eine umfassende Methode, eine Einleitung, einen Weg wie der Mensch Gott persönlich begegnen kann. Dieser Weg zielt nicht primär auf eine moralische Vollkommenheit und endet nicht in einer trockenen spirituellen Sterilität, die vom Leben abhebt. Der Weg, den Ignatius beschritten und beschrieben hat, möchte zur unmittelbaren Begegnung mit Gott führen, die als Konsequenz eine Umgestaltung der Persönlichkeit, ja des Lebens hat. Dass man dabei innerlich erfüllt, zufriedener und glücklicher wird, ist ein Nebeneffekt. Obwohl uns von der Zeit, in der Ignatius gelebt hat mehr als fünf Jahrhunderte trennen, beleben seine Gedanken nicht nur die gelebte Praxis der Spiritualität, sondern sind auch für die heutige Theologie und auch Psychologie spannend und aktuell. Ja, wenn der von Ignatius beschriebene Weg ernst genommen und gelebt wird, kann er auch für den Menschen von heute von existenzieller Bedeutung sein, denn die Geistlichen Übungen bitten eine Hilfe an beim Suchen und Finden von Antworten auf die wesentlichen Fragen des Lebens, wie der eigenen Berufung, oder Entscheidungsfindung auf den Wendepunkten des Lebens. Für den gläubigen Christen können sie noch viel mehr sein – eine Einleitung zur Gotteserfahrung.

³⁵³ Vgl. RAHNER, Rede, 15.

³⁵⁴ Z. B. GÜ 4, 6, 17, 177, 317, etc.

³⁵⁵ Z. B. GÜ 175, 180, 199, etc.

³⁵⁶ Z. B. GÜ 329.

³⁵⁷ Z. B. GÜ 320.

³⁵⁸ Vgl. GÜ 136-148.

2.2.2. Antriebe der Seele

Ignatius versteht den Menschen als ein dynamisches, innerlich bewegtes Wesen. In seiner Seele sind verschiedene Bewegungen und Gedanken anzutreffen, die von „verschiedenen Geistern“ verursacht werden.³⁵⁹ Diese Regungen sind von jedem Menschen erfahrbar. Die Hauptformen, wie sie wahrgenommen werden sind die zwei Grunderfahrungen von Trost und Trostlosigkeit. Der freie Mensch darf entscheiden, ob er sich von ihnen motivieren und antreiben lässt oder nicht. Diese Entscheidung soll getroffen werden, nachdem er zu unterscheiden gelernt hat, von welchem „Geist“ sie stammen. Dafür entwickelt Ignatius „Regeln um irgendwie die verschiedenen Regungen zu verspüren und zu erkennen, die in der Seele verursacht werden, die guten um sie anzunehmen und die bösen, um sie abzuweisen.“³⁶⁰

Im Text der Exerzitien wird der Begriff „moción“ oft durch einen Zusatz ergänzt. Es gibt die „mociones espirituales“ – geistliche Regungen³⁶¹, „moción interior“ – innere Regung³⁶², „moción racional“ – Vernunftregung³⁶³, „moción sensual“ – sinnliche Regung³⁶⁴, „moción a las cosas baxas y terrenas“ – Regung zu den niederen und irdischen Dingen³⁶⁵. Die Regungen kommen einzeln vor, oder als von verschiedenen Eintrieben zusammengesetzte Komplexe – mancherlei Regungen, verschiedene Regungen, diese und jene Regungen³⁶⁶ und haben unterschiedliche Intensitäten – größere Regungen³⁶⁷. Die „mociones“ finden in der Seele statt und haben je nach dem, von welchem „Geist“ sie stammen unterschiedliche emotionale Färbung – generell so, dass die von gutem „Geist“ bewirkte heller sind, mit den Gefühlen von Freude, Liebe, geistlichem Genuss, etc.³⁶⁸ zusammenhängen und die vom schlechten „Geist“ von Dunkelheit, Verwirrung, Traurigkeit, etc. begleitet werden³⁶⁹.

Unter Antrieben der Seele (mociones espirituales) versteht Ignatius zwei Arten von inneren Bewegungen: Die eine Art bezeichnet er als „Gedanken“, die andere könnte man als affektive Regungen benennen. Die „Gedanken“ sind etwas, was im menschlichen Verstand, dem Intellekt anzutreffen ist. Allerdings werden nicht alle Gedanken von den Geistern verursacht, denn es gibt solche, die der eigenen Freiheit und Willen des Menschen entspringen. Alle gehören im breiteren Sinn zu den Antrieben der Seele, doch die besondere Aufmerksamkeit schenkt Ignatius den Gedanken, die er als von außen kommend bezeichnet.³⁷⁰ Sie sind es, die den Menschen zum Handeln für, bzw. gegen Gott hinziehen und veranlassen. In seiner Freiheit steht es dem Menschen zu, sich zu diesen Gedanken zu positionieren, nach ihnen zu handeln oder nicht.

³⁵⁹ Vgl. GÜ 6, 17.

³⁶⁰ GÜ 313-336, hier 313.

³⁶¹ GÜ 6, 227.

³⁶² GÜ 316.

³⁶³ GÜ 182.

³⁶⁴ Ebd.

³⁶⁵ GÜ 317.

³⁶⁶ Vgl. GÜ 6, 182, 313.

³⁶⁷ Vgl. GÜ 227.

³⁶⁸ Vgl. GÜ 227, 329, 330.

³⁶⁹ Vgl. GÜ 317.

³⁷⁰ Vgl. Die drei Gedanken – GÜ 32.

Die andere Art, die man als affektive Regungen bezeichnen kann, ist eher im Bereich der menschlichen Emotionalität, der Gefühle, Affekte und Emotionen zu finden. Es sind zum Beispiel der innere Friede, Ruhe, Liebe, Einheit mit Gott, aber auch Verwirrung, Traurigkeit, Hoffnungslosigkeit, je nach dem von welchem Geist sie verursacht worden sind. Diese Regungen können auch Resonanz in den leiblichen Vorgängen finden, wie zum Beispiel Tränen³⁷¹. Die affektiven Regungen sind es, die der Mensch „irgendwie verspüren soll“.³⁷² Auch bei dieser Art der *Mociones* kann sich der Mensch noch immer zu ihnen auf verschiedene Weise verhalten. Hier geben die „Regeln“ detaillierte Auskunft. Sowohl im Fall der Gedanken, wie auch der affektiven Regungen ist es entscheidend zu prüfen, von welchem Geist sie stammen, erst wenn das geklärt wurde soll gehandelt werden. Eine Gemeinsamkeit der zwei Arten der seelischen Antriebe ist, dass sie den Menschen von innen her zu etwas bewegen, oder sie treten als eine Art Anziehungskraft hervor.³⁷³ Bildlich gesprochen – sie treiben oder ziehen uns an³⁷⁴. Würde man die Seele mit einem Wagen vergleichen, könnte man mindestens drei verschiedene Weisen ihn in Bewegung zu setzen unterscheiden, erstens (an)schieben, zweitens (ab)schleppen, schließlich kann das Automobil sich selbst bewegen Kraft seines Motors. Doch immer bedarf es eines Lenkers, von dem es in eine Richtung gelenkt wird. Ähnlich ist es mit dem Menschen: Es gibt in ihm Gedanken oder Regungen, die ihn, von außen stammend, in eine oder andere Richtung bewegen – die Einen wollen uns Gott nähern, die Anderen von Ihm entfernen. Der Mensch selbst hat auch seine eigenen Gedanken. Doch trotz des drängenden Charakters sind die Antriebe nach gewisser Übung überschaubar, kontrollierbar und „lenkbar“. Die Freiheit steht ja über dem, was von außen und auch innen her kommt. Es gibt im Menschen eine Instanz, die noch immer entscheiden kann, in welche Richtung er die seelische Antriebsenergie fließen lässt. Karl Rahner staunt: „Welche Distanzierung der souveränen Freiheitsperson von allem bloß Vorsichgehenden, mag es außen oder — von außen sein!“³⁷⁵

Die Antriebe der Seele können also als Anregungen oder Vorschläge verstanden werden, die dem Menschen, mit der Absicht ihn zum Handeln zu treiben, vom guten oder bösen Geist gemacht werden. „Die Bewegtheit durch die Geister ist etwas, was [...] von den zum Menschen selbst gehörenden, disparaten Antrieben verschieden ist und dennoch in sich als psychologischer, in Bewusstheit geschehender Antrieb wirkt, selbst, wenn sein Ursprung außerhalb des Bewusstseins fällt.“³⁷⁶ Sie sind in mir, aber sie sind nicht von mir. Sie sind etwas anderes als nur Ergebnis einer rationalen Überlegung. Im Blick auf ihre Ursache können die Antriebe allgemein, als das von verschiedenen „Geister“ verursachte, definiert werden. Es

³⁷¹ Vgl. GÜ 78. Die Psychologie lehrt uns, dass alle Emotionen körperliche Komponente haben.

³⁷² GÜ 313. Dieses Verspüren – „sentir“ – ist eines der Schlüsselworte und spielt im Verlauf der ganzen Exerzitien eine hervorragende Rolle. Es scheint ein unersetzbares „Werkzeug“ der spirituellen Arbeit zu sein. Bei Ignatius gibt es immer beides: Herz und Gehirn.

³⁷³ Vgl. GÜ 177.

³⁷⁴ Die aristotelische Lehre spricht von der *causa efficiens* und der *causa finalis*. Vgl. Aristoteles, Physik.

³⁷⁵ RAHNER, Die Logik des existenziellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: Ders. Sämtliche Werke, Bd. 10, 390.

³⁷⁶ Logik, 378

bleibt die Frage offen: Was sind diese „Geister“? Wir haben es hier mit den „Geistern“ zu tun, die vom Menschen selbst stammen, und anderen – denen von außerhalb. Für den heutigen Menschen ist der Glaube an eine „Geistesbesessenheit“, an real existierende Wesen, die ihn immer wenn sie wollen heimsuchen können schwierig:

„Man wird auch nicht leugnen können, daß der Mensch von heute mit seinem spontanen Lebensgefühl nur sehr schwer bereit sein wird, etwas, was er in seinem Bewußtsein entdeckt, als eine höchst persönliche Einwirkung Gottes anzuerkennen, seine Stimmungen, Antriebe, seinen „Trost“ und „Mißtrost“ als eine Wirkung transzendenter Mächte zu begreifen“. Er wird eher an Hormone, Wirkungen des Wetters, erbbiologische Charakterbedingtheiten, Echo aus dem Unterbewußtsein, Komplexe und an tausend andere Dinge denken, ehe er auf den Gedanken kommt, daß da Gott, sein Engel oder der Teufel am Werk ist. Er wird noch zugeben, daß alle diese Erfahrungen der seelischen Innenwelt religiös bedeutsam, unter einer sittlichen Beurteilung stehend betrachtet werden müssen und insofern etwas mit Gott zu tun haben. Aber daß sie unmittelbar von Gott bewirkt sein könnten, wird ihm heute nicht leicht einleuchten.“³⁷⁷

Eine mögliche Weise, die im Menschen wirkenden „Geister“ zu interpretieren ist sie im Menschlichen anzusiedeln. Die menschlichen Antriebe „gibt es sicher andere aber erfährt man nicht, weil alles, was man tatsächlich erfährt, auf diese innerweltlichen und innermenschlichen Antriebe zurückgeführt werden kann, zumal heute, wo die Erkenntnis von dem Umfang, der Tiefe und dem Reichtum des Unterbewusstseins usw. gegen früher wesentlich gewachsen ist.“³⁷⁸ Eine andere Lösung wäre die „Geister“ mit den Antrieben der Seele zu identifizieren. Dies ist bei vielen Autoren der Fall. Es heißt dann, dass die Seelenregungen „Geister“ genannt werden.³⁷⁹ Und so wird zum Beispiel der göttliche Geist mit einem inneren Antrieb gleichgesetzt, der immer zum Wahren neigt und sich vom Bösen entfernt, der zum Guten bewegt und vom Bösen trennt und deswegen immer heilig ist. Der diabolische Geist ist ein Impuls oder eine innere Bewegung, der uns immer zum Falschen, oder zum Bösen bringt und der uns vom Guten fernhält, deswegen ist er immer böse. Der menschliche Geist ist eine Neigung, der durch die Erbsünde korrumpierten menschlichen Natur, in die Richtung zu den Sachen, die mit der Bequemlichkeit seines Leibes zu tun haben. Optimistischer gesehen ist der menschliche Geist ein Impuls zum Handeln, der von der eigenen Person hervorgeht.³⁸⁰ Doch das, was Ignatius als „Geister“ gemeint hat, scheint etwas anderes als die Antriebe der Seele zu sein. Das Verursachende kann nicht mit dem Verursachten identisch sein. Die Antriebe können sich nicht selbst hervorbringen, sondern müssten ihre Quelle woanders haben. Wahrscheinlich waren die „Geister“ doch als metaphysische Größen gemeint, bedenkt man doch das mittelalterliche Weltbild, das Ignatius hatte. Damit, was man darunter heutzutage verstehen kann, werden wir uns später noch genauer beschäftigen. Vorerst möchten wir sie als eine Art spiritueller Kategorien betrachten, die bei der Unterscheidung der Geister von der Qualität der seelischen Antriebe Auskunft

³⁷⁷ Logik, 390f.

³⁷⁸ Logik 379.

³⁷⁹ Vgl. BECK, Matthias, Seele und Krankheit, Paderborn, 2000, Fußnote S. 164.

³⁸⁰ Vgl. SAMPAIO, Alfredo SJ, Los tiempos de elección en los directorios de los ejercicios, Santander, 2004, 104.

geben. Tatsache ist, dass es diese Antriebe gibt und dass sie erfahrbar sind. Ihren zwei Grundformen, wie sie vom Menschen wahrgenommen werden, wollen wir uns jetzt widmen. Es sind der Trost und die Trostlosigkeit. Es ist klar, dass nicht alle Regungen, die der Mensch erfährt Trost oder Trostlosigkeiten sind. Doch diese sind ihre Hauptformen, die mit den anderen zusammen vorkommen. Es wurde schon gesagt, dass die Antriebe der Seele generell zweierlei „Orten“ im Menschen zugeschrieben werden können, dem Bereich des Emotionellen und dem Bereich des Rationalen – bildlich gesprochen: Herz und Kopf. Karl Rahner betont die vernunftgemäße Dimension der Bewegung durch die Geister, deren indispensables Moment rationale Überlegung ist:

„Diese bestehen ja nicht in rein zuständlichen, blinden Antrieben, wie es Hunger, Durst usw. sind, sie bestehen in Gedanken, Erkenntnissen, Werterfassungen usw. Sie haben also selbst ein gegenständlich gedankliches Element in sich, sie sind aussagbar, kontrollierbar. Die Erfahrung der Tröstungen und der Trostlosigkeiten ist nicht die Erfahrung rein psychologischer Gestimmtheiten, sondern die Erfahrung rational strukturierter Antriebe, die schon immer auch das Produkt eigener Betätigung geistiger Art sind.“³⁸¹

Die Antriebe der Seele, im speziellen Tröstungen und Trostlosigkeit wären also eine Mischung zwischen Gefühl und Gedanken. Es sind keine „Selbsterhaltungstribe“ und auch keine Affekte, keine Stimmungen oder bloß Emotionen an sich, sondern ein Ergebnis der rationalen Arbeit. Der emotionale Aspekt wird den Antrieben nicht gänzlich abgesprochen, doch seine Wichtigkeit scheint abgeschwächt zu sein. Ob ihre von der Tiefe strömende, ursprüngliche Kraft dadurch nicht abgebremst wird, ist nach dieser Bestimmung fraglich geworden. Auch formal gesehen, scheint es einen Widerspruch zu geben. Ignatius spricht wörtlich davon, dass von der Tröstung und Trostlosigkeit Gedanken ausgehen.³⁸² Es kann also sein, dass die Antriebe, die hauptsächlich Emotionen sind, die Entstehung entsprechender Gedanken provozieren. Wenn ich zum Beispiel große Angst verspüre, überlege ich wie ich die Gefahr vermeiden kann. Im Text der Exerzitien kommen, wenn es um die Unterscheidung geht, beide Dimensionen miteinander verwoben vor. Es ist immer ein „Verspüren und Erkennen“.³⁸³ Bedenkt man die Überschrift vom Anfang der Geistlichen Übungen, der ein Ordnen der Affekte als Programm beabsichtigt³⁸⁴, so wie die Anmerkung „Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Genießen“³⁸⁵, sowie die Häufung der Ausdrücke, die verschiedene Gefühle benennen, scheint es wahrscheinlicher zu sein, dass der Akzent eher auf der emotionalen Erfahrungsebene liegt. Ferner spricht dafür auch die Tatsache, dass Ignatius Exerzitien gegeben hat, bevor er überhaupt Theologie studiert hat.³⁸⁶ Es wäre also naheliegend darauf zu schließen, dass ihm

³⁸¹ Logik 380.

³⁸² Vgl. GÜ 317.

³⁸³ Vgl. GÜ 313.

³⁸⁴ Vgl. GÜ 21.

³⁸⁵ GÜ 2.

³⁸⁶ IMHOF, Paul, Ignatius von Loyola (1491-1556) Historische Einführung, in: RAHNER, Karl (Hrsg.) Ignatius von Loyola, Freiburg im Breisgau, 1978, 100.

das denkerisch – argumentative Durchdringen des Glaubens nicht so wichtig war, wie die praktisch – persönliche Erfahrung.

Trost und Trostlosigkeit sind fundamentale innere Antriebe, die der Exerzitand in sich verspüren und erkennen soll. In seinen Regeln zur Unterscheidung der Geister bemüht sich Ignatius um ihre exakte Bestimmung in der Vielheit der Erscheinungsformen. Die Tröstung ist eine innere Regung („*moción interior*“), die durch folgende Elemente charakterisiert wird:

- die Seele gelangt dazu, in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herr zu entbrennen
- kann kein geschaffenes Ding auf dem Angesicht der Erde in sich lieben, sondern nur im Schöpfer von ihnen allein
- wann sie Tränen vergießt, die zu Liebe zu ihrem Herrn bewegen
- alle Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe
- alle innere Freudigkeit, die zu den himmlischen Dingen ruft und hinzieht und zum eigenen Heil der Seele
- beruhigend und Frieden gebend in ihrem Schöpfer und Herrn³⁸⁷

Es geht also um eine innere Erfahrung von tiefer Ruhe und Frieden (*quietándola y pacificándola*), Freude (*leticia*), in der eine Zunahme an theologischen Tugenden stattfindet und die Seele in Gottesliebe entbrennt (*viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor*). Durch die Tröstung bewegt löst sich die Seele von den irdischen Dingen und wird zu den himmlischen Dingen gerufen und hingezogen. Die zur Liebe bewegenden Tränen können diese Erfahrung begleiten. Die charakteristischen Elemente einer ignatianischen Tröstung lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen. Es gibt immer emotionale Komponenten (Ruhe, Frieden, Freude, Entbrennen in Liebe, auch Tränen) und spirituelle Komponenten (Zunahme der theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe).³⁸⁸ Die Richtung, in die die seelische Bewegung in der Tröstung verläuft, ist zu Gott hin. Wichtig ist auch der Geschenkcharakter der Tröstung. Sie ist eine Gabe des guten „Geistes“. ³⁸⁹ Das bedeutet, dass der Mensch selbst, obwohl er irgendwie an seinen inneren Regungen mitbeteiligt ist, letztlich für ihr Entstehen nicht verantwortlich ist. Es liegt nicht bei uns, „gesteigerte Andacht, intensive Liebe, Tränen oder irgendeine andere geistliche Tröstung herbeizubringen oder zu behalten.“³⁹⁰ Wohl aber, was wir mit ihnen machen. Denn das gehört zum Bereich der menschlichen Freiheit und Entscheidungsfähigkeit. Die Aufgabe des Übenden ist es, zwischen den Antrieben der Seele zu unterscheiden. Die Rationalität, obwohl darauf hier nicht wörtlich hingewiesen wird, ist in der spirituellen Dimension dieser Erfahrung implizit mitenthalten, einerseits, weil Glaube, Hoffnung und Liebe personale Akte sind, also auch den Intellekt umfassend, andererseits weil bei der Unterscheidung, also dem Erkennen, und Identifizieren der Ursache des Antriebs die rationale Überlegung unentbehrlich ist.

Die geistliche Trostlosigkeit wird als Gegenteil dessen, was als Tröstung in der dritten Regel (Nr. 316) beschrieben wurde, definiert:

³⁸⁷ Vgl. GÜ 316.

³⁸⁸ Vgl. *Los tiempos de eleccion*, 109-121.

³⁸⁹ Vgl. GÜ 315.

³⁹⁰ GÜ 322.

„Ich nenne Trostlosigkeit das ganze Gegenteil der dritten Regel, etwa Dunkelheit der Seele, Verwirrung in ihr, Regung zu den niederen und irdischen Dingen, Unruhe von verschiedenen Bewegungen und Versuchungen, die zu Unglauben bewegen, ohne Hoffnung, ohne Liebe, wobei sich die Seele ganz träge, lau traurig und wie von ihrem Schöpfer und Herrn getrennt findet. Denn wie die Tröstung der Trostlosigkeit entgegengesetzt ist, so sind auf die gleiche Weise die Gedanken, die von der Tröstung ausgehen, den Gedanken entgegengesetzt, die von der Trostlosigkeit ausgehen.“³⁹¹

Auch bei dieser fundamentalen Erfahrung gibt es einen affektiven und einen spirituellen Moment. Die Emotionen die man empfindet sind unangenehmer Art, haben eine dunkle, negative Färbung: Verwirrung Unruhe, Trägheit, Traurigkeit, Unsicherheit, Verlassenheit, man könnte diesen Zustand als depressive Verstimmung bezeichnen. Die Richtung der Bewegung ist der Tröstung entgegengesetzt – zu den niederen und irdischen Dingen, zu Unglauben, zu Abnahme an Hoffnung und Liebe. Die Beziehung der Seele zu Gott wird gestört und geschwächt. Generell ist die Trostlosigkeit durch das Gegenteil zur Tröstung charakterisiert – sowohl die Gefühle, wie auch die Gedanken, die von dieser Regung ausgehen gehen in die entgegengesetzte Richtung - von Gott weg.

Beide Antriebe können sowohl vom guten, wie auch vom schlechten Geist verursacht werden. Das richtige Unterscheiden dessen, von welchem Geist man bewegt wird, hängt davon ab, auf welcher Etappe des geistlichen Weges man sich befindet, also von der persönlichen Situation der Person, die die Exerzitien macht. Und so, abhängig von dieser Situation, soll sie mit den Regeln, die für die erste Woche, oder für die zweite Woche geeigneter sind, vertraut gemacht werden, allerdings so dass sie für sie eine Klarheit bringende Hilfe und nicht eine verwirrende Störung bringen.³⁹² Die Weise, wie die „Geister“ die Seele bewegen, ändert sich, gemäß den Fortschritten im Prozess der Umkehr: Sie ist anders bei den Personen, die sich auf dem Läuterungsweg, also in der ersten Woche der Exerzitien befinden, und anders, bei den „Fortgeschrittenen“ – Regeln für die zweite Woche.

So fasst Ignatius die Taktiken der Geister in der ersten Woche zusammen: Bei der Person, die noch in der Sünde ist, bedient sich der „Feind“ der Vorstellungskraft und „malt“ ihr sinnliche Vergnügen und Annehmlichkeiten aus, die ihr das Verbleiben in den Sünden bringt. Es ist eine angenehme Empfindung. Der gute „Geist“ bedient sich dagegen der Urteils kraft der Vernunft, und verursacht Gewissensbisse.³⁹³ Verursacht also unangenehme Gefühle. Anders wird die Taktik der „Geister“, wenn sich der Übende von den Sünden reinigen will und vom Guten zum Besseren aufsteigt. Der böse „Geist“ versucht ihn auf dem Weg zu hindern, indem er beißt, traurig macht und Hindernisse aufstellt. Dagegen kämpft der gute „Geist“, damit man auf dem Weg der Besserung weitergeht, indem er Mut, Kräfte,

³⁹¹ GÜ 317.

³⁹² Vgl. GÜ 9.

³⁹³ Vgl. GÜ 314.

Tröstungen, Tränen, Inspirationen und Ruhe schenkt.³⁹⁴ Hier ist es relativ einfach zu unterscheiden: Der gute „Geist“ bringt die Tröstung, der Böse die Trostlosigkeit.

Die Tröstung ist in der ersten Woche als Anwesenheit von der Liebe verstanden, die entbrennt und in die Zukunft treibt, die Trostlosigkeit dagegen als ihre Abwesenheit, die eine evident regressive Kraft besitzt: die Regung zu den niederen und irdischen Dingen. Deswegen ist die Trostlosigkeit als Resistenz und Widerstand zur Veränderung zu begreifen. Entsprechend den Fortschritten, die auf dem Weg der Läuterung, dem Weg der Reinigung von den ungeordneten Affekten, gemacht werden handeln die „Geister“ unterschiedlich: Geht man auf dem Weg der Besserung voran, verursacht der gute „Geist“ angenehme Gefühle, die den Prozess vorantreiben und unangenehme Gefühle im Hinblick auf die alten Objekte der Liebe – Sünden. Der böse Geist handelt in die entgegengesetzte Richtung. Er versucht die Sünden als attraktiv darzustellen, verspricht angenehmes, wenn man in der Sünde bleibt und versucht die Besserung abzuwerten – Es ist die Abwehr vor der Veränderung. Wir sehen also, dass es in der ersten Woche unweigerlich zu innerem Kampf und Konflikten kommen muss, die einen klaren, offenen und manifesten Charakter haben. Man weißt relativ gut, wie der Feind handelt und es ist nicht übermäßig schwierig ihn zu identifizieren.³⁹⁵

Gegenüber den Strategien der „Geister“ soll sich der Übende auf bestimmte Weise verhalten. Generell gilt es, die guten Antriebe anzunehmen und die bösen abzuweisen.³⁹⁶ Im Konkreten heißt es, in der Zeit der Trostlosigkeit auf dem eingeschlagenen Weg der Besserung zu bleiben und in diesem Sinne keine Entscheidungen bezüglich der Änderung der Vorsätze zu treffen.³⁹⁷ Weiter geht es darum, gegen die Trostlosigkeit „anzukämpfen“, indem man mehr Nachdruck auf das Gebet, Besinnung, Erforschen und in angebrachter Weise auf Buße legt.³⁹⁸ Es gilt, dass der Betroffene „gegen die Versuchungen des Feindes starke Stirn zeigt und das diametrale Gegenteil tut.“³⁹⁹ Die Aussichten auf Erfolg dieser Vorgehensweise sind groß, denn Gott gibt auch in den Zeiten der Trostlosigkeit immer ausreichende Gnade für das ewige Heil.⁴⁰⁰ Es ist also klar, was zu tun ist: auf dem angeschlagenem Weg auszuharren und die Hindernisse mit ganzer Kraft beseitigen. In der Trostlosigkeit, als einer Zeit der Abwesenheit Gottes, gilt es die Sicherheit zu behalten, dass dieses Gefühl vergehen wird und die nächste Tröstung bald kommt. Es ist eine ähnliche Dynamik, wie in der Mutter-Kind Beziehung der ganz frühen Lebensphase, wo das Baby lernen muss, dass die Mutter es lieb hat, auch wenn sie nicht ständig bei ihm sein kann. Sie kommt aber bestimmt wieder.

Die Bemerkung von der „angebrachter Weise“ der Busse, besagt, dass sie, sowie auch alle religiösen Praktiken, für den Betroffenen passend und stimmig sein sollte, ohne zu übertreiben, weißt Ignatius doch aus eigener Erfahrung, wohin ein zu viel an „Gutem“ führen

³⁹⁴ Vgl. GÜ 315.

³⁹⁵ Vgl. Psicodinámica, 172 – 178.

³⁹⁶ Vgl. GÜ 313.

³⁹⁷ Vgl. GÜ 318.

³⁹⁸ Vgl. GÜ 319.

³⁹⁹ Vgl. GÜ 325.

⁴⁰⁰ Vgl. GÜ 320.

kann.⁴⁰¹ Jeder muss für sich das richtige Maß finden, denn es gibt genügend Gefahren, die ein spirituelles Leben, wenn es falsch verstanden wird mit sich bringt. Die Skrupeln und Nähe zur Obsession, bis zu leiblicher Schädigung können Folgen einer nicht angemessenen geistlichen Betätigung sein.

In der zweiten Woche der Exerzitien ist die Unterscheidung der Geister nicht so einfach wie in der ersten. Ignatius bietet Regeln, die speziell für diese Woche und zwar „zu größerer Unterscheidung der Geister“⁴⁰² bestimmt sind. Diese richten sich an Personen die im spirituellen Leben fortgeschritten sind. War es in der ersten Woche relativ einfach die Tröstung als das Werk des guten „Geistes“ und Trostlosigkeit als das Werk des bösen „Geistes“ zu identifizieren, kann sich jetzt ihr „Vorzeichen“ ins Gegenteil wechseln. Die Möglichkeit des Irrs in ihrer Bestimmung, der Täuschung und Selbsttäuschung ist groß, denn die Taktik des bösen „Geistes“ hat sich verändert, „indem er Scheingründe, Spitzfindigkeiten und ständige Trugschlüsse anwendet“⁴⁰³. So bestimmt die Regeln für die zweite Woche nur ein Typus der geistlichen Tröstung, der von Gott direkt verursacht wird. Alle anderen können vom bösen „Geist“ kommen, „der Gestalt unter einem Lichtengel annimmt“⁴⁰⁴. Auch die Tröstung kann von ihm stammen. Seine perverse Taktik ist es, in die fromme Seele in der „Verkleidung“ des guten Geistes einzutreten, indem er „gute und heilige Gedanken“ bringt, um dann die Seele „zu seinen verborgenen Täuschungen und verkommenen Absichten“ zu ziehen.⁴⁰⁵ Das Gefährliche ist, dass diese Täuschung erst wahrgenommen werden muss und als solche demaskiert. Denn üblicherweise tendiert man dazu, die guten und heiligen Gedanken ohne weiteres anzunehmen und nach ihnen zu handeln. Ignatius macht hier aber Stopp: Auch die Folge der Gedanken muss beachtet werden. Wenn diese Folge „bei irgend etwas Bösem endet, oder das ablenkt oder weniger gut ist, als was die Seele sich vorher zu tun vorgenommen hatte, oder die Seele schwächt oder beunruhigt oder verwirrt, indem es ihr ihren Frieden, ihre Stille und Ruhe, die sie vorher hatte, wegnimmt, so ist es ein deutliches Kennzeichen, daß es vom bösen Geist herkommt.“⁴⁰⁶ Auch an diesem Beispiel lässt sich ein Miteinander von Rationalität und Emotionalität erkennen: Die Gedanken müssen nicht nur von Anfang bis Ende gut sein, also auch zu guten Folgen führen, sondern auch mit den Gefühlen zusammenstimmen, einen Einklang ergeben. Die Intelligenz wird durch die Affektivität verifiziert. Gute Absichten zu haben ist zu wenig. Das Kriterium ist hier, das „was die Seele sich vorher zu tun vorgenommen hatte“. Das heißt, auf dem angeschlagenen Weg zu bleiben. Andererseits ist auch gegenüber dem, was man als eigenen Weg versteht, was man aus guten und frommen Absichten sich vorgenommen hat und verwirklichen will, Vorsicht geboten. Auch hier darf man nicht zu selbstsicher sein.

⁴⁰¹ Wenn Ignatius von dem Angemessenen in den geistlichen Dingen spricht, weist er genau wovon er spricht. In seiner persönlichen spirituellen Geschichte experimentierte er, was es heißt in einer Art „geistlicher Obsession“ verfangen zu sein, die ihn an den Rand des Suizids geführt hat.

⁴⁰² GÜ 328.

⁴⁰³ GÜ 329.

⁴⁰⁴ GÜ 332.

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ GÜ 333.

Ignatius lädt ein, sich selbst gegenüber verdächtig zu sein. Auch dann, oder gerade deswegen, weil man in den spirituellen Dingen fortgeschritten ist, ist die Gefahr der Selbsttäuschung nicht geringer. Den eigenen „Standpunkt“ auf dem geistlichen Weg gilt es immer wieder zu überprüfen:

„Bei denen, die vom Guten zum Besseren vorangehen, berührt der Engel diese Seele mild, leicht und sanft wie ein Wassertropfen, der in einen Schwamm eintritt; und der böse berührt scharf und mit Geräusch und Unruhe, wie wann der Wassertropfen auf den Stein fällt. Und in entgegengesetzter Weise berühren die obengenannten Geister diejenigen, die vom Bösen zum Schlechteren vorangehen. Die Ursache dafür ist, daß die Einstellung der Seele der genannten Engeln entgegengesetzt oder aber gleichartig ist. Denn wenn sie entgegengesetzt ist, dann treten sie mit Lärm und manchem Verspüren wahrnehmbar ein. Und wenn sie gleichartig ist, tritt er schweigend ein wie in das eigene Haus bei offener Tür.“⁴⁰⁷

Mit der Zeit bildet sich im Inneren des Menschen eine Art von spirituellem „System“, das auf eine natürliche, familiäre, spontane Weise wirkt, sowohl dem Guten, wie auch dem Schlechten gegenüber. Das, was diesem „System“ fremd erscheint, wird ebenso auf spontane Weise abgestoßen. Diejenigen, „die vom Guten zum Besseren vorangehen“, vergrößern progressiv, auf eine fast natürliche Weise ihre Ablehnung gegenüber allem, was vom bösen „Geist“ herkommt. Alles, was ihr System unterstützt, freilich als eine Wahlmöglichkeit, wird in dieses System, „wie ein Wassertropfen, der in einen Schwamm eintritt“ integriert. Dagegen, diejenigen, „die vom Bösen zum Schlechteren vorangehen“ werden auch all das, was vom guten „Geist“ stammt ablehnen. Denn das würde das „System“, das sie sich geschaffen haben in Frage stellen. Es kann also eine Empfindung des inneren Friedens aufkommen, wenn ein neues Element in das pervertierte spirituelle „System“ als passend aufgenommen wird, es tritt schweigend ein, wie in das eigene Haus bei offener Tür. Gleichwohl kann es sein, dass Unruhe und Geräusch Zeichen des guten Geistes sind, der an unserer Tür läutet, mit der Absicht, das Haus zu verwandeln, das wir am Rande des Reichs Gottes gebaut haben. Das Problem ist, dass es viele Situationen gibt, in denen diese Dynamik auf eine sehr subtile und kaum wahrnehmbare Weise vor sich gehen kann. Das Subjekt kann letztlich davon beherrscht werden, inklusiv wenn er glaubt sich in eine andere Richtung zu bewegen.⁴⁰⁸

Dies bedeutet, dass Ruhe und Friede nicht mit der Wirkung des guten Geistes gleichzusetzen sind. Und ebenfalls stammen nicht unbedingt alle unangenehmen Gefühle vom bösen Geist. Denn das, worauf es ankommt, ist die Ausrichtung unseres Lebens auf Gott hin, im Sinne von Prinzip und Fundament, d. h. „Gott unserem Herrn zu dienen, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen“⁴⁰⁹. Die Tröstungen und Trostlosigkeiten sollen soweit gebraucht werden, als sie dem Menschen für sein Ziel helfen. Sie können sehr wohl Hilfe sein, wenn sie als Zeichen, Wegweiser auf dem spirituellen Weg gebraucht werden. Doch sie sollen niemals

⁴⁰⁷ GÜ 335.

⁴⁰⁸ Vgl. Psicodinámica, 178f.

⁴⁰⁹ GÜ 23.

als magische Bestätigung für die Richtigkeit des Lebens missbraucht werden. Denn sie können dem Menschen auf keine Weise Verantwortung für die eigenen Entscheidungen und Risiko abnehmen. Im geistlichen Leben gibt es zahlreiche Möglichkeiten von Irrtum und (Selbst-) Täuschung. Deswegen braucht es auf diesem Feld viel Erfahrung und Übung. Es ist klar, dass man selbst unterwegs viel lernen kann, es ist aber auch wichtig einen guten geistlichen Begleiter zu haben, denn es verhält sich so, wie die alte Redewendung sagt: Niemand kann in eigener Sache Richter sein. Gerade in puncto Selbstbetrug kann eine Hilfe von einer in der Spiritualität erfahrenen Person unentbehrlich sein.

Die Regeln für die Unterscheidung der Geister für die zweite Woche raten zur großen Vorsicht im Hinblick auf die Herkunft der seelischen Antriebe. Sowohl Trost wie auch Trostlosigkeit können vom guten, oder bösen Geist verursacht worden sein. Als eine „Faustregel“ gilt, dass der böse Geist den Menschen von seinem Weg der Bekehrung abbringen will. Deswegen ist es wichtig auf die Folgen der Wirkung dieser „Geister“ zu schauen, denn „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ [Mt 7,16]. Neben den vom guten oder bösen Geist bewirkten Tröstungen und Trostlosigkeiten, also solchen, die eben in dieser Wirkung ihre Ursache haben, kennt Ignatius einen Spezialfall der seelischen Antriebe, nämlich die Tröstung ohne vorhergehende Ursache⁴¹⁰. Die Unterscheidung der Geister ist auf diese Art der Tröstung ausgerichtet, weil sie von Gott allein stammt. Diese ist es auch am schwierigsten von den anderen zu unterscheiden.

2.2.3. Gott bewegt den Menschen

„Dios es el que mueve“⁴¹¹ – „Gott ist der bewegende“ hat Ignatius in einem Brief an Alexio Fontana geschrieben. Dies ist die tragende Idee der Spiritualität, so wie sie Ignatius verstanden, erklärt und gelebt hat. Es ist aber nicht nur eine abstrakte Idee, sondern eine konkrete Erfahrung, die nicht nur einigen wenigen Mystiker vorbehalten ist, sondern allen Menschen zugänglich⁴¹². Unter den Verursacher der geistigen Regungen gibt es nicht nur verschiedene „Geister“, oder „Engel“ sondern Gott selbst, der unmittelbar mit seinem Geschöpf wirkt.⁴¹³ „Es ist dem Schöpfer alleine vorbehalten, in sie [die Seele] einzutreten, aus ihr auszugehen, in ihr Bewegungen hervorzurufen, indem er sie ganz zur Liebe Seiner göttlichen Majestät hinzieht.“⁴¹⁴ Das bedeutet, „daß der einzelne Mensch eine unmittelbare Bewegung von Seiten des lebendigen Gottes erfährt und man da nicht noch einmal unterscheiden kann: das ist nicht eigentlich das Entitativ-Übernatürliche, sondern das sind sonstige Bewegungen, die doch aus unserer Natur oder aus unserer Situation und so etwas herauskämen. Im Gegenteil, Ignatius ist der Mensch, der die Überzeugung hat, der einzelne

⁴¹⁰ Vgl. GÜ 330, 336.

⁴¹¹ Ignacio de Loyola, Roma 8.X.1555, in: Monumenta Ignatiana. Serie prima. Sancti Ignatii de Loyola epistolae et instructiones, Matriti, 701-707.

⁴¹² Vgl. RAHNER, Betrachtungen, 41.

⁴¹³ Vgl. GÜ 15.

⁴¹⁴ GÜ 330.

Mensch hat es höchst persönlich und unmittelbar mit dem lebendigen Gott als solchem zu tun. Das heißt, er lebt und handelt und fühlt sich getrieben vom wirklichen Pneuma Gottes.“⁴¹⁵ Man könnte sagen, dass es für einen gläubigen Menschen eine klare Sache ist, möchte man den Glauben nicht als Satzwahrheiten, sondern als eine persönliche Beziehung zu Gott verstehen und leben. Gott bewegt den Menschen, indem er sein Schöpfer ist, der in und an seiner Schöpfung im Sinne von *creatio continua* ständig mitwirkt. Es ist Gott, der letztlich alles Leben erhält. Ja, Gott wirkt mit dem Menschen an seinem Werden mit, insofern der Mensch mit Freiheit, die ihrerseits auch als Gottes Gabe zu verstehen ist, ausgestattet ist. Das heißt, dass wir es hier mit einer Partnerschaft zu tun haben, in der die Freiheit gegenseitig respektiert wird. Der Mensch erfährt, dass Gott in ihm ist und, dass Er es mit ihm gut meint, indem er ihn „ganz zur Liebe hinzieht“. Es gehört aber zu seiner Freiheit, ob er sich vom „wirklichen Pneuma Gottes“ treiben lässt, oder es ablehnt. Andererseits ist dieses geistliche Treiben nicht etwas, was den Menschen versklaven will, sondern seine Freiheit erst richtig entfalten lässt: „Gott ist jener, der in geheimnisvoller Freiheit mich gründet, mit mir handelt, über mich verfügt, aber so, daß gerade durch die göttliche Absolutheit meine Selbstständigkeit nicht abnimmt, sondern erst recht zu sich gelangt.“⁴¹⁶

Alleine Gott kann in die Seele eintreten um in ihr Bewegungen vorzunehmen. Diese Art des seelischen Antriebes, die Ignatius als „Tröstung ohne vorhergehende Ursache“ charakterisiert, ist an sich eine Art, wie Gott sich den Menschen mitteilen kann. In seiner Liebe gibt sich Gott selbst dem Menschen. Zu dieser Liebe wird der Mensch in der Erfahrung der Tröstung hingezogen. Gott ist es, der die Initiative in der Beziehung zum Menschen hat. Er ruft ihn in der Mitte seines Herzens. Diese Begegnung kennt aber kein allgemeines Modell, das für alle Gott-menschlichen Begegnungen gleich wäre, sondern ist immer persönlich, einzigartig. Diese Begegnung ist bei jedem Menschen anders. Nicht weil jeder Mensch anders ist, sondern weil die Mitteilung Gottes von seiner Freiheit bestimmt ist. Er spricht zu mir und schenkt sich mir wie Er will, wann Er will und auf eine eigentümliche Weise, die nur für mich bestimmt ist.⁴¹⁷ Und ich kann das, was Er mir in der Intimität meiner Seele sagen will, hören. Denn Gott ist nicht weit von mir, sondern in meiner nächsten Nähe. Ja, der heilige Augustinus sagte: „Denn in dir selbst ist die Wahrheit. Gott selbst ist dir innerlicher als du selbst es für dich bist.“⁴¹⁸ Hier, in der absoluten Unmittelbarkeit will sich Gott mir mitteilen. Das ist nach Karl Rahner „die eigentliche, wahre Substanz und Mitte des Christentums! Daß ich durch Jesus Christus hindurch berufen bin, die absolute Selbstmitteilung Gottes entgegenzunehmen, das ist die wahre Wirklichkeit des Christentums.“⁴¹⁹ Das, was Gott von mir will, möchte Er mir selber direkt mitteilen. Das ist eine höchstpersönliche und eigentlich auch private Angelegenheit, wo sich kein Mensch von außen, sei es auch der erfahrenste Exerzitienmeister einzumischen hat. Es ist „viel besser, daß der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen

⁴¹⁵ RAHNER, Die Einübung, 420f.

⁴¹⁶ RAHNER, Betrachtungen, 43.

⁴¹⁷ Vgl. RAHNER, Die Einübung, 429.

⁴¹⁸ AUGUSTINUS, Über die wahre Religion 39, 72.

⁴¹⁹ RAHNER, Karl, Die Antwort heißt Gott, in: DERS. Sämtliche Werke, Band 31, S. 341 – 355, hier 351.

Seele mitteilt, indem er sie zu seiner Liebe und seinem Lobpreis umfängt und sie auf den Weg einstellt, auf dem sie ihm fortan besser wird dienen können.⁴²⁰ Es ist eine Begegnung alleine zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du, die im Alleinsein und Abgesondertheit der Seele⁴²¹ stattfindet. Diese Begegnung geschieht an einem „Ort“ im Menschen, der niemandem sonst zugänglich ist. Es ist ein intimer „Bereich“ der menschlichen Seele, wo sich alleine Gott mit dem einzelnen Menschen trifft, der auch nicht von der Kirche beschlagnahmt und verwirklicht werden darf.⁴²² Karl Rahner bezeichnet diesen „Ort“ als eine „private Sphäre des sittlich-religiösen Lebens“.⁴²³ „Was da der Christ denkt, liest und betet, welchen religiösen Beruf er erwählt, welchen Weg zur christlichen Vollkommenheit er einschlägt usw., ist seinem persönlichen Ermessen anheimgegeben.“⁴²⁴ Das hat allerdings nichts mit Willkür, oder Ungebundenheit zu tun hat, sondern ist ein Hören auf Gott, „der gerade das Unvertauschbare und einmalige Eine des einzelnen Menschen will, eine Einmaligkeit, die nicht nur Tatsache, sondern auch frei zu verwirklichende Aufgabe des Menschen ist.“⁴²⁵ Es gibt eine „metaphysische Wesenschicht des Menschen“⁴²⁶, ein „Organ im Menschen“, durch das „der Einzelne den je einmaligen, nur ihm geltenden und aus allgemeinen Normen nie restlos ableitbaren Ruf Gottes hört.“⁴²⁷

Wenn man in diesem Kontext von, wie einer Struktur der Seele sprechen will, müsste es einen Bereich geben, wo neben den Gedanken, die von außen kommen, vom guten oder bösem Geist, und der Gedanken, die meiner eigener Freiheit und Wollen entspringen⁴²⁸, noch eine andere Art der Gedanken dazu kommt, die von Gott direkt stammen. Dass der systematische Ignatius sie in seinem Supponendum nicht berücksichtigt hat, ist wahrscheinlich kein Zufall oder Übersehen. Es scheint vielmehr von ihm beabsichtigt zu sein. Gute Gründe scheint es dafür zu geben, dass diese Art der direkten Gottes Erfahrung erst im Kontext der Regeln für die Unterscheidung der Geister für die zweite Woche vorkommt. Es wäre einerseits die Art dieser Erfahrung selbst und andererseits die Fähigkeit des Menschen, diese wahrzunehmen und zu erleben. Vielleicht vermag es gewisser Übung in den geistlichen Dingen um diese Tröstung identifizieren zu können. Ignatius sieht vor, dass eine persönliche spirituelle Entwicklung stattfindet, in der zuerst alle nicht geordneten Affekte entfernt werden sollen um danach den Gottes Willen zu suchen und zu finden. Damit gemeint ist ein Prozess der Umkehr, der Ausrichtung der eigenen Person auf Gott, als das wahre Ziel des Menschen. Das würde heißen, dass es am Anfang der Exerzitien gar nicht möglich ist diese Art der göttlichen Antriebe wahrzunehmen und von den anderen zu unterscheiden. Man muss zuerst gehen lernen um dann laufen zu können. Die Kenntnis von den drei Gedanken sollte dem

⁴²⁰ GÜ 15.

⁴²¹ Vgl. GÜ 20.

⁴²² Vgl. RAHNER, Karl, Der Einzelne in der Kirche, in: DERS. Sämtliche Werke, Band 10, 111f.

⁴²³ Ebd. 107.

⁴²⁴ Ebd. 111.

⁴²⁵ Ebd. 107.

⁴²⁶ Ebd. 110.

⁴²⁷ Ebd.

⁴²⁸ Vgl. GÜ 32.

Übenden helfen bei der Gewissenserforschung. Es ist ein Prozess in dem Verantwortung für das bereits getane übernehmen werden sollte. Es sollte ihm helfen das aktuelle Leben zu ordnen und auszurichten. Die Erfahrung von der Tröstung ohne Ursache, einer unmittelbaren Begegnung mit Gott scheint den Kontext der Sünde und Schuld zu sprengen. Nicht dass Gott mit der menschlichen Schuld nichts zu tun haben wollte, denn alles ignatianische Nachdenken über Sünde und Schwäche des Menschen bei der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes endet. Vielleicht war es einfach unpassend und würde an dieser Stelle mehr zu Verwirrung als zu Klarheit beitragen. Es kann aber auch damit zusammenhängen, dass die Entdeckung des Willen Gottes nicht an der Vergangenheit hängt, sondern in die Zukunft gerichtet ist. Der Ruf Gottes ergeht an den Menschen hier und jetzt, aber die Entscheidung die er trifft bezieht sich auf die Zukunft, denn das Vergangene wurde bereits entschieden. Vielleicht braucht es auch der „Gehörbildung“, damit die Stimme Gottes überhaupt wahrgenommen werden kann.

Die Stimme Gottes ist im Inneren des Menschen auf unmittelbare Weise zu hören. Doch das, was der Mensch in sich hört, ist ja nicht nur Gott, deswegen gilt es, dass seine Stimme aus der inneren Kakophonie, „aus dem vielstimmigen Durcheinanders der verschiedenen den Menschen bedrängenden Antriebe, der Geister,“⁴²⁹ herausgehört werden muss. Das heißt in der Sprache des heiligen Ignatius, die göttlichen Antriebe müssen von den Antrieben der verschiedenen „Geister“ unterschieden werden:

„Ignatius rechnet mit seelischen Erlebnissen, die ins Bewusstsein fallen und auf Gott zurückgehen und zwar so, dass diese göttlichen Bewegungen von anderen unterschieden sind und unterschieden werden können, die neben diesen göttlichen stehen und anderen Ursprungs sind. Auf Gott werden diese Bewegungen nicht bloß insofern zurückgeführt, als schließlich alles, was ist und sich im Menschen geltend macht, von Gottes Erhaltung und Mitwirkung getragen ist, seiner Vorsehung untersteht und, wenn es gut ist und zum Heile tendiert, in einer besonderen Weise Gott, seiner Gnade, Vorsehung usw. zugeordnet werden kann. Insofern wäre ja alles sittlich Gute „göttlicher Antrieb“, Bewegung durch den „guten Geist“. So fasst es aber Ignatius offenbar nicht auf. Die Antriebe Gottes (wenn wir diese nochmals von denen anderer „guter Geister“ unterscheiden) sind als ein abgegrenzter Bereich gemeint, nicht gegenüber schlechten Antrieben, sondern auch gegenüber den sittlich guten Tendenzen, die aus dem Menschen stammen oder von anderen Menschen angeregt werden.“⁴³⁰

So kann der Mensch eigentlich nicht dazu beitragen, dass die Tröstung ohne Ursache, also eine Bewegung, die vom Gott direkt bewirkt wird in ihm stattfindet. Es ist ein freier Akt Gottes, es ist seine Entscheidung, wann Er den Menschen bewegt. Es ist ein Geschenk, zu dem Gott bereit sein muss. Das was der Mensch tun kann ist Warten und Sich-bereiten.⁴³¹ „Und entscheidend ist, den Mut aufzubringen, so aus sich herauszuspringen, daß man damit rechnen kann: Gott wird antworten müssen.“⁴³² Das Sich-bereiten besteht in der ersten Phase der Exerzitien im Prozess der Umkehr, das sich in der Umstrukturierung des eigenen Lebens,

⁴²⁹ RAHNER, Der Einzelne, 107f.

⁴³⁰ RAHNER, Logik, 388f.

⁴³¹ Vgl. RAHNER, Betrachtungen, 41.

⁴³² Ebd.

besonders der ungeordneten Affektivität auswirkt. Es geht um eine Näherung an das, wofür der Mensch geschaffen wurde – die Ausrichtung auf Gott hin. Auf engste Weise ist damit die Haltung der „Indifferenz“ verbunden. Sie ist das Wesen der christlichen Freiheit und andererseits Voraussetzung für die Unterscheidung der Geister. In der zweiten Phase gilt es, den göttlichen Willen zum Heil der Seele zu suchen und zu finden⁴³³. Das, was man hier vorbereitend machen kann ist das Herausfinden dessen, was man Gott zu fragen hat und die Einübung der Unterscheidung der Geister. Eine Art „Werkzeug“ das uns Ignatius gibt, sind die Regeln, mit deren Hilfe man die Antriebe, die individuelle Willenshingabe Gottes enthalten von anderen unterscheiden kann.⁴³⁴ Dieser Gotteswille ist für jeden einzelnen Menschen individuell bestimmt, d. h. sie gilt nur für ihn und für niemanden anderen. Nur der einzelne Mensch kann ihn in der unmittelbaren Beziehung zu Gott erfahren.

„Gott selbst ist es, der dem einzelnen Menschen seinen Willen kundtut. Das heißt, Er sagt ihm etwas, was nur für ihn bestimmt ist, etwas was aus den abstrakten Normen der Moral nicht ableitbar ist. Worauf es ankommt, ist dieses Sprechen Gottes in den richtig verstandenen Wahlzeiten und in einer richtig verstandenen Interpretation der göttlichen Geistbewegung zu erfahren und danach zu handeln.“⁴³⁵

Das Finden des göttlichen Willens ist also an die richtige Interpretation der Antriebe der Seele gebunden. Die Unterscheidung der Geister ist die eigentliche und primäre Methode zum finden des nur für mich bestimmten göttlichen Willens⁴³⁶. Aus den allgemeinen Normen der Moral, die auf eine konkrete Situation angewendet werden ist der Individuenallwille nicht adäquat ableitbar. Das Erwägen der aus dieser Normen, als pro und kontra stammenden Vernunftargumente würde vielleicht den allgemeinen Willen Gottes und die allen gemeinsame Berufung zur Liebe frei legen, aber über das besondere, was Gott von mir und nur von mir will gibt es keine Auskunft⁴³⁷. Denn das kann nur Gott selbst kundtun.

Der Mensch seinerseits kann dazu beitragen, dass er den Ruf Gottes in sich erkennt, indem er an seinem geistlichen „Gehörsinn“ arbeitet. Wenn er aber die Stimme Gottes erkannt hat und seinen einmaligen Willen verstanden hat, ist er verpflichtet, ihm zu folgen, ihn in seinen Taten zu verwirklichen. Denn „dieser individuelle, irreduktible Anruf Gottes ist nicht nur ein Zuruf des Möglichen und Gestatteten innerhalb der Zäune der allgemeinen Prinzipien, sondern kann, wenn auch nicht immer, so doch unter Umständen durchaus ein Anruf sein zu einem individuell und sozial Heilsbedeutsamen und wirklich streng verpflichtend Gesollten.“⁴³⁸

Das heißt, für den Mensch „Er soll sein Herz und damit das ganze Leben auf die Dimension der Wirklichkeit hin, die Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung erschlossen hat, der freien Verfügung Gottes öffnen. Und er soll endlich durch den Vater, der

⁴³³ Vgl. GÜ 1.

⁴³⁴ Vgl. RAHNER, Logik, 375.

⁴³⁵ Vgl. RAHNER, Die Einübung, 420.

⁴³⁶ Vgl. BECK, Seele und Krankheit, 293.

⁴³⁷ Vgl. RAHNER, Logik, 375.

⁴³⁸ RAHNER, Der Anspruch Gottes und der Einzelne, in: DERS., Sämtliche Werke, Band 10, 480, Vgl. dazu Beck, M., Seele und Krankheit, 161-164,

uns diese Liebe zu sich gibt, in der Weise, in der Form, in der Gestalt, die er will, über sich befinden lassen. Wenn aber das geschieht, dann ist für uns das Reich Gottes angekommen, dann sind wir Menschen, in denen der Wille Gottes im Medium unseres ganzen Herzens und dessen tiefster Freiheit Geltung erlangt.“⁴³⁹ Wenn dieser individuelle Wille Gottes vom Menschen angenommen wird, kommt der Mensch zu sich selbst, wird er das, was er werden soll. Das, worum es im Suchen und Finden des göttlichen Willens geht, ist das Heil der Seele. Für Ignatius war es von vorn herein klar.⁴⁴⁰

Das Medium, in dem die Stimme Gottes hörbar ist, in dem Er seinen Willen kundtut ist der Mensch, in allen Schichten seiner Persönlichkeit. Die menschliche Natur, „zu der auch das Unbewusste [...] gehört, ist gleichsam das Sprachrohr, das Medium, das dazu dient, dass Gott sich dem Subjekt kundtut. Es ist die konkupiscente Natur, die von der Person nie restlos eingeholt wird.“⁴⁴¹ Nach der christlichen Anthropologie ist der Mensch als eine Einheit zu verstehen. Er ist für Gott „empfänglich“. Nicht so, als ob es einen separaten Sinn dafür hätte, sondern im Ganzen dessen, was er ist. Bildlich ausgedrückt: Er ist ein „Instrument“ auf dem Gott spielen kann. Sein konkretes Dasein und seine Natur sind das „Instrument“, das mit der göttlichen Musik erfüllt werden kann. Dieses „Instrument“ ist auf eine ganz bestimmte Art von Gott gebaut. Es hat eine Klangfarbe, die bei jedem Menschen anders ist, es hat auch eine Bauweise. Dazu gehören auch die Psyche und das Unbewusste. Auch dort ist die göttliche Musik zu hören: „So darf der Mensch getrost auf das hören, was aus den eigenen Tiefen ihm entgegenkommt, in der Gewissheit, dass Gott selbst auf dem Grunde der Tiefenseele wohnt.“⁴⁴² So wie Bonaventura sagte: „Gracia supponit naturam“.

Dass der Mensch als ein (Musik) Instrument Gottes gesehen werden darf, heißt allerdings nicht dass er instrumentalisiert wird. Er ist kein Sklave, der von Gott für etwas benützt wird, sondern ist an sich Ziel der göttlichen Mitteilung. Die Antwort darauf hängt immer von ihm selber ab. Sie gehört zum Bereich seiner Freiheit, die durch die göttliche Bewegung nicht begrenzt, sondern gefördert wird. Das, was er letztlich mit den göttlichen Antrieben macht obliegt der Verantwortung des Menschen, der vor Gott als sein geliebter Partner gesehen wird. Der Mensch ist, wenn man so will, zum gemeinsamen Konzert der göttlichen Musik als Mitspieler eingeladen. Er soll auch dafür sorgen, dass sein Instrument – seine Person richtig gestimmt wird, damit die Musik seines Lebens harmonisch klingt. Das heißt daran zu arbeiten, dass alle Wirklichkeit seines Lebens „innerlich positiv von Gott erfüllt, auf Gott hin transparent ist, daß also alle Kräfte nicht in verschiedene Richtungen auseinanderlaufen, sondern alle Kräfte des Menschen in diese eine Richtung auf Gott gebündelt sind, um in diesem Sinne Gott in allem zu finden. Mit anderen Worten: Alles andere soll nur in Gott und

⁴³⁹ RAHNER, Betrachtungen 177.

⁴⁴⁰ Vgl. GÜ 1.

⁴⁴¹ KUES, Wolfgang, Werde, der du sein sollst! Impulse für religiös gedeutete Entscheidungen von Karl Rahner und C. G. Jung, Frankfurt am Main, 1996, 105, Vgl. RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie Band I, Einsiedeln 1954, 377 - 414.

⁴⁴² RAHNER, Karl, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg, 1977, 32f.

in seiner Liebe gefunden werden.“⁴⁴³ Es ist ein höchstes Ideal, dessen Verwirklichung für den Menschen eine Lebensaufgabe sein Wird. Die geistlichen Übungen von Ignatius sind auf diesem Weg eine praktische Hilfe.

2.3. Ergebnisse

Unser Nachdenken über die Spiritualität lässt sich gut mit den Worten Karl Rahners zusammenfassen: „Wir sind [...] von vornherein die pluralen Menschen, die gar nicht alles in einem haben, die die Vielfalt ihrer Wirklichkeit, ihrer Antriebe, ihrer Haltung nach längst nicht innerlich integriert haben, daß alles aus dieser einen Liebe entspringt.“⁴⁴⁴ In der Liebe Gottes hat der Mensch seinen Ursprung. Diese Liebe bewegt ihn von innen her, auf diese Liebe hin soll er seine Person ausrichten. Sie ist letztlich das Ziel seines Lebens. In diesem Kapitel haben wir anhand der geistlichen Übungen, im Bezug zur Theologie Karl Rahners und zur freudschen Psychoanalyse, versucht zu zeigen, wie sich diese menschliche Pluralität im spirituellen Leben, so wie es Ignatius verstanden hat, auswirkt. Zuerst haben wir uns mit dem christlichen Bild des Menschen, als dem Milieu beschäftigt, in dem sich die Gott-menschliche Beziehung abspielt. Dabei wollten wir im Speziellen die „Struktur der Seele“ und ihre Dynamik charakterisieren. Dann haben wir den von Ignatius vorgeschlagenen Weg zur tief gehenden Umwandlung der ungeordneten Affektivität als Voraussetzung für die Freiheit (in seiner Sprache Indifferenz), als Bedingung der Möglichkeit der Suche und des Findens des göttlichen Willen näher angeschaut. Letztlich wurde den Antrieben der Seele Aufmerksamkeit geschenkt. Insbesondere sollten dabei die göttlichen Bewegungen und ihre entscheidende Wichtigkeit betont werden.

Das Bild des Menschen, das Ignatius von Loyola hatte, stellt ihn als ein plurales Wesen dar. Diese Pluralität drückt sich in verschiedenen Dimensionen seiner Existenz aus. Diese kann man auf moderne Weise mittels „Existenzialien“ beschreiben. Und so ist der Mensch ein leiblich-materielles Lebewesen, ein geistig-personales Kulturwesen, ein religiöses, gottesbezogenes Wesen, ein Wesen, das in einer ontischen und geistig-personalen Kommunikationsmöglichkeit mit Gott steht. Alle diese Seinsmomente sind voneinander abhängig und können nicht verselbstständigt werden. Denn der Mensch zuerst und zuletzt, ursprünglich und zielhaft einer ist. Die Vielfalt seiner Seinsweisen ist geordnet, sie besitzt eine Struktur, mit höheren und niedrigeren Dimensionen, zwischen denen Konflikte bestehen. Jede dieser existenziellen Dimensionen besitzt eine eigene Strukturgesetzlichkeit.⁴⁴⁵ Alle diese Bereiche der menschlichen Existenz sind in den geistlichen Übungen enthalten. Die Spiritualität als Leben im Glauben, so wie es Ignatius verstanden und gelebt hat, ereignet sich auf allen Ebenen des Menschen: Vom Leib angefangen über die Psyche bis zur geistig-personalen Ebene. Die Spiritualität ereignet sich im Menschen, der so und so geworden ist,

⁴⁴³ RAHNER, Die Einübung, 380.

⁴⁴⁴ RAHNER, Die Einübung, 378.

⁴⁴⁵ Vgl. RAHNER, Würde und Freiheit, 188f.

der eine persönliche heil- und unheilvolle Geschichte hat. Die zwischenmenschlichen Beziehungen, so wie man sie von klein auf erlebt hat, üben auf die Beziehung zu Gott auf besondere Weise Einfluss aus. Doch der Mensch nach Ignatius hat die Möglichkeit sich von seiner sündhaften Geschichte zu distanzieren. Ja er kann sich sogar von sich selbst distanzieren und Verantwortung für sein Leben übernehmen. In seiner Macht liegt es sein Leben neu auf sein Ziel, zu dem er geschaffen wurde, auszurichten. Dies geschieht mittels der Ordnung der Affektivität. Psychoanalytisch ausgedrückt: Es wird die Libidoenergie von den alten Objekten entzogen und ein neues Objekt der Liebe – Gott investiert. Nach der „Entfernung der ungeordneten Anhänglichkeiten“, nachdem eine umfassende Bekehrung in Gang gesetzt wird, im Sinne von Ausrichtung des Lebens auf sein Ziel und die Einübung der geistlichen Haltung der „Indifferenz“, ist der Mensch bereit „den göttlichen Willen zu suchen und zu finden“. Dies geschieht in der „Unterscheidung der Geister“ – einer Analyse der inneren Antriebe, die in der Seele verursacht werden. „Tröstung“ und „Trostlosigkeit“ nennt Ignatius diese Grunderfahrungen. An der Erkenntnis, von „welchem Geist“ die Regungen der Seele stammen ist die individuelle ethische Entscheidung geknüpft. Den guten Antrieben ist zu folgen und die schlechten abzulehnen. Eine hervorragende Rolle spielt „die Tröstung ohne hervorgehende Ursache“ – ein seelischer Antrieb, der unmittelbar von Gott verursacht wird. An den Antrieben der Seele ist der Wille Gottes vom einzelnen Menschen abzulesen. Diesem ist es unbedingt zu folgen, denn das Heil der Seele ist davon abhängig. Das, was im Hinblick auf das Thema der Arbeit am wichtigsten erscheint ist die Erkenntnis, dass Gott es ist, der den Menschen bewegt („Dios es el que mueve“). Und diese Bewegung geschieht auf allen Ebenen der menschlichen Existenz, in allen Schichten seiner Persönlichkeit.

Die Stimme Gottes ist aus dem „Durcheinander die Seele bewegenden Stimmen, Geister, Antriebe“ herauszuhören. Jetzt geht es darum, darauf zu antworten. Und diese Antwort darf nicht anderes als Liebe heißen. Eine wahre Spiritualität betrifft den ganzen Menschen, mit allen existenziellen Dimensionen. Sie darf nicht auf die Leiblichkeit vergessen um sich nur dem Geistigen zu widmen, oder nur in die Sphäre der Meditation, des Gebetes flüchten und vom konkreten, alltäglichen Leben abheben. Es ist nicht genug, wenn sie sich nur „Kopf“, in der intellektuellen, rationalen Überlegung ausschöpft und auf „das Herz“, die Gefühle und Emotionen vergisst. Es wäre eine „Verkürzung“, wenn sie sich nur darauf, wie es sein sollte richten würde, ohne die Geschichte, ohne das konkrete Gewordensein mit seinen Beschränkungen und Konditionierungen zu reflektieren. Sie darf nicht auf der Oberfläche bleiben, sondern muss in die Tiefe gehen, bis zum Unbewussten, bis zu den Affekten und Trieben. Das Hören auf die Stimme Gottes in den Antrieben der Seele berechtigt den Menschen allerdings nicht dazu seine Verantwortung abzugeben, sondern im Gegenteil – sie zu übernehmen. Letztendlich würde etwas schief laufen, wenn die Spiritualität sich auf eine Frömmigkeit reduzieren würde und keine Konsequenzen in der tätigen Nächstenliebe hätte. Denn dann würde das Ziel des Lebens grundsätzlich verfehlt. Das worum es geht ist: „Innere

Erkenntnis des Herrn [...], der für mich Mensch geworden ist, damit ich mehr ihn liebe und ihm nachfolge.“⁴⁴⁶

Diese Art von Spiritualität ist das Angebot von Geistlichen Übungen von Ignatius von Loyola. Natürlich bediente er sich einer Sprache, die die Dinge anders ausdrückt, als wir es heute tun. Auch er war ein Kind seiner Zeit. Doch die Tiefe seiner Einsicht, die Adäquatheit seiner Beschreibungen, die Klarheit der Gedankenführung und die unglaubliche Intuition sind auch für uns heute beeindruckend und einleuchtend. Und das nicht nur, weil es sich schön liest, als eine Art christlicher Erbauungsliteratur, sondern vielmehr deswegen, weil es eine Brisanz besitzt, die für die gegenwärtige Theologie und auch Psychologie anregend ist. Und auch für die gelebte Spiritualität. Viele Errungenschaften dieser Wissenschaften, zu denen man nach Jahren Forschungsarbeit, mit einer ganz anderen Methodik gekommen ist schien Ignatius zu kennen. Deswegen ist es uns heute eine große Freude und eine spannende Aufgabe, diese „verborgenen Schätze“, die wir in der eigenen Tradition haben (wieder) zu entdecken.

⁴⁴⁶ GÜ 104.

3. Zum Trieb und Antrieb

Was bewegt den Menschen? Wir haben gesehen, dass die Antwort auf unsere Titelfrage unterschiedlich ausfällt, je nach dem, ob sie aus der Sicht der Psychoanalyse oder der christlichen Spiritualität gegeben wird. Abhängig davon, von welcher Warte aus man die gegebene Sache betrachtet, erscheinen uns ihre anderen Seiten. Wenn ich ein Ding von vorne anschau, sehe ich nicht, wie es hinten aussieht. Je nach dem, welche „hermeneutische Brille“ ich aufgesetzt habe, sehe ich eine unterschiedliche „Färbung“ des betrachteten Gegenstands – ich deute ihn anders. Freilich angenommen, dass es sich um die gleiche Sache handelt. In unserem Fall ist es der Mensch. Sowohl die christliche Anthropologie, wie auch die Psychoanalyse betrachten ihn unter einem jeweils anderem, fachspezifischen Aspekt. Klarerweise sind die Ergebnisse der beiden Betrachtungsweisen anders, denn anders sind auch ihre Voraussetzungen, Methoden und Ziele. So ist es zum Beispiel mit dem „Thema“ der Beziehung Mensch – Gott. Die Psychoanalyse scheint auf den ersten Blick darauf verzichten zu können, wovon die Spiritualität gerade lebt. Auch wenn die Psychoanalyse atheistisch sein möchte, kann sie es nicht beweisen, dass Gott nicht existiert. Oder aber dessen Gegenteil. Es ist nicht ihr Terrain, nicht ihre Kompetenz. Doch sie kann es nicht übersehen, dass solche Beziehung für einen gläubigen Menschen etwas bedeutet, dass sie für die Psyche Folgen hat. Das aber kann sie sehr wohl mit ihrem Instrumentarium beschreiben und deuten. Es ist ein Aspekt, eine Sichtweise, die, wenn sie nicht als absolut gesetzt wird, seine eigene Berechtigung hat. Das will aber nicht leugnen, dass es noch andere Seiten des gleichen Phänomens geben kann, die von der Warte der Psychoanalyse nicht gesehen werden. Um diese Aspekte zu analysieren braucht es anderer Disziplinen.

Das Interesse, das von dieser Arbeit verfolgt wird, richtet sich auf die Bewegungen, die der Mensch in seinem Inneren empfindet. Sowohl die Psychoanalyse wie auch die Spiritualität betrachten ihn, als ein dynamisches Wesen, das auf eine umfassende Weise motiviert ist. Die Deutung dessen, was es mit diesen Bewegungen auf sich hat hängt von der jeweiligen Disziplin ab. Doch es gibt reichlich Punkte, wo es zu gegenseitigen Berührungen kommt. Im Folgenden wollen wir noch einmal Trieb und Antrieb als Schlüsselbegriffe vergleichend analysieren, die die freudsche Psychoanalyse und die ignatianische Spiritualität zur Beschreibung der inneren Dynamik benützen. Das sollte einerseits geschehen um herauszufinden, ob es sich im Grunde genommen um das gleiche Phänomen handelt, dessen verschiedene Aspekte unterschiedlich gedeutet werden. Andererseits möchte die Frage nach der Herkunft der (An-) Triebe der Seele vertieft werden. Sekundär soll gezeigt werden, dass der Blick über den Tellerrand der eigenen Disziplin lohnend und bereichernd sein kann.

3.1. Charakteristik von Trieb und Antrieb

Der psychoanalytische Triebbegriff und das, was in der Spiritualität Antrieb genannt wird, lässt eine Nähe der beiden bezeichneten Sachen vermuten. Und tatsächlich haben sie viel gemeinsam. Von der Definitionen der beiden Begriffe ausgehend, über ihre Merkmale, bis zu ihrer Wirkungsweisen sollen jetzt die beiden seelischen Phänomene verglichen werden. Dabei darf nicht vergessen werden, dass das, was von Freud als Seelischer Apparat bezeichnet wurde, sich von der Seele im christlichen Sinne, so wie sie Ignatius verstanden hat unterscheidet. Doch auch hier gibt es Momente, wo sie „ineinander greifen“.

Nach der freudschen Lehre wird der Trieb als das Drängende in der Seele definiert. Er ist eine kontinuierlich fließende Energie, die in eine Richtung drängt. Im Unterschied zum äußeren Reiz wirkt der Trieb von der Innenwelt her. Er ist die Arbeitsanforderung, die der Seele vom Körperlichen gegeben wurde. Den Trieb kann man nicht direkt empfinden, wohl aber seine Repräsentanzen. Diese sind als Bedürfnisse wahrnehmbar und erlebbar.⁴⁴⁷ Das, was wir spirituelle Antriebe nennen wird von Ignatius als geistliche Regungen in der Seele⁴⁴⁸, als vielerlei Bewegungen und Gedanken, die dem Menschen die verschiedenen Geister bringen⁴⁴⁹, bezeichnet. Obwohl es in den geistlichen Übungen keine direkte Definition von den Antrieben gibt, haben sie auf den ersten Blick ähnliche Eigenschaft wie die Triebe: Sie haben an sich auch etwas Drängendes oder Bewegendes. In diesem Sinne gehen sie auch immer in eine Richtung. Sie sind immer in Bewegungen zu etwas. Auch sie finden in der Seele statt und sind keine Reaktionen auf äußere Reize. Der von innen ausgehende Impuls muss ähnlich wie die „triebhafter“ Arbeitsanforderung von der Seele bewältigt werden. Sowohl Triebe wie Antriebe kann man als seelische Kräfte, oder Energien sehen, von denen man nicht flüchten kann. Sie werden auf eine nicht zu erstrebende, unpersönliche Weise verursacht,⁴⁵⁰ sie sind da und wirken. Von Anfang an lassen sich auch Unterschiede ausmachen: Während die Triebe mit dem Körperlichen im engen Zusammenhang stehen, werden die Antriebe von vorn herein als seelische Phänomene betrachtet, sie werden von den Geistern gebracht. Es scheint, als ob sie als rein geistige Phänomene mit dem Körperlichen nichts zu tun hätten. Doch Ignatius kennt auch die sinnlichen Regungen⁴⁵¹ (*mociones sensuales*) die der Mensch erfährt. Es ergibt sich also, dass bei Freud *alle* Triebe irgendwie mit dem Körper verknüpft sind, während bei Ignatius als Antriebe eine breitere Gruppe der Regungen bezeichnet wird, sie sind primär geistiger Art, wie die „Gedanken“ und die „rationalen Regungen“. Allerdings haben mindestens einige von ihnen auch körperliche Elemente, gehören doch die Sinne zu den Organen des Körpers. Bei Freud ist es klar, dass die

⁴⁴⁷ Vgl. FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 103, Triebe und Triebschicksale, GW X 214, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), GW V, 67f.

⁴⁴⁸ Vgl. GÜ 6.

⁴⁴⁹ Vgl. GÜ 17.

⁴⁵⁰ Vgl. GÜ 313: „die verschiedenen Regungen, die in der Seele verursacht werden.“ Im spanischen Autograph: „Las varias mociones, que en la anima se causan“ Der Ausdruck „se causan“ – „sich verursachen“ drückt sehr stark das Passive dieses Geschehens aus.

⁴⁵¹ Vgl. GÜ 182.

Triebe an der Grenze zwischen Körper und Seele entstehen. Wo genau, war ihm nicht ganz klar, das sollte noch die Wissenschaft zeigen. Freud vermutete, dass es sich um physiko-chemische Prozesse handelt.⁴⁵² So müsste man auch fragen, wie und wo genau die Antriebe der Seele verursacht werden. Zu dieser Frage werden wir gleich zurückkommen. Vorerst ist festzuhalten, dass es dem Trieb und Antrieb gemeinsam ist, dass sie in der Seele als Energien aktiv sind.

3.1.1. Triebe und Triebrepräsenzen – Geister und Antriebe der Seele

Freud unterscheidet zwischen dem Trieb, der nicht direkt wahrgenommen werden kann und seiner Repräsenzen, die der Empfindung zugänglich sind. Sie sind in Form von Vorstellungen und Affekte psychische Vertreter des Triebes.⁴⁵³ Auf der Erlebnisebene sind Bedürfnisse oder Wünsche ihre Äußerungen, wie z. B. beim Hunger oder Durst⁴⁵⁴. Der Trieb selber ist ein Postulat, ein gedankliches Konstrukt, das zur Erklärung psychischer Vorgänge genützt wird, das aus seinen Äußerungen erschlossen wurde. Ihn selber kann man nicht direkt empfinden, wohl aber seine Repräsenzen, also die mit psychischer Energie besetzten Vorstellungen und Gefühle die diese Vorstellungen begleiten, also Bedürfnisse oder Wünsche.⁴⁵⁵ Das könnte man mit einem typischen für Freud „Stockwerkdenken“ veranschaulichen: Die tiefste Ebene ist der Körper, die oberste das Erlebnis, dazwischen liegt die (angenommene) Triebebene. Ein anderes Bild dafür wäre vielleicht ein See: Aus dem Grund - Körper steigen Luftblasen – Triebe auf und verursachen Wellen – Vorstellungen und Affekte an der Wasseroberfläche – Erlebnisebene. Auf dem Weg vom Boden bis zur Oberfläche kann mit den Blasen viel passieren, sie können sich verbinden oder teilen, wenn sie auf Hindernisse treffen. Schließlich kommen sie mit ungleicher Intensität hinauf und verursachen größere oder kleinere Wellen – Bedürfnisse, die wie der Hunger unterschiedlich stark sein können. Wenn man die ignatianischen Antriebe dazu vergleicht, könnte man auch gewisse Ebenen unterscheiden. Da wären parallel zu Freud eine Erlebnisebene und eine Ebene, auf der die Antriebe verursacht werden. Ignatius verortet die Antriebe allgemein in der Seele, doch im freudschen Sinne genommen müssten sie eigentlich als Repräsenzen bezeichnet werden. Als das, was vom Menschen erlebbar ist. Die seelischen Antriebe sind verschiedene Gedanken und Bewegungen, die der Seele die verschiedenen Geister bringen.⁴⁵⁶ Die Ebene der Wahrnehmung und Erlebnisses machen die „Gedanken und Bewegungen“ aus, die als Repräsenzen der in der Tiefe der Seele wirkenden „Geister“ verstanden werden können.

Freud unterscheidet zwei Typen der Triebrepräsenz: „eine Vorstellung oder Vorstellungsgruppe, welche vom Trieb her mit einem bestimmten Betrag von psychischer

⁴⁵² Vgl. FREUD, Triebe und Triebchicksale, GW X, 215f.

⁴⁵³ Vgl. ebd. 214.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd. 211f.

⁴⁵⁵ FREUD, Die Verdrängung, GW X, 254f.

⁴⁵⁶ Vgl. GÜ 17.

Energie (Libido, Interesse) besetzt ist“⁴⁵⁷ und ein anderes Element für das „sich der Name Affektbetrag eingebürgert [hat]; es entspricht dem Triebe, insofern er sich von der Vorstellung abgelöst hat und einen seiner Quantität gemäßen Ausdruck in Vorgängen findet, welche als Affekte der Empfindung bemerkbar werden.“⁴⁵⁸ Der Affekt ist ein Gefühl, das eine Vorstellung begleitet. Die Antriebe der Seele bestehen aus „Gedanken“ (pensamientos) und Regungen/Bewegungen (mociones). Die letzteren sind dem ähnlich, was Freud als Affekte bezeichnet, abgesehen jetzt von ihrer spirituellen Deutung. Denn auch die „mociones“ können als Gemütsbewegungen, innere Veränderungen, Erregung, mit lust-, oder unlustvoller Gefühlstönung charakterisiert werden. Auch sie sind Bewegungen zu etwas, suchen nach einer Abfuhr in die Motorik.⁴⁵⁹ Konkret ist es anhand von Tröstung und Trostlosigkeit zu sehen. Die Tröstung ist die Zeit einer Regung des Ichs, in der ein Subjekt von einer inneren, seelischen Bewegung betroffen wird, die seine alltägliche Lebenslage verändert und Gefühle der Liebe zu Gott in ihr entwickelt. Diese Liebe drängt auf eine Tätigkeit, die in Lob, Ehrfurcht und Dienst besteht.⁴⁶⁰ Dieses Gefühl der Liebe ist lustvoll, indem man dabei Ruhe, Friede, innere Freudigkeit empfindet⁴⁶¹. Auch die Trostlosigkeit ist eine innere Veränderung, eine Gefühlsregung, eine innere Bewegung, allerdings mit einem entgegengesetzten „Vorzeichen“. Ignatius bezeichnet den dabei erfahrbaren Gefühlszustand als Dunkelheit, Verwirrung, Unruhe, Trägheit, Lauigkeit, Traurigkeit. Die „Richtung“ der Trostlosigkeit ist zum Unglauben hin, zu den niederen und irdischen Dingen.⁴⁶² Der Affektgehalt dieser beiden fundamentalen Antriebe ist immens.

Die Antriebe der Seele bestehen aus Gedanken und inneren Regungen. Auf den ersten Blick scheint es, dass es sich da um zwei getrennte Bereiche der Psyche handelt. Die Gedanken wären auf das Denkende, Überlegende, Kognitive, Rationale, das Bewusste bezogen, wobei die Regungen zu der Sphäre des Gefühles, der Emotionalität, des nicht Beeinflussbaren gehörten. Wenn man aber diese Gedanken, bzw. Regungen näher betrachtet, sieht man, dass eine solche Trennung nicht scharf gezogen werden kann. Die Gedanken sind nicht nur intellektueller Art und auch die Regungen sind kein reines Gefühl, denn Ignatius unterscheidet neben den „sinnlichen“ auch „rationale“ Regungen.

Der Terminus Gedanke hat bei Ignatius ein breiteres Bedeutungsfeld als das strikt Rationale, das in Ausarbeitung von Ideen besteht. Hierher gehören auch Vorstellungen,

⁴⁵⁷ FREUD, Die Verdrängung, GW X, 254f.

⁴⁵⁸ Ebd. 255.

⁴⁵⁹ Vgl. FREUD, XXV Vorlesung : Die Angst (1917), GW XI, 410.

⁴⁶⁰ Vgl. GARCIA DE CASTRO VALDÉS, José, El Dios emergente: sobre la “consolación sin causa” (EE 330), Santander 2001, 118f.

⁴⁶¹ Vgl. GÜ 316.

⁴⁶² Vgl. GÜ 317.

Phantasien, die Inhalte die aus der Erinnerung geholt werden.⁴⁶³ Es geht vor allem um ein Denken in der Bedeutung von „denken an etwas“, sich etwas „vor den Augen halten“, also eher eine gefühlsbetonte Phantasie, als um eine Überlegung. Die ganzen „Geistlichen Übungen“ sind von „Gedanken“ dieser Art durchtränkt, indem sehr häufig empfohlen wird, auf eine Betrachtung die fünf Sinne zu ziehen und „mit den fünf Sinnen der Vorstellungskraft [...] durch die [...] Betrachtung zu gehen.“⁴⁶⁴ Vor allem aber spielt das „sehen“, im Sinne von sich vorstellen eine besondere Rolle. Die Einleitung zum Gebet mit Einbeziehung der Vorstellung wird mit einer präzisen Verlaufsweise versehen und besteht in der visuellen Kontemplation der Orte und der Personen⁴⁶⁵:

„Bei der sichtbaren Betrachtung oder Besinnung, etwa wenn man Christus, unseren Herrn betrachtet, der sichtbar ist, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sicht der Vorstellungskraft den körperlichen Raum zu sehen, wo sich die Sache befindet, die ich betrachten will. Bei der Unsichtbaren, wie hier bei den Sünden wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sicht der Vorstellungskraft zu sehen und zu erwägen[...].“⁴⁶⁶

Obwohl „der Gedanke“ viel Vorstellungskraft in sich birgt, wird ihm sein rationales Moment nicht abgesprochen. Er ist nur eben mehr als das Überlegen. Zwischen diesen beiden Aspekten der Gedanken – der repräsentierenden Vorstellung und der Reflexion besteht für Ignatius eine direkte Verbindung. „Und indem ich so ihn derartig sehe und so am Kreuz hängend, über das nachdenken, was sich anbietet.“⁴⁶⁷ Eine Vorstellung bleibt nicht „trocken“, sondern löst Gefühle aus. Es ist eine innere Bewegung, die durch reflektierende Gedanken begleitet wird und das wiederum gibt Kraft zu einer Entscheidung.⁴⁶⁸ Sie ist vielmehr als Erwägen von Vernunftargumenten und rationales Kalkül. Sie ist ein Prozess, das bis in die Tiefe der Persönlichkeit geht. Die Gedanken, also ein Komplex von gefühlsvoller Phantasie und Rationalität, werden zu Antrieben der Seele. Das, wie sie bewegen, wird so zu sagen von zwei Seiten beeinflusst. Von „Oben“ durch den Üben, der alle seine Kräfte einsetzt. Durch die Vorstellungen und Phantasien wird ein Zugang zur Tiefe eröffnet, wo der wirkliche Wandel geschehen soll. Das kontemplative Gebet ist so gesehen eine Art vom Anstoß zur inneren Bewegung – Veränderung der tiefen Schichten der Persönlichkeit, wo die Energie

⁴⁶³ Vgl. GARCIA DE CASTRO VALDÉS, José, Moción, in: GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (Hrsg.), Diccionario de espiritualidad Ignaciana², Bilbao, Sanander, 2007, 1265. Wird im weiteren Verlauf als Diccionario abgekürzt.

In der Autobiographie von Ignatius wird der Zusammenhang zwischen Gedanken und Phantasien mehrmals belegt, so z. B. Bericht des Pilgers 7: „Dieses Nacheinander so grundverschiedener Gedankengänge dauerte bei ihm lange Zeit an, und jeweils war er ganz in eben den Gedanken verloren, der ihm gerade kam, waren es nun die weltlichen Großtaten, die er zu vollbringen wünschte, oder jene anderen Taten für Gott, die sich seiner Phantasie aufdrängten, bis er, müde geworden, wieder davon abließ und sich anderem zuwandte.“

⁴⁶⁴ Vgl. GÜ 121

⁴⁶⁵ Vgl. RUPNIK, Marko Ivan, SJ, Pensamientos, in: Diccionario, 1443f.

⁴⁶⁶ GÜ 47.

⁴⁶⁷ GÜ 53.

⁴⁶⁸ Vgl. RUPNIK, Marko Ivan, Pensamientos, in: Diccionario, 1444.

von den alten Objekten der Liebe abgezogen wird und auf ein neues Objekt – auf Gott gerichtet wird. Die zweite Beeinflussung geht den umgekehrten Weg. Von der Tiefe nach außen. Denn die Gedanken, die in mir sind, werden von den verschiedenen Geistern verursacht, sie kommen „von außen“ in die Seele, werden von dort hergebracht⁴⁶⁹. Wie das genau geschieht ist unklar, aber dass sie dort sind und von dort, aus der Tiefe der Seele auf ein Ziel drängen und im Erleben als Gedanken und Regungen spürbar sind, steht fest. Die seelischen Antriebe, obwohl sie mehr, als nur das sind, beinhalten die gleichen Elemente, wie die freudschen Triebrepräsentanzen – Vorstellungen und Affekte. Diese machen sich als Gemütsbewegungen bemerkbar, als Vertreter, Repräsentanzen der „verschiedenen Geister“, die die Bewegung in der Seele verursachen.

Die Gedanken und Gefühle bei Ignatius bilden ähnlich wie die Vorstellungen und Affekte bei Freud eine Einheit. Es besteht zwischen ihnen eine Interaktion, die in einer reziproken Beziehung besteht. Der Gedanke wird gerade durch das Gefühl, das von ihm ausgelöst wird, erkannt und umgekehrt. In gewissen Gemütszuständen, wenn bestimmte Affekte, oder Gefühle überwiegen, können nur solche und nicht andere Gedanken entstehen⁴⁷⁰. Es ist eine reale Wechselwirkung: „... Denn wie die Tröstung der Trostlosigkeit entgegengesetzt ist, so sind auf die gleiche Weise die Gedanken, die von der Tröstung ausgehen, den Gedanken entgegengesetzt, die von der Trostlosigkeit ausgehen.“⁴⁷¹. Die Idee der Einheit von Gedanken und Gefühlen in der Spiritualität, wurde von Ignatius aufgrund seiner Erfahrungen, die er im Laufe seiner Bekehrung gemacht hat, entwickelt. „Der Bericht des Pilgers“ schildert:

„[...] da erfüllte ihn nicht bloß Trost, solange er sich in solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh, auch nachdem er von ihnen abgelassen hatte [...] Aus seiner Erfahrung ergab sich ihm, daß er nach den einen Gedanken trübsinnig und nach den andern froh gestimmt blieb; und allmählich kam er dazu, darin die Verschiedenheit der Geister zu erkennen, die dabei tätig waren, nämlich einmal der Geist des Teufels und das andere Mal der Geist Gottes.“⁴⁷²

Das heißt nicht automatisch, dass „der gute Geist“ nur positive Gedanken und angenehme Gefühle verursacht und der böse dessen Gegenteil. Denn die Qualität der Antriebe hängt bei Ignatius von der fundamentalen Orientierung auf dem Weg der Nachfolge Christi. Der „gute Geist“ und auch der böse, werden also, je nach dem, wie man ausgerichtet ist, Gedanken, Vorstellungen, Affekte und Gefühle mit verschiedenen Vorzeichen verursachen. Und so, wenn die Person „von einer Todsünde zur anderen vorgeht“ verursacht der gute Geist rationale „mociones“ stechend und beißend das Gewissen um die Umkehr zu bewirken. Wenn die Person „im Dienst Gottes vom Guten zum Besseren aufsteigend“⁴⁷³ vorgeht, verursacht der gute Geist Regungen vom affektiven Typus, Mut, Inspiration, Tränen, Ruhe, damit sich das Gute vermehrt. Der böse Geist wirkt in die entgegengesetzte Richtung. Er provoziert

⁴⁶⁹ Vgl. GÜ 32, 313.

⁴⁷⁰ Vgl. RUPNIK, Marko Ivan, Pensamientos, in: Diccionario 1444f.

⁴⁷¹ GÜ 317.

⁴⁷² IGNATIUS VON LOYOLA, Bericht des Pilgers, 8, Hrsg., übers. u. eingel. von SIEVERNICH, Michael, Wiesbaden, 2006.

⁴⁷³ GÜ 314.

sinnliche Regungen in den Personen, die von einer Todsünde zur anderen vorgehen, Scheinvergnügen, Lust, indem er sich ihnen Genüsse und sinnliche Lust vorstellen lässt, um sie umso mehr in ihren Abhängigkeiten und Sünden zu erhalten und diese zu vermehren. Während er bei denen, die vom Guten zum Besseren gehen, rationale Regungen mit falschen Begründungen verursacht, die die Traurigkeit in der Person verursacht, damit sie an ihrem Fortschreiten zum Guten gehindert wird.⁴⁷⁴ Wir sehen also, dass die folgende Identifizierung falsch ist: Sinnliche Regungen ist gleich böse, weil alles was sinnlich und mit Leidenschaft verbunden war nur vom Teufel kommen kann und alles, was man sich auf rationale Weise ausgedacht hat ist gleich gut, nur weil man dazu auf vernünftige Weise gekommen ist. Die Qualität der *Mociones* an sich sagt noch nichts aus über ihre moralische Wertung. Da bedarf es einer „größeren Unterscheidung“.

Es ist eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Ignatius und Freud, dass sie ihre erklärenden und deutenden Systeme anhand von praktischen Erfahrungen entworfen haben. Der lebendige Mensch mit allen Facetten steht im Zentrum ihres Interesses und nicht fertige psychologisch-spirituelle Systeme. Die Theoriebildung macht einen Sinn, wenn sie von der erfahrenen eigenen Realität ausgeht und in diese Realität wieder hinführt. Wenn sie richtig verstanden, und vor allem im realen Leben angewendet wird, führt sie zum Heil der Seele. Das ist das Ziel der „Geistlichen Übungen“. So verstanden ist die ignatianische Spiritualität eine integrierende Lebensweise. Sie beschränkt sich nicht auf Glaubenssätze, oder Erfüllung von moralischen Normen, sondern beansprucht den ganzen Menschen. Gedanken und Gefühle, Konzepte und Vorstellungen gehören zusammen.

3.1.2. Quelle, Objekt und Ziel

In seiner Charakterisierung der Triebe unterscheidet Freud Quelle, Objekt und Ziel: „Die Quelle ist ein Erregungszustand im Körperlichen, das Ziel die Aufhebung dieser Erregung, auf dem Wege von der Quelle zum Ziel wird der Trieb psychisch wirksam.“⁴⁷⁵ Mit Hilfe der gleichen Kategorien ließen sich auch die ignatianischen Antriebe der Seele bestimmen. Denn auch da gibt es Quelle, Objekt und Ziel. An diesen Merkmalen werden die Unterschiede zwischen Trieb und Antrieb am deutlichsten sichtbar. Lasst uns jetzt versuchen die Merkmale des Triebes und die Regungen der Seele miteinander zu vergleichen.

Die Quelle des Triebes ist nach Freud ein somatischer Vorgang, in dem aus dem Körper ein Reiz ausgeht, der im Seelenleben durch den Trieb repräsentiert ist. Das ist das schlechtweg Entscheidende für den Trieb. Wie genau der Übergang vom Körper in die Seele geschieht ist offen: Es seien chemische Stoffe, oder Energien der mechanischen Prozesse im Körper.⁴⁷⁶ Diese chemischen Stoffe, die Freud vermutet hat wurden später tatsächlich entdeckt und Hormone genannt. Das scheint aber eine sekundäre Bedeutung zu haben. Ob alle Triebe als Auswirkungen der Hormone in der Psyche zu fassen sind, oder nur einige, bleibt

⁴⁷⁴ Vgl. GARCIA DE CASTRO VALDÉS, José, *Moción*, in: *Diccionario*, 1267f.

⁴⁷⁵ FREUD, XXXII. Vorlesung: Angst und Triebleben, GW XV, 103.

⁴⁷⁶ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 215f.

offen. Die Triebtheorie hat sich im Laufe der Forschung entwickelt, die Vermutungen über chemische Stoffe wurden in einer früheren Zeit angestellt, in der sich das Hauptinteresse Freuds um Selbsterhaltungstrieb bzw. Sexualtrieb drehte. In seiner späteren Lehre, wo alle Triebe in Lebens- und Todestribe zusammengefasst wurden, scheint es nicht eine so große Bedeutung zu haben, ob ihre Quelle chemischer, oder mechanischer Natur ist. Es ist schwierig, sich Hormone vorzustellen, die zum Tode führen. Doch an der Verortung des Triebes an der Grenze zwischen Körper und Seele hielt Freud bis zum Ende fest. Vielleicht verhält es sich damit ähnlich, wie mit der Beziehung der geistlichen Akte des Menschen zu den neuronalen Prozessen, die im Gehirn vorgehen. Die Person ist in seinen geistigen Akten viel mehr, als diese neuronalen Prozesse und doch kann man ihre Existenz als Substrat für diese Akte nicht leugnen. So auch die Quelle der Triebe im Körper. Irgendwie entstehen sie dort und sind psychisch wirksam. Diese Wirkung im seelischen Apparat wurde von Freud als „Spiel der Triebe“ erfasst, hauptsächlich ihm galt auch sein Augenmerk.

„Das Ziel eines Triebes ist allemal die Befriedigung, die nur durch Aufhebung des Reizzustandes an der Triebquelle erreicht werden kann.“⁴⁷⁷ Sie ist immer mit der Lustempfindung verbunden.⁴⁷⁸ Nach Freud sind es die Triebe, die den Menschen zum Handeln veranlassen. Durch die Handlungen wird die Außenwelt so verändert, dass eine Befriedigung der inneren Reizquelle eintritt.⁴⁷⁹ Das Ziel des Triebes liegt also einerseits in der Handlung, die eine Veränderung vom äußeren Objekt bewirkt („das äußere Ziel“), und andererseits in einer Körperveränderung im Sinne von Befriedigung, die empfunden wird. Dieses „innere Ziel“ ist auch das Endziel des Triebes.⁴⁸⁰ Der Weg von der Quelle zum Ziel, also der psychische Vorgang verläuft an verschiedenen Wegen. Unterwegs kann es mit den Trieben sehr viel geschehen. Hemmungen, Vertauschungen, Ablenkungen und partielle Befriedigung sind einige Beispiele dafür.⁴⁸¹ Diese Vorgänge werden als Triebschicksale bezeichnet und es wird im nächsten Punkt noch mehr dazu zu sagen sein.

Der Trieb erreicht sein Ziel an einem Objekt. Das ist dasjenige, was dem Trieb die Befriedigung ermöglicht, ein Mittel dafür. Das Objekt ist mit dem Trieb nicht ursprünglich verbunden und kann beliebig oft gewechselt werden, je nach dem ob es zum Erreichen der Befriedigung geeigneter ist.⁴⁸² Die Beziehung des Triebes zum Objekt besteht nicht von Anfang an, sondern entwickelt sich im Laufe des Lebens. Normalerweise ist sie sehr flexibel und kann sich ändern – die Objekte können gegen andere vertauscht werden, wenn sie zur Befriedigung geeigneter sind. Diesen Vorgang nennt Freud Verschiebung. Wenn der Trieb in frühen Stadien seiner Entwicklung besonders eng an ein Objekt gebunden wird spricht man

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd. 214, FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V, 34.

⁴⁷⁹ Vgl. FREUD, Triebe und Triebschicksale, GW X 213

⁴⁸⁰ Vgl. FREUD, XXXII Vorlesung: Angst und Tribleben, GW XV, 103.

⁴⁸¹ Vgl. FREUD, Triebe und Triebschicksale, GW X, 215.

⁴⁸² Vgl. FREUD, Triebe und Triebschicksale, GW X, 215.

von der Fixierung. Ihre Folge ist Unbeweglichkeit des Triebes. Es kann auch sein, dass mehrere Triebe an einem Objekt zur Befriedigung gelangen – Triebverschränkung.⁴⁸³

Nach Ignatius muss man im spirituellen Leben mit inneren Energien, oder Kräften rechnen, die in der Seele aktiv sind. Sie sind nicht neutral, sondern die auf ein Ziel hingerichtet. Auch sie haben, ähnlich wie die Triebe, einen drängenden Charakter, der auf eine Veränderung aus ist. Als „Gedanken“ und innere Bewegungen (*mociones*) können sie wahrgenommen, im Hinblick auf ihre Herkunft und Qualität unterschieden und beurteilt werden. Man kann den inneren Antrieben folgen, oder ihnen widerstehen, danach handeln, oder das diametrale Gegenteil tun. In den „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ werden die gleichen Elemente, die Freud als Merkmale des Triebes festgelegt hat, zu Kriterien der Findung des Gottes Willen gemacht. Für Ignatius war klar, dass Gott die Seele bewegt. Doch nicht nur Er allein, denn man erfährt eine Pluralität an Bewegungen. Um die göttlichen Bewegungen zu identifizieren, um seine Stimme aus dem Durcheinander der verschiedenen Stimmen herauszuhören bedarf es im Prozess der inneren Unterscheidung bestimmter Kriterien. Das Kennzeichen des guten Engels ist es, dass „der Anfang, die Mitte und das Ende alles gut ist, zu allem Guten hingeneigt.“⁴⁸⁴ Diese Punkte sollen analysiert und beurteilt werden um darüber im Klaren zu sein, welche inneren Bewegungen von Gott stammen und zu Gott führen und welche für die Seele schlecht und destruktiv sind. Es ist also nichts anderes, als Herauszufinden ihrer Quelle, Objekte und Ziele.

Im Text der Exerzitien wird die Weise, wie die Antriebe entstehen mit verschiedenen Verbi ausgedrückt. Sie werden entweder auf eine unpersönliche und nicht erstrebte Weise ausgelöst: „kommen in der Seele“⁴⁸⁵, „verursachen sich“⁴⁸⁶, „sind“⁴⁸⁷ oder aber aktiv durch einen Verursacher bewirkt – da finden wir die Wörter: „bringen“⁴⁸⁸, „von außen kommen“⁴⁸⁹, „geben“⁴⁹⁰, der Übende „wird bewegt“⁴⁹¹. Das Gemeinsame dieser Bewegungen, seien es „Gedanken“ oder „Regungen“ der Seele, ist es, dass der Mensch ihr passiver Empfänger ist. Dass sie in der Seele vor sich gehen ist für Ignatius normal und selbstverständlich. Der Mensch kann nur bedingt und entfernt etwas dafür beitragen und zwar in dem Sinne, dass er die vorgegebene „Weise und Ordnung“ der Exerzitien einhält, oder Gott darum bittet, dass er die Antriebe verspürt, doch direkt kann er sie nicht provozieren. Sie kommen von außen, werden in die Seele gebracht, sind da und wirken in die eine oder andere Richtung.

Ignatius nennt „die verschiedenen Geister“ als Verursacher der Antriebe der Seele: der gute oder der böse Geist, die Engel – ebenfalls die Guten oder Bösen, schließlich der Feind –

⁴⁸³ Vgl. ebd.

⁴⁸⁴ GÜ 333.

⁴⁸⁵ Vgl. GÜ 6.

⁴⁸⁶ Vgl. GÜ 313, 316.

⁴⁸⁷ Vgl. GÜ 32.

⁴⁸⁸ Vgl. GÜ 17.

⁴⁸⁹ Vgl. GÜ 32.

⁴⁹⁰ Vgl. 330.

⁴⁹¹ Vgl. GÜ 6.

Anführer der Feinde – Luzifer oder Gott selbst. Der Bericht des Pilgers schildert: „Aus seiner Erfahrung ergab sich ihm, daß er nach den einen Gedanken trübsinnig und nach den anderen froh gestimmt blieb; und allmählich kam er dazu, darin die Verschiedenheit der Geister zu erkennen, die dabei tätig waren, nämlich einmal der Geist des Teufels und das andere Mal der Geist Gottes.“⁴⁹²

Es leuchtet ein, dass sowohl Ignatius, wie auch Freud von der Erfahrung der inneren Bewegung selbst ausgegangen sind. Um sie ausreichend verstehen zu können, mussten sie ihre Ursache finden. Dies wurde von den beiden Denkern in einem deutenden Verfahren vollbracht, allerdings mit anderen Ergebnissen. Die Quelle der inneren Bewegung wurde von Freud an der Grenze zwischen dem Körper und Seele angesiedelt und von Ignatius als Wirkung der „verschiedenen Geister“ gedeutet. Dass bei der inneren Bewegung verschiedene Ursachen erschlossen wurden, muss allerdings noch kein Beweis sein, dass es sich beim Trieb und Antrieb um von Grund auf verschiedene Phänomene handelt. Denn das, wie man die Welt sieht, hängt von der Weltanschauung ab, die jeder hat. Diese entwickelt sich im Laufe des Lebens aus den persönlichen Erfahrungen, Empfindung und angeeignetem Wissen. Sie wird soziokulturell bestimmt und von philosophischen und religiösen Vorstellungen geprägt. Sie spiegelt die Weise, wie man die Welt sieht, bzw. in einer bestimmten Zeit gesehen hat⁴⁹³. Es kann also nicht verwundern, dass ein Arzt – Psychoanalytiker am Anfang des 20. Jahrhunderts die Dinge anders gesehen und erklärt hat, wie ein mittelalterlicher Mystiker.

Die Quelle der Triebe vermutete Freud im Körper. Dagegen wurden von Ignatius Ursprung und Ursache der inneren Antriebe der Tätigkeit der Geister oder Engeln zugeschrieben. Sie sind notwendige personale Agenten von den Kräften – Gedanken – Regungen, die von außen herkommen. Es ist notwendig, dass sie jemandem zugeschrieben werden, damit sie definitiv identifiziert werden können. Denn durch das Wort kommt man aus der Anonymität, aus dem Undefinierten heraus. So gibt es einen konkreten Leiter, einen Fremden, dem man etwas dankend oder beschuldigend zuschreiben kann. Etwas, was uns passiert kann nicht erfasst werden und wir können damit nicht umgehen, wenn wir es nicht auf irgendeine Weise benennen. Die Engel oder Geister waren für Ignatius ontologisch bestimmte, reale Wesen spiritueller Natur. Doch die Menschen der damaligen Zeit haben so gedacht, weil ihre Denkweise von der religiösen Weltanschauung des 16. Jh. geprägt war und sie konnten nicht anders. Die religiöse Kultur der damaligen Zeit bot eigene Schlüssel zum Verstehen und Möglichkeiten zum Denken und Formulieren von religiöser Erfahrung an, die von unseren ganz unterschiedlich waren.⁴⁹⁴

Im Zeitalter von Ignatius hatte das Wort „Geist“ eine Fülle von Bedeutungen: Luft und Atem, im Wesentlichen bewegliche und dynamische Realitäten mit einem ungreifbaren geheimnisvollen Charakter. Die Geister sind für Ignatius Engel, oder schlicht und einfach der

⁴⁹² Bericht des Pilgers 8.

⁴⁹³ Vgl. Weltanschauung, in: Wikipedia, <http://de.wikipedia.org/wiki/Weltanschauung> (Stand: 13.3.2013)

⁴⁹⁴ Vgl. GARCIA DE CASTRO VALDÉS, José, El Dios emergente: sobre la “consolacion sin causa” (EE 330), Sanander, 2001, 91f.

gute oder der böse Geist. Sie handeln jenseits unserer „eigenen Freiheit und Wollen“, also in dem Bereich, den wir mit Freud als das Unbewusste nennen können.⁴⁹⁵ Dies ist nach dem topografischen Model, der Ort, wo die Triebe auf vornehmste Weise tätig sind, von dort können sie durch ihre Repräsentanzen ins Bewusstsein gelangen⁴⁹⁶ - eine nächste Übereinstimmung mit der Triebtheorie.

Das Wort Geist könnte Ignatius auch manches Mal verschleiert auf den Heiligen Geist bezogen haben.⁴⁹⁷ Verschleiert war es vielleicht wegen der Konflikte mit einigen religiösen Bewegungen seiner Zeit, wegen der Gefahr der „Alumbrados“. Der Bericht des Pilgers schildert eine Episode, wo Ignatius vor der Frage gestellt wurde, ob er gebildet sei, oder aber seine Lehre Kraft des Heiligen Geistes geschieht. Zu diesem Thema wollte er sich nicht äußern.⁴⁹⁸ Expressis verbis kommt der Heilige Geist im Text der Exerzitien nicht vor, es fehlen auch die auf Pfingsten bezogenen Betrachtungen. Doch mit Einbeziehung der biblischen Tradition kann man annehmen, dass für Ignatius auch der Heilige Geist als Ursache der Tröstung, im Sinne von „Consolator optime“ gegolten hat.⁴⁹⁹ Über Gott, als Quelle der Antriebe der Seele, wird noch später mehr zu sagen sein. Vorher aber sollte die Hauptaufmerksamkeit der Rolle gelten, die „verschiedene Geister“ in der Entstehung der seelischen Antriebe haben.

Wir sehen, dass die Geister im Kontext der inneren Antriebe nicht unbedingt als ontologische Wesen interpretiert werden müssen. Es scheint vielmehr zuzutreffen, dass dadurch eine andere Charakteristik der inneren Bewegung ausgedrückt wird, nämlich, dass nicht der Mensch der handelnde Subjekt ist, sondern ihr Empfänger. Die Antriebe werden durch gegenüberliegende Pole provoziert, der Eine zieht zu der Kommunion mit Gott hin, der Andere hindert sie, lenkt von ihr ab, oder deformiert und führt zur Trennung.⁵⁰⁰ Bei der ignatianischen Unterscheidung der Geister müssen diese also nicht als Personen oder personifizierte Wesen erkannt werden, sondern vielmehr als Prozesse, die ausgelöst werden und die provozierten Endzustände. Als guter oder böser Geist müssen nicht Gestalten identifiziert werden, sondern eine Erfahrung mit einer bestimmten fundamentalen Orientierung des Menschen.⁵⁰¹ Diese grundlegende Richtung kann man in der Parallele zu Freud als Ziel des Antriebs bestimmen. Von den Zielen der Antriebe erschließen sich dann ihre Quellen – die verschiedenen Geister. Genau so wie bei der Quelle des Triebes, die „uns im Seelenleben doch nicht anders als durch seine Ziele bekannt“⁵⁰² wird.

⁴⁹⁵ Vgl. HIRSCHFELD, Carlos García, SJ, *Espíritu*, in: *Diccionario*, 823f.

⁴⁹⁶ Vgl. FREUD, *Das Unbewusste*, GW X, 293.

⁴⁹⁷ Vgl. HIRSCHFELD, Carlos García, SJ, *Espíritu*, in: *Diccionario*, 824.

⁴⁹⁸ Vgl. Bericht des Pilgers 65,

⁴⁹⁹ Vgl. LERA, José, SJ, *Espíritu Santo*, in: *Diccionario*, 804-807.

⁵⁰⁰ Vgl. HIRSCHFELD, Carlos García, *Hirschfeld, Espíritu*, in: *Diccionario*, 824.

⁵⁰¹ Vgl. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, José, *El Dios emergente: sobre la “consolacion sin causa”* (EE 330), Santander 2001, 85.

⁵⁰² FREUD, *Triebe und Tribschicksale*, GW X, 216.

Die Antriebe der Seele lassen sich als Energie oder Kräfte bestimmen, die nicht neutral sind, sondern auf ein Ziel gerichtet sind. Die Bestimmung dessen, was ihre Ziele sind, und das Erkennen ihrer fundamentalen Richtung, ist eines der Hauptkriterien bei der „Unterscheidung der Geister“. Bei Ignatius gibt es zwei grundlegende Richtungen: zu Gott hin oder von Gott weg. Auch hier kann man analog zu Freud von äußeren und inneren Zielen reden. Das äußere Ziel des Triebes ist eine Handlung, die eine Veränderung der äußeren Welt bewirkt und so zur Befriedigung beiträgt. Auch die seelischen Antriebe sind auf Handlungen hin gerichtet. Wenn es ein böser Antrieb ist – Wirkung des bösen Geistes, liegt sein Ziel im Sündigen. Ignatius unterscheidet zwei Weisen eine Todsünde zu begehen, nachdem von außen die bösen Gedanken eine Todsünde zu begehen gekommen sind⁵⁰³. Die erste Weise eine Todsünde zu begehen ist: „Wann der Mensch dem schlechten Gedanken seine Zustimmung gibt, um sogleich zu handeln, so wie er zugestimmt hat, oder es ins Werk zu setzten, wenn er es könnte.“⁵⁰⁴ „Die zweite Weise, eine Todsünde zu begehen, ist: wann jene Sünde in die Tat umgesetzt wird. [...]“⁵⁰⁵ Der innere Antrieb läuft in der vollzogenen Handlung aus.

Bei den Antrieben, die in der Unterscheidung als gut zu qualifizieren sind, ist immer ihre Orientierung auf Gott hin enthalten. Wenn man „von der Todsünde zu Todsünde geht“, also in seinen Handlungen auf schlechte Weise aktiv ist, versucht „der gute Geist“ von diesem Weg abzuhalten, indem er Antriebe gibt, die hemmen und zur Umkehr bewegen, also zu einer Veränderung der Handlungen.⁵⁰⁶ Geht man „im Dienst Gottes unseres Herrn vom Guten zum Besseren“ bekommt man vom guten Geist Kraft und Aufmunterung dazu⁵⁰⁷. Wenn Ignatius von Dienst Gottes spricht, sind damit nie rein liturgischen Handlungen, oder nur Gebete, Meditation, geistliche Gespräche gemeint, sondern immer auch die Handlungen der aktiven Nächstenliebe. Wenn die guten Antriebe in den Handlungen ihren Ausgang finden, dann ist es immer ein „mehr“ an Dienst, mehr an den Werken der Liebe. Gott zu dienen ist mit den Nächsten zu helfen untrennbar verbunden. Denn „die Liebe muß mehr in Werke als in die Worte gelegt werden.“⁵⁰⁸

In der Parallele zum freudschen inneren Ziel des Triebes, das in der lustvollen Empfindung der Befriedigung bestand,⁵⁰⁹ findet sich im spirituellen Leben ein ähnliches Phänomen. „Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich die Dinge Verspüren und Genießen.“⁵¹⁰ In seinen „Bemerkungen, um die Übungen besser zu machen“, empfiehlt Ignatius solange in diesem internen Verspüren zu verbleiben, und „weiterzugehen, bis ich befriedigt bin.“⁵¹¹ Es gibt also auch im spirituellen Leben Befriedigung. Sie besteht in der inneren Verkostung und im Genuss. Dieses interne Verspüren und Verkosten, Genuss

⁵⁰³ Vgl. GÜ 32 - 35.

⁵⁰⁴ GÜ 36.

⁵⁰⁵ GÜ 37.

⁵⁰⁶ Vgl. GÜ 314.

⁵⁰⁷ Vgl. GÜ 315.

⁵⁰⁸ GÜ 230.

⁵⁰⁹ Vgl. FREUD, XXXII Vorlesung: Angst und Triebleben, GW XV, 103.

⁵¹⁰ GÜ 2.

⁵¹¹ GÜ 76.

(also Lust) wird in den Exerzitien sogar als das Handeln des Heiligen Geistes empfunden und gelernt. Die Lust wird so zu einem der Kriterien in der Unterscheidung der Geister: Die geistliche Tröstung wird in den Regeln zuerst als eine innere Regung definiert, „mit welcher die Seele dazu gelangt, in liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen.“⁵¹² Weiter sind es Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe, alle innere Freudigkeit, Ruhe und Frieden in ihrem Schöpfer und Herrn.⁵¹³ Es ist ein Zustand, den man als Befriedigung im wörtlichen Sinne bezeichnen kann. Das Ziel der Seele ist das Finden vom Frieden in der intimen Gemeinschaft mit Gott. Das kann man kann gar nicht anders als genießen.

Nehmen wir die Antriebe des bösen Geistes, könnten wir ebenfalls parallel zu den freudischen Trieben, ein inneres Ziel ausmachen. Es wäre die Empfindung von sinnlichen Vergnügen und Freuden.⁵¹⁴ An sich sind das auch lustvolle und befriedigende Erlebnisse. Wohl gemerkt, es handelt sich um eine andere Art der Befriedigung als die in der geistlichen Tröstung, denn es ist für Ignatius klar, dass es sich hier um eine Täuschung⁵¹⁵ handelt und nicht um „das wahre Leben“. Empfängt man „einiges sinnliche Vergnügen“, wird das als lässliche Sünde qualifiziert.⁵¹⁶ Da geht es um eine Befriedigung, die eigentlich keinen Frieden bringt, sondern eher Unruhe, Verwirrung und Dunkelheit.⁵¹⁷

Das dritte Merkmal des Triebes ist nach Freud das Objekt, das heißt dasjenige woran der Trieb befriedigt wird. Die Beziehung des Triebes zum Objekt ist flexibel und veränderbar.⁵¹⁸ Und auch bei Ignatius kann man Objekte der Antriebe finden. Die Bestimmung dieser Objekte ist für ihn eines der Kriterien zur Unterscheidung der Geister. „In der Ersten Woche wird die affektive Erfahrung wie Tröstung oder Trostlosigkeit in der Funktion von Objekten, zu denen sie tendieren qualifiziert, dagegen beurteilen die Regeln für die zweite Woche die Objekte zu denen man tendiert und die man wählt, gemäß der Tröstung und Trostlosigkeit die sie verursachen.“⁵¹⁹ In der ersten Woche werden als Tröstung alle inneren Bewegungen der Affektivität bezeichnet, die zum Gott gehen. Man wird dabei von Gott angezogen und zu Gott hin gedrängt. Gott ist das Objekt der guten Antriebe mindestens auf zweifache Art. Erstens als das endgültige Woraufhin dieser Antriebe, als Schöpfer und Herr der Seele, zu dem sie sich nähert und kommen kann, mit dem sie unmittelbar wirken kann⁵²⁰ und zweitens als Gott, der „in den Geschöpfen wohnt“⁵²¹, der in allen Dingen zu finden ist. Die Trostlosigkeit hat dagegen ihr Objekt woanders. Sie gehört zu den inneren Bewegungen, die von Gott entfernen. Die Richtung dieses Antriebes ist also der Tröstung entgegengesetzt. Zu den Objekten der

⁵¹² GÜ 316.

⁵¹³ Vgl. ebd.

⁵¹⁴ GÜ 314.

⁵¹⁵ Vgl. ebd.

⁵¹⁶ Vgl. GÜ 35.

⁵¹⁷ Vgl. GÜ 317.

⁵¹⁸ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 215.

⁵¹⁹ BUCKLEY, Michael, SJ, Discernimiento, in: Diccionario, 608.

⁵²⁰ Vgl. GÜ 20, 15.

⁵²¹ Vgl. GÜ 235.

bösen Antriebe gehört all das, was Ignatius als niedere und irdische Dinge bezeichnet.⁵²² „Wie es in den meisten Fällen zu geschehen pflegt“ sind dies konkret „Reichtümer, Ehre und Hochmut“.⁵²³ In den Regeln für die zweite Woche wird das generelle Schema der ersten Woche wiederholt, allerdings mit einer bedeutsamen Veränderung. Denn es findet sich in der zweiten Woche ein neuer Typus der Tröstung – die Tröstung ohne vorhergehende Ursache⁵²⁴. Es ist eine Tröstung, dessen Objekt nicht determiniert werden kann. Es wird damit eine neue Erfahrung definiert, die kein den Trieben entsprechendes Konzept impliziert. Alle Bewegungen der Seele, die nach dem freudschen Schema von Quelle, Ziel und Objekt charakterisiert werden können, seien es Gedanken, Regungen, Tröstungen, oder Trostlosigkeiten fallen in eine erste Gruppe der Antriebe, die man als Antriebe „con causa“ bezeichnen müsste. Die Tröstung ohne Ursache gibt es neben diesen Antrieben, als etwas von ihnen verschiedenes, sie übersteigendes. Etwas, wozu die freudschen Kategorien nicht mehr zu passen scheinen.

Als Tröstung ohne vorhergehende Ursache wird eine Regung in der Seele genannt, „indem er [Gott] sie ganz zur Liebe zu seiner göttlichen Majestät hinzieht.“⁵²⁵ Es gibt keine vorhergehende Gedanken, Regungen, Erlebnisse, die solch ergreifenden Affekt auslösen könnten. Es ist ein Erlebnis einer einfachen und totalen Bewegung der Affektivität, des Gefühls, ja der ganzen Person in Liebe zu Gott hin, die alle anderen Triebe und Antriebe transzendiert, denn sie hat ihren Ursprung in Gott.⁵²⁶ Karl Rahner bezeichnet sie als gegenstandslose Erfahrung der Liebe:

„Die gemeinte Objektlosigkeit ist die reine Offenheit für Gott, die namenlose, gegenstandslose Erfahrung der Liebe von dem über alles Einzelne, Angebbare und Unterscheidbare erhabenen Gott, von Gott als Gott. Es ist nicht mehr „irgendein Objekt“ gegeben, sondern das Gezogensein der ganzen Person mit dem Grund ihres Daseins in die Liebe über jedes bestimmte, abgrenzbare Objekt hinaus in die Unendlichkeit Gottes als Gottes selbst [...] Es handelt sich um Gott und ihn allein, insofern er gerade von jedem Einzelobjekt verschieden ist, man könnte sagen, insofern er der absolut Transzendente ist [...]“⁵²⁷

Weil die Tröstung ohne Ursache von Gott allein stammt, gibt es in ihr keine Täuschung. Doch die Gedanken, Vorstellungen, Folgerungen, Vorsätze und Meinungen die nach ihr kommen, müssen unbedingt sehr gut erforscht werden. Denn sie können wiederum im guten oder bösen Geist ihre Quelle haben.⁵²⁸

Die ignatianischen Antriebe der Seele können anhand der freudschen Merkmale der Triebe gut beschrieben werden. Formal weisen sie große Gemeinsamkeiten auf. Doch wenn man die Inhalte vergleicht, finden sich neben offensichtlichen Ähnlichkeiten auch fundamentale

⁵²² Vgl. ebd.

⁵²³ Vgl. GÜ 142.

⁵²⁴ Vgl. GÜ 330.

⁵²⁵ GÜ 330.

⁵²⁶ Vgl. BUCKLEY, Michael, Discernimiento, in: Diccionario, 610.

⁵²⁷ RAHNER, Logik, 397-399.

⁵²⁸ Vgl. GÜ 336.

Unterschiede (vor allem bei der Tröstung ohne Ursache), denn das christliche Menschenbild des heiligen Ignatius ist von einem atheistischen Bild von Freud grundsätzlich verschieden. Bevor der Versuch getätigt wird, die wesentlichen Unterschiede in ihrer Bedeutung zu bestimmen, sollten noch kurz die Wirkungsweisen von Trieb und Antrieb verglichen werden, sowie der, den beiden Konzeptionen zugrunde liegende Dualismus, reflektiert werden.

3.2. Tribschicksale – Spiritueller Prozess

Auf dem Weg von der Quelle zum Ziel werden die Triebe psychisch wirksam. Das, was mit ihnen unterwegs zur Befriedigung geschieht, hat Freud als Tribschicksale bezeichnet. Das Triebgeschehen zeichnet sich durch ihre Wandlungsfähigkeit aus: Die Triebe können ihre Objekte und Ziele verändern, können sich vermischen, miteinander verbinden, oder in Konflikt gegeneinander treten, sie können an ihrer Befriedigung durch die Abwehrmechanismen gehindert, oder abgelenkt werden.

Analoger Weise lassen sich auch einige Gemeinsamkeiten in der Wirkungsweise der seelischen Antriebe und Triebe ausmachen: beide Arten des Drängenden sind in der Psyche wirksam. Natürlich unterscheidet sich der psychische Apparat, wie ihn Freud verstanden hat, von dem, was für Ignatius die Seele war. Doch es leuchtet ein, dass die Antriebe der Seele nicht nur auf einer höheren, geistigen Ebene des Menschen, dicht von dem körperlichen und psychischen isoliert vorkommen, sondern auch hier wirken. Im Text der Exerzitien wird es immer wieder bewiesen, indem die seelischen Regungen präzise charakterisiert werden, und zwar so, dass sich ihre Analyse gerade auf ihren emotionalen Gehalt beziehen kann. Für Ignatius ist es klar, dass bei der „Unterscheidung der Geister“ der affektive Betrag der inneren Bewegungen, neben ihrem rationalen Element berücksichtigt werden muss. Die Spiritualität ist für ihn vielmehr als rationales Kalkül und Entscheidung aus der Abwägung von allem Pro und Kontra, oder einer Bewertung des eigenen Lebens nach den Maßstäben der moralischen Regel. Denn der Mensch wird auch für Ignatius in den tiefsten Zonen seiner Affektivität berührt und bewegt. Die „Unterscheidung der Geister“ ist in der ersten Etappe ein analytischer Prozess, der die Emotionalität und Rationalität des Menschen verbindet. Dabei geht es zuerst um „verspüren“ und dann um „erkennen“. In der zweiten Phase sollen die Antriebe der Seele ethisch beurteilt werden. Daraus folgt das Handeln, das in der Folgeleistung, bzw. aus Ablehnung besteht.⁵²⁹ Sowohl Ignatius, wie auch Freud hatten der Emotionalität, neben der Vernunft eine hervorragende Bedeutung zugemessen, wobei für die beiden Denker das Ursprünglichere und Bedeutendere die Affektivität war. Entwicklungspsychologisch ist es eine klare Sache, dass sich im Menschen eben dieser Bereich zuerst bildet, viel früher, als die Begriffe, logische Folgerung, etc. Die Folge: zuerst Verspüren, dann Erkennen und Verstehen, ist sowohl für die Psychoanalyse, wie auch für die „Unterscheidung der Geister“ wesentlich. Der Unterschied, besteht darin, dass die „Unterscheidung“ noch weitere Dimensionen beinhaltet, nämlich die ethische und spirituelle.

⁵²⁹ Vgl. GÜ 313.

Die Psychoanalyse beschäftigt sich hauptsächlich mit dem „Woher?“ und „Wie?“ des Psychischen. Eine ethische Dimension wird den Trieben gar nicht zugeschrieben, und die aktive Befriedigung an dem einen oder anderen Objekt, obliegt dem eigenen Ermessen des Analysanden, freilich mit der einzigen Schranke, dass es anderen nicht schadet und gesellschaftlich akzeptabel ist. Für Ignatius ist der Aspekt der Herkunft der seelischen Antriebe ebenfalls bedeutend, er wird aber durch das „Wohin?“ ergänzt. Dem Verspüren und Erkennen folgt die ethische Beurteilung. Es gibt gute und schlechte Antriebe, den ersten soll man folgen, den zweiten widerstehen. Die seelischen Antriebe selbst und auch die „Analyse“ ihrer Herkunft sind auf ein Ziel gerichtet. Sie sollen verspürt und erkannt werden „um sie anzunehmen“, bzw. „um sie abzuweisen“.

Der größte Unterschied besteht aber in der spirituellen Dimension. Bei Freud allgemein, und speziell im Blick auf die Triebe, scheint diese Dimension gänzlich zu fehlen. Was allerdings nicht unbedingt bedeuten muss, dass es sie gar nicht gibt. Die Psychoanalyse ist die Analyse des Psychischen und nicht des Spirituellen, denn dieser Bereich des Menschen liegt außerhalb ihrer Kompetenz. Sie ist an sich weder religiös, noch nicht religiös. Darüber wird es noch mehr zu sagen sein. Im Kontext der ignatianischen Spiritualität muss man aber mit einer geistlichen Dimension der Realität rechnen. In diesem Sinne sind die Antriebe mehr als die Triebe. Sie sind nicht nur Affekte, sondern haben eine breitere, geistliche Bedeutung, die damit im engen Zusammenhang steht, wie der Mensch in der Beziehung zu Gott (der ja das letzte Wohin seines Lebens ist) ausgerichtet ist. Es ist nicht egal ob er „von einer Todsünde zur anderen“, oder „vom Guten zum Besseren“ geht. Um „die Geister“ zu unterscheiden müssen immer die beiden Aspekte der seelischen Antriebe berücksichtigt werden: der affektive und der spirituelle.

Versuchen wir jetzt die psychische Wirksamkeit der Antriebe der Seele mit der der Triebe zu vergleichen. Es hat sich herausgestellt, dass die Antriebe der Seele nach Ignatius in „Gedanken“ und „Regungen“ bestehen. Beide Elemente haben eine rationale und emotionale – affektive Dimension. Sie werden in der Seele von „verschiedenen Geistern“ verursacht und sind als auf ein Ziel orientierte Kräfte, oder Energien⁵³⁰ tätig. „Ich setzte voraus, daß dreierlei Gedanken in mir sind, nämlich der eine mein eigener, der aus meiner bloßen Freiheit und meinem Wollen hervorgeht; und zwei andere, die von außen kommen [...]“⁵³¹ Sie sind außerhalb der eigenen Freiheit und Wollens, das heißt in einem Bereich auf den der Mensch keinen direkten Einfluss hat. Das wäre also das, was Freud als das Unbewusste bestimmt hat. Das ist der Ort, wo sie verursacht werden, wo sie als auf ein Ziel gerichtete Energien tätig sind, noch bevor sie dem Empfinden zugänglich sind. Von dieser tiefen Ebene gelangen sie ins Bewusstsein analog den Triebrepräsentanzen, als Affekte – Gefühle und Vorstellungen, die sich zu einem Wunsch formen und zur Veränderung drängen.

⁵³⁰ Vgl. GARCIA DE CASTRO, José, Moción, in: Diccionario, 1267.

⁵³¹ GÜ 32.

Der innere Prozess der Antriebe lässt sich sehr gut anhand der Erfahrung, die Ignatius während seiner Genesung in Loyola gemacht hat, schildern: Um Langeweile zu vertreiben las Ignatius weltliche und religiöse Bücher.⁵³² Die Lektüre lies ihn nicht kalt, sondern berührte ihn innerlich und die Empfindung einer inneren Bewegung bestand noch weiter, nachdem er zu lesen aufhörte. Die Gedanken drängten sich ihm auf und haben „sein Herz in Beschlag genommen“⁵³³. Es wurde eine Reihe an Vorstellungen ausgelöst: „Wie wäre es, wenn ich all das täte...“⁵³⁴ Es regten sich in ihm Wünsche, Taten zu vollbringen und Fantasien drängten sich ihm auf.⁵³⁵ Dabei nahm er verschiedene Gefühle wahr: Nach den einen Gedanken „fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt“⁵³⁶, oder bei anderen Gedanken „erfüllte ihn nicht bloß Trost, solange er sich in solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh, auch nachdem er von ihnen abgesehen hatte.“⁵³⁷ Von da an begann Ignatius über den Unterschied zwischen den beiden Gefühlen nachzudenken: „Aus seiner Erfahrung ergab sich ihm, daß er nach den einen Gedanken trübsinnig und nach den andern froh gestimmt blieb; und allmählich kam er dazu, darin die Verschiedenheit der Geister zu erkennen, die dabei tätig waren, nämlich einmal der Geist des Teufels und das andere Mal der Geist Gottes.“⁵³⁸ Der Wunsch, strukturiert sich in Absichten⁵³⁹ und diese schließlich in Entscheidungen⁵⁴⁰ Aus dieser Erfahrung entwickelt sich dann die „Unterscheidung der Geister“, als Analyse des Ursprungs und Verlaufs der Gedanken und Regungen der Seele. In den Antrieben, die bei Ignatius auch Vorstellungen und Affekte beinhalten, ist potenziell die Möglichkeit der Orientierung der Freiheit enthalten, weiter die Entscheidung und konkrete Verwirklichung des Wunsches, das aus ihnen entsteht.⁵⁴¹ Der Prozess der ignatianischen Antriebe, wenn man ihn ohne seiner religiösen Dimension betrachtet, also noch vor der Bestimmung der Qualität der Gedanken und Regungen ist dem Triebgeschehen in seinen Elementen sehr ähnlich. Klarer Weise war Ignatius in erster Linie an der Spiritualität interessiert. Es geht immer um einen religiösen Prozess der Umkehr, der nach dem obersten Prinzip gestaltet wird, dass der Mensch zu dem werden sollte, wozu er geschaffen wurde.⁵⁴² Doch das Bahnbrechende ist die Totalität dieser Umkehr, die weit über die Gebote und moralische Normen hinaus, bis in die tiefsten Schichten der menschlichen Personalität, bis zum Unbewussten und Triebhaften reicht. Denn, erst dann, wenn die Affektivität geordnet wird, lässt sich der Wille Gottes in der Einstellung des eigenen Lebens finden⁵⁴³.

⁵³² Vgl. Bericht des Pilgers 5.

⁵³³ Ebd. 6.

⁵³⁴ Ebd. 7.

⁵³⁵ Vgl. ebd.

⁵³⁶ Ebd. 8.

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Ebd.

⁵³⁹ Vgl. ebd. 11, 16, 17, etc.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd. 16, 17, 19, etc.

⁵⁴¹ Vgl. GARCIA DE CASTRO, José, Moción, in: Diccionario, 1267.

⁵⁴² Vgl. Prinzip und Fundament, in: GÜ 23.

⁵⁴³ Vgl. GÜ 1.

Bei Freud wird die Tätigkeit des psychischen Apparats auf die Triebe zurückgeführt. Aus den körperlichen Quellen gehen psychische Energien heraus, die einen drängenden Charakter besitzen, auf ihre Befriedigung orientiert sind. Diese können nicht direkt wahrgenommen werden, sind aber in Form von Triebrepräsentanzen, wie Vorstellungen, Affekten, Phantasien und Wünsche aktiv. Die vornehmste Rolle spielt dabei der Wunsch, weil „nichts anderes als ein Wunsch unseren seelischen Apparat zur Arbeit anzutreiben vermag.“⁵⁴⁴ Der Wunsch ist ursprünglicher als das Denken, von ihm wird das Denken angetrieben. Auch im Denken des heiligen Ignatius hat das Motiv des Wunsches eine relevante Stellung gefunden. Es durchzieht direkt oder indirekt den ganzen Prozess der Exerzitien. Eine tief greifende Umgestaltung des Lebens ist nicht nur eine rein intellektuelle Tätigkeit, etwas was sich im Kopf abspielt, sondern spielt sich vielmehr im Herzen ab, also in der Affektivität, in der Welt der Emotionen, Gefühle und Wünsche. Auch bei Ignatius hängen das Denken und das Wollen vom Wunsch ab. Damit der Prozess der Umkehr auf authentische, wahrhafte Weise vorangehen kann, sind diese drei Bereiche zu integrieren und zu ordnen. Ignatius kennt eine Pluralität der Wünsche, die auf verschiedene Objekte gerichtet sind, entweder auf Gott, Christus und sein Reich oder aber zur eiteln Ehre der Welt und Hochmut bewegen. Die Wünsche, so wie die Affekte gehören für Ignatius zu einem Bereich der Seele, der tiefer als das Denken und Wollen angesiedelt ist. Für Freud sind die Wünsche Ausdruck der aus der Grenze vom Körper und Seele stammenden Triebe. Bei Ignatius kommen nicht alle Wünsche vom menschlichen Subjekt, sondern es gibt verschiedene Verursacher. Nicht selten gibt sie Gott direkt in den menschlichen Willen, sie können aber auch vom bösen Geist verursacht werden. Deswegen gilt es die eigenen Wünsche zu kennen und ähnlich wie bei den Antrieben der Seele zwischen ihnen zu unterscheiden um sich entsprechend orientieren zu können.

Damit eine radikale Veränderung des Lebens, im Sinne der Ausrichtung der ganzen Person auf Gott geschehen kann, muss sie schon beim Wunsch anfangen. Denn der Wunsch bewegt die Erkenntnis und hat seine Konsequenzen im Wollen. Deswegen empfiehlt Ignatius immer wieder Gott zu bitten, dass Er den Wunsch erweckt „das menschengewordene Wort mehr zu erkennen“⁵⁴⁵ und „das zu wünschen und zu erkennen, was seiner göttlichen Güte genehmer ist“⁵⁴⁶ Der Liebende lenkt auf spontane Weise seine Aufmerksamkeit auf das Objekt, das er wünscht. Damit wird dieses Objekt einerseits besser wahrgenommen und andererseits wird der Wunsch erweckt es immer besser zu kennen. Und umgekehrt, mit besserer Erkenntnis wird die Liebe größer. Auf die gleiche Weise wird eine Wahrnehmung, die dieser Liebe entgegengesetzt ist, unbewusst neutralisiert. Das Subjekt ist unfähig die offensichtlichen Anzeichen wahrzunehmen, wenn das seinen tiefsten Wünschen widerspricht. Es ist unmöglich Gott zu erkennen, wenn man es vorher nicht wünscht. Der Wunsch ist ein wichtiger Antrieb in der Dynamik der Suche, die dem Übenden auferlegt wird. Ihr Objekt ist immer direkt, oder indirekt Gott, das letzte Objekt des Wunsches. Der Wunsch ist

⁵⁴⁴ FREUD, Die Traumdeutung, in: GW II/III, 572.

⁵⁴⁵ GÜ 130.

⁵⁴⁶ GÜ 151.

Eingangsvoraussetzung für die Aufgabe der Ordnung der Affekte im ersten Teil der Exerzitien und zusammen mit der „Indifferenz“ eine notwendige Unterstützung für die freie Wahl im zweiten Teil.⁵⁴⁷

Die Seele kann nach Ignatius von Gott bewegt und verändert werden. Gott bewirkt das Wünschen, aus dem das Wollen und das Erkennen entspringen. Die Betrachtung über den „Ruf des Königs“ empfiehlt dem Übenden Gott zu bitten, „daß ich meinerseits will und wünsche und es mein überlegter Entschluß ist [...] Euch nachzuahmen“⁵⁴⁸ Gott selber ist es, der den Wunsch, ihm besser zu dienen in den menschlichen Willen legt. Dieser Wunsch bewegt um eine Sache zu nehmen oder zu lassen.⁵⁴⁹ Die ganze Dynamik der Exerzitien kann als eine „Schule des Wunsches“ charakterisiert werden, die darin besteht, dass alle Wünsche so umgestaltet und neu geordnet werden, dass ein einziger und vehementer Wunsch erreicht wird, der geradewegs auf das erstrebte Ziel ausgerichtet wird – „allein der Dienst und Lobpreis für Gott unseren Herrn und das ewige Heil meiner Seele“.⁵⁵⁰ Die fundamentale Strategie besteht in der Änderung des Objekts und Zieles der aktuellen Wünsche des Übenden zu Jesus Christus und seiner Sache, als neuem, großem und prinzipiellem Objekt in dem alle Wünsche zusammenlaufen. Es ist ein neues und transzendentes Ziel, zu dem alles hingerrichtet werden soll.⁵⁵¹

Für Freud sind die Affekte, Vorstellungen und Wünsche als Repräsentanzen mit dem Trieb direkt verbunden. Sie sind für das Subjekt erlebbar. Von diesen Repräsentanzen wird die psychische Wirkung der Triebe, ihre Schicksale erschlossen. Die drei Merkmale des Triebes – Quelle, Objekt und Ziel – also das wodurch seine Dynamik charakterisiert wird, sind veränderlich. Die Analyse dieser Veränderungen ermöglichte dem Analytiker Verständnis der psychischen Prozesse, Konflikte und pathologischer Entwicklungen seiner Patienten. Die Dynamik der ignatianischen Spiritualität lässt sich in ähnlichen Kategorien beschreiben. Die Geistlichen Übungen in ihrer psychischen Dimension können als ein bis zu der tiefsten Ebene der Triebe reichender Prozess verstanden werden. Im Verlauf des Lebens wird die triebhafte Energie in Objekte investiert, sie werden mit affektiver Ladung (catexias) besetzt. Auf diese Weise wird die Anfangs frei fließende Energie mit den Repräsentanzen, die im Leben erscheinen verknüpft. So entstehen für jedes Individuum Bindungsstrukturen gemäß den Ereignissen, Personen, Sachen oder Ideen, die im Leben des Subjekts erscheinen. Der Prozess, der in den Exerzitien geschieht, besteht in der Erschaffung von neuen Bindungen zwischen den Repräsentanzen und Affekten. Stück für Stück soll sich in der „Repräsentanz Jesus“ eine Serie der Affekte verdichten, die bis jetzt an andere Repräsentanzen, vielleicht auf ungeordnete Weise, gebunden waren.⁵⁵² Am Anfang seines Büchleins, in der ersten Anmerkung definiert Ignatius, was unter den Geistlichen Übungen zu verstehen ist. Er

⁵⁴⁷ MORANO, Psicodinamica, 141-145.

⁵⁴⁸ GÜ 98.

⁵⁴⁹ Vgl. GÜ 155.

⁵⁵⁰ GÜ 169.

⁵⁵¹ Vgl. BLANCH, Antoni, Deseo, in: Diccionario, 567 – 570.

⁵⁵² Vgl. MORANO, Psicodinámica, 51.

beschrieb sie als einen in zwei Phasen verlaufenden Prozess, in dem zuerst alle ungeordneten Anhänglichkeiten (*afecciones desordenadas*) entfernt werden und dann der göttliche Wille gesucht und gefunden wird.⁵⁵³ Dieser Prozess kann in triebtheoretischer Sprache als Umformung der Libidoenergie ausgedrückt werden: Die affektive Ladung, die an Objekte gebunden ist, in die bis jetzt die Energie der Libido investiert war, soll von diesen Objekten entzogen werden, um im zweiten Schritt einen Prozess der neuen libidinöser Investition zu beginnen (zu suchen) und ein neues Objekt der Liebe (den Gotteswillen) zu finden.⁵⁵⁴

3.2.1. Sublimierung

Ohne Zweifel gehören die Geistlichen Übungen in erster Linie zum Bereich der Spiritualität. Doch das, was dabei psychisch vor sich geht, scheint in seiner ganzen Dynamik nicht weniger wichtig zu sein. Die seelischen Antriebe, so wie Ignatius sie verstanden hat, vereinen in sich beide Aspekte, den spirituellen und den psychodynamischen. Das, was im radikalen Prozess der Umkehr psychologisch vor sich geht, weist eine große Ähnlichkeit mit der Wirksamkeit der von Freud postulierten Triebe auf. Das was mit dem Trieb auf dem Weg von der Quelle zum Ziel geschieht, nennt Freud Tribschicksale. Die Triebe können sich miteinander verbinden, vermischen, umwandeln, ihre Objekte und Ziele verändern, ihre Befriedigung kann komplett verhindert werden, oder auf später verschoben. Angenommen, dass es eine Vielheit der Triebe gibt, die zu gegensätzlichen Zielen drängen, kommt es unweigerlich zu psychischen Konflikten. Alle diese Elemente lassen sich auf analoge Weise im Prozess der ignatianischen Exerzitien finden.

Die affektive Umgestaltung ist einer der wesentlichen Momente in den Geistigen Übungen, eine Voraussetzung für das Suchen und Finden des göttlichen Willens. Die schwierige Aufgabe die dem Übenden besonders in der ersten Woche der Exerzitien gestellt wird, besteht in der Abweisung der alten Objekte und der daher rührenden inneren Trauerarbeit, das heißt, das aufzugeben, wonach bis jetzt (auf geordnete oder ungeordnete Weise, denn die Triebe kennen keine Werte) die alte Liebe gerichtet war.⁵⁵⁵ Psychoanalytisch gesehen, besteht die erste Phase der Exerzitien im Entziehen der Energie von den alten Objekten und ihrer Investition in ein neues Objekt - Gott. In der Triebtheorie wird so ein Prozess Sublimierung genannt. Das ursprüngliche Ziel des Triebes wird gegen ein anderes getauscht und das Objekt wird gewechselt. Der Abfluss der Energien geschieht auf anderen Gebieten, als der ursprünglich intendierte. Von der Sublimierung spricht man zum Beispiel, wenn sich die Energie des Sexualtriebes in der künstlerischen Betätigung entlädt. Die Intensität des Triebes geht nicht verloren, stattdessen werden große Kraftmengen zur Verfügung gestellt. Die Wichtigkeit der Sublimierung liegt in der Ermöglichung der Befriedigung der „inakzeptablen“ Triebe und Erhaltung des psychischen Gleichgewichts.⁵⁵⁶ Die Sublimierung ist eine wichtige

⁵⁵³ Vgl. GÜ 1.

⁵⁵⁴ Vgl. MORANO, *Psicodinámica*, 140.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd. 55.

⁵⁵⁶ Vgl. FREUD, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW V, 140f; *Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität*, GW VII, 150; *XXXII Vorlesung: Angst und Triebleben*, GW XV, 103.

Strategie des Ichs in seiner Vermittlerfunktion zwischen den inneren Regungen und der Realität, denn sie ermöglicht eine sozial akzeptable Befriedigung der Triebe. Wenn ein Kind spricht, statt zu schreien, hat der Prozess der Sublimierung bereits begonnen.

Die geistlichen Dinge, von denen Ignatius spricht, implizieren eine nötige Aktivierung der Prozesse der Sublimierung. Sie ist so zu sagen im Prozess der Exerzitien inbegriffen. Allerdings ist die Sublimierung nicht exklusiv vom Willen des Subjekts abhängig, denn sie ist vielmehr durch die biopsychische Struktur und soziokulturelle Verhältnisse, in denen er sich entwickelt hat, abhängig.⁵⁵⁷ Im spirituellen Leben ist sie nötig und gewollt, doch sie bleibt immer so etwas, wie ein wohl beabsichtigter Idealfall, denn ob sie wirklich gelingen wird, ist nicht in jedem Fall garantiert. Freud, trotz dem, dass er selbst die Möglichkeit dieses Tribschicksals annahm, bewertete es, besonders im Hinblick auf den Sexualtrieb, als selten auftretend. Die Ablenkung der sexuellen Triebkräfte vom sexuellen Ziel weg auf höhere kulturelle Ziele gelingt nur einer Minderzahl und nur zeitweilig. Für die Meisten endet die Behinderung einer adäquaten Befriedigung in der Neurose oder anderen Schäden.⁵⁵⁸ Das wahrscheinlicher auftretende Tribschicksal ist meistens die Verdrängung.

3.2.2. Verdrängung

Freud spricht davon, dass die Verdrängung dann geschieht, wenn eine nach ihrer Befriedigung drängende Triebregung auf Widerstände stößt, die sie unwirksam machen wollen. Sie ist eine Abwehr- und Kontrollstrategie, die das Ich gegen einige innere Regungen anwendet. Zur Verdrängung kommt es in solchen Situationen, wo die an sich lustvolle Befriedigung des Triebes mit anderen psychischen Ansprüchen und Vorsätzen unvereinbar ist. Das Wesen der Verdrängung besteht nur in der Abweisung und Fernhaltung vom Bewussten.⁵⁵⁹ Doch durch die Abschiebung ins Unbewusste werden die Triebe nicht erloschen, sondern wirken dort weiter und üben auf das Bewusste einen Druck aus. Damit die Verdrängung aufrechterhalten wird, braucht es eines ständigen Kraftaufwands, der dagegen gerichtet ist um das Gleichgewicht zu erhalten. Im Dunklen des Unbewussten können sich dann die Triebe aufstauen und in der Phantasie auf ungehemmte Weise entfalten, dabei gewinnen sie außerordentlich an Stärke. Wird die Energiebesetzung groß genug, gelangen sie „auf Umwegen“ ins Bewusstsein, zum Beispiel in Form von Neurosen.⁵⁶⁰

Im Kontext der ignatianischen Spiritualität gibt es zum Prozess der Verdrängung zweierlei Analogien. Erstens kann man sie als einen unbeabsichtigten Effekt der Umkehr sehen, als eine Art „spiritueller Abkürzung“ auf dem Weg zu Gott, die darin besteht, dass die sündige Natur anstatt angenommen zu werden und durch die heilende und verzeihende Kraft der Barmherzigkeit Gottes umgewandelt, verneint wird. Es ist so, als ob man gleich die „Zweite Woche“ der Exerzitien machen könnte ohne vorher den Läuterungsweg zu gehen, als ob man

⁵⁵⁷ Vgl. MORANO, Psicodinámica, 57.

⁵⁵⁸ Vgl. FREUD, Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, GW VII, 156.

⁵⁵⁹ Vgl. FREUD, Die Verdrängung, GW X, 248 - 250.

⁵⁶⁰ Vgl. Ebd. 251.

Entscheidungen treffen wollte, ohne vorher einen Freiheitsgrad der „Indifferenz“ zu erreichen. Diese Art der spirituellen Verdrängung bezieht sich auf die Antriebe, die vorschnell der Wirkung des bösen Geistes zugeschrieben werden. Zweitens könnte man von Verdrängung im Bezug auf die göttlichen Antriebe sprechen. Theologisch gedeutet, wäre es eine Abweisung der gnadenhaften Verfassung des Menschen, in der Gott auf unmittelbare Weise wirkt.⁵⁶¹

Der Prozess der Umkehr, der in den Exerzitien angestrebt wird, ist ein radikales, alle Kräfte des Menschen beanspruchendes Anliegen. Gleichzeitig gibt es reale Gefahren, wenn man auf diesem Weg auf unangemessene Weise voranschreitet. Deswegen sind die Geistlichen Übungen nicht im „Alleingang“ zu machen, sondern unter regelmäßiger Begleitung eines erfahrenen Exerzitienmeisters, der diese Gefahren kennt und mit ihnen umzugehen weißt. Ignatius selbst hat diese Gefahren einer nicht adäquaten Spiritualität an eigener Haut erlebt, sie haben ihn bis an die Grenze zum Suizid geführt. Es kann leicht passieren, dass ein intensiver geistlicher Prozess, der nicht zuletzt in einer Umgestaltung der affektiven Welt des Subjekts besteht, in eine falsche Richtung geht. Der persönliche Eifer in der Abkehr von der bisherigen Lebensweise, kann dazu führen, dass die (wohl falsch verstandene) Sünde dort gesehen wird, wo sie nicht vorhanden ist, zum Beispiel in der Leidenschaftlichkeit und Triebhaftigkeit. Diese kann leicht im „guten Glauben“ als Wirkung des Bösen qualifiziert werden und verneint werden. So kann es dazu kommen, dass die Triebe im Namen Gottes programmatisch unterdrückt werden, als ein (missverständener) Bestandteil im Prozess der Umkehr. Aus der psychoanalytischen Warte betrachtet, wäre es eine Verdrängung, die zu problematischen Konsequenzen führen kann. Denn dadurch erreicht man nur, dass die Triebe im Unbewussten stärker werden und irgendwann mit noch größerer Kraft, auf Umwegen im Bewusstsein aufbrechen. Die Konsequenz könnte im spirituellen Leben als extreme Schuld und Selbstverdammung gesehen werden. Auch die Aufrechterhaltung der Verdrängung, die in ständiger Anspannung und im Druck gegen die Triebe besteht, kostet viel Kraft. In diesem Fall wäre eine geistliche Lähmung die Folge. Man wäre dann so mit der vermeintlichen Selbstverleugnung beschäftigt, dass es für das Positive, für das Gute, für die Liebe Gottes und des Nächsten keinen Platz mehr gebe. Eine wahrlich paradoxe Lage: Wegen der Liebe zu Gott kann er gerade nicht geliebt werden. Selbstverständlich hat Ignatius „die Entfernung aller ungeordneten Anhänglichkeiten“, „die Suche und das Finden des göttlichen Willens“ anders gemeint. Denn es kann nicht darum gehen, dass ein guter Teil dessen, was Gott geschaffen und belebt hat, ins „Exil geschickt wird“ und verleugnet wird.⁵⁶² Doch oft ist es der Fall, dass wir Gott, der in der Schöpfung wohnt nicht sehen wollen und so auch nicht im Menschen. Wir reservieren für Ihn vielleicht einen heiligen Bereich unserer Seele, lassen Ihn teilweise noch im Über-Ich wirken, aber dass Er auch im dunklen Es, im Unbewussten und Triebhaften anwesend sein kann, wollen wir nicht wahrhaben. Für Ignatius ist es klar, dass Gott aus keinem Teil unserer Person und Persönlichkeit ausgeschlossen werden darf.

⁵⁶¹ Vgl. RAHNER, Rede, 14.

⁵⁶² Vgl. MORANO, Psicodinámica,, 272.

Denn Gott wohnt „in den Menschen, indem er Verstehen gibt; und so in mir, indem er mir Sein gibt; indem er beseelt; indem er wahrnehmen macht und indem er mich verstehen macht; ebenso indem er einen Tempel aus mir macht[...]“⁵⁶³.

Der Mensch ist ein Tempel, das heißt ein Ort, an dem Gott auf unmittelbare Weise anwesend ist, ein Haus, das von Gott bewohnt wird. Er ist im Menschen, wirkt in seiner Seele und ist erfahrbar. Nun aber liegt es am Menschen, ob er die Unmittelbarkeit Gottes verdrängt oder sie deutlich erfährt und annimmt. Die Geistlichen Übungen bieten dazu Einführung und Hilfe.⁵⁶⁴ Im Menschenbild des heiligen Ignatius war von vorn herein für Gott Platz. Der Mensch wurde von Gott her definiert, als sein Geschöpf, das auch sein letztes Ziel in Gott hat. Weiter ist der Mensch nicht von Gott alleine gelassen, sondern steht zu ihm in einer gegenseitigen Beziehung. Einerseits wendet sich der Mensch an Gott im „Gespräch“, Gebet und Meditation und andererseits ist die „Stimme Gottes“ in der Seele hörbar. Der Mensch kann das Wirken Gottes, der in ihm wohnt, als „Antriebe der Seele“, das heißt einer Serie von Gedanken, Gefühlen, Regungen, Tröstungen oder Trostlosigkeiten, nicht zuletzt im „Trost ohne Ursache“ verspüren und als solche identifizieren. Für die Zeit, in der Ignatius lebte war das wahrscheinlich „common sense“. Für den heutigen Menschen stellt sich die Sache gar nicht so klar und eindeutig. Denn es werden im Allgemeinen alle möglichen Ursachen für solche Phänomene gefunden, die zurzeit Ignatius als Wirkung Gottes interpretiert wurden. Doch für den gläubigen Christen soll eine Wahrnehmung Gottes, der im Menschen wirksam ist, geläufig sein. Karl Rahner betont, dass diese Wirkung Gottes in jedem Menschen, und nicht nur im bekennenden Katholiken, stattfindet und erfahrbar ist. Sie ist unausweichlich. „Sie ist davon unabhängig, ob man das, worauf sie bezogen ist, Gott nennt oder nicht, ob sie in eine theoretische Aussage von Gott hinein begrifflich thematisiert wird oder nicht, ob der Mensch sich in Freiheit mit ihr identifiziert oder sie ablehnt, verdrängt, oder auf sich beruhen lässt,“⁵⁶⁵ Wenn in diesem Kontext von der Verdrängung gesprochen wird, dann geschieht es im Sinne einer Analogie, in der die göttlichen Antriebe, die ja auch, wie vorher angedeutet, auf ein Ziel gerichtet sind, am Erreichen dieses Ziels gehindert werden. Es muss andere „seelische Ansprüche und Vorsätze“ geben, mit denen die Wirkung Gottes in der Seele unvereinbar ist. Als einer dieser Vorsätze könnte eine atheistische Weltanschauung gelten. „Man kann diese Erfahrung verdrängen, aber sie bleibt und sie bricht in den entscheidenden Stunden auch wieder ins Bewußtsein vor.“⁵⁶⁶ Doch die Art dieses Aufbruchs in das Bewusste ist anderer Natur als die Triebe. Während sich die verdrängten Triebe im Unbewussten mit Energie aufladen und an Stärke gewinnen um dann als heftige Affekte ins Bewusstsein einzudringen, ohne dass dem zugestimmt werden muss, ist die Wirkung des heiligen Geistes immer die Freiheit respektierend. Der Aufbruch ins Bewusstsein ist kein unkontrollierbares Gefühl, oder eine unverbindliche Stimmung, sondern ein „unaufhebbarer geistiger Vollzug“,

⁵⁶³ GÜ 235.

⁵⁶⁴ Vgl. RAHNER, Rede, 15

⁵⁶⁵ Vgl. RAHNER, Gotteserfahrung, 25.

⁵⁶⁶ RAHNER, Gotteserfahrung, 39.

der „vom alles übersteigenden Vorgriff auf das Ganze [lebt], das eines und das namenloses Geheimnis ist.“⁵⁶⁷ Die Wirkung Gottes, die dem Menschen immanent und transzendent zugleich ist, kann ähnlich wie die Triebe verdrängt werden.

Die „Geistlichen Übungen“ kulminieren in der „Betrachtung um Liebe zu erlangen“. Die spirituelle Bewegung, die im Üben geschieht, sollte in der umfassenden Liebe münden, die in allem seine göttliche Majestät liebt und ihr dient.⁵⁶⁸ „Die Liebe besteht in Mitteilung von beiden Seiten, nämlich darin, daß der Liebende dem Liebenden gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann; und genauso umgekehrt der Geliebte dem Liebenden.“⁵⁶⁹ Die Sichtweise, die in dieser Meditation angeboten ist scheint sich gegenüber den früheren Phasen des Prozesses der Exerzitien geändert zu haben. Denn hier geht die Angst von der Schöpfung endgültig verloren. Das was im „Prinzip und Fundament“ als Gefahr und Versuchung empfunden sein kann, das was in den „Zwei Banner“ für „Netze und Ketten“ des Teufels (Reichtümer und Ehre) gehalten werden musste, das alles wird jetzt in der liebenden Erfahrung in Gabe und Gnade verwandelt. Denn, das was früher ein Element war, das zur Absonderung des Ichs gedrängt hat und zu seiner Verherrlichung in Form des „gesteigerten Hochmuts“, verwandelt sich jetzt in ein Mittel der Kommunikation und Gegenseitigkeit.⁵⁷⁰ So auch die Triebe. Wenn sie etwas zum Menschen gehöriges sind, etwas von Gott geschaffenes, dann müssten sie als Ort, an dem Gott wohnt und wodurch er wirkt und sich mitteilt anerkannt werden.

Das Ziel der psychoanalytischen Arbeit ist nicht zuletzt das bewusste Erleben der psychischen Konflikte. Dem Verdrängten soll die Möglichkeit gegeben werden aus der Dunkelheit ans Licht zu kommen. Denn das was zu diesen Konflikten geführt hat, kann jetzt auf andere Weise gesehen werden. Das reife Ich ist imstande angemessene Entscheidungen zu treffen, zum bewussten Vollzug, oder aber zum bewussten Verzicht. Die ignatianische „Indifferenz“ hat damit viel gemeinsam. Denn auch eine spirituell reife Person, das müsste aber auch eine emotional Reife bedeuten, ist innerhalb seiner begrenzten Freiheit auf authentische Weise fähig das zu wünschen, zu wollen und zu wählen „was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind, also Gott loben, ehren und dienen. Das aber heißt sich in ihrem Leben aus Liebe und nicht aus der Angst zu entscheiden.

3.3. Triebdualismus – Dualismus der Geister

Sowohl die Triebe, wie auch die Antriebe der Seele sind höchst dynamisch. Die Wirkung der beiden Phänomene ist, in der so, oder so verstandenen Seele angesiedelt. Beide zeichnen sich durch ihre Pluralität und Brisanz aus. Sowohl Ignatius, wie auch Freud sahen den Menschen als ein gespaltenes Wesen, in dessen Mitte sich ein ständiger Kampf ereignet. Denn sowohl

⁵⁶⁷ Ebd.

⁵⁶⁸ Vgl. GÜ 233.

⁵⁶⁹ GÜ 231.

⁵⁷⁰ Vgl. MORANO, *Psicodinámica*, 272.

die Triebe, wie auch die seelischen Antriebe treffen in der Seele ein, in einem nicht chemisch reinen Zustand, sondern vermischt. In ihrem Drängen haben sie unterschiedliche und entgegengesetzte Ziele. Im Prozess der Psychoanalyse und auch in der ignatianischen Spiritualität geht es um eine bewusste Arbeit an den inneren Konflikten, mit denen man in einem psychologischen oder spirituellen Reifungsprozess neu umzugehen lernt. Die freudsche Triebtheorie und die ignatianische Unterscheidung der Geister rechnen mit einem Pluralismus der inneren Antriebe, die sich aber in ihrer Grundstruktur auf einen Dualismus reduzieren lassen: Der Lebens- und Todestrieb bei Freud und der gute und der böse Geist bei Ignatius.

Eine dualistische Konzeption der Triebe charakterisiert die freudsche Lehre vom Anfang an. Obwohl sich die Auffassung der Triebe als Grundkräfte, von denen alles seelische Geschehen verursacht wird im Laufe der theoretischen Entwicklung geändert hat, waren sie immer in zwei Gruppen zusammengefasst. Anfangs ging Freud von der Annahme der Selbsterhaltungstriebe (Ichtriebe) und der Sexualtriebe aus, deren symbolische Repräsentanz Hunger und Liebe ist, später unterschied er zwischen Ichtrieben und Objekttrieben, in seinem späten Werk gilt dann eine neue Klassifizierung – Lebenstriebe und Todestribe (Eros und Destruktionstrieb).

Die Unterscheidungsmerkmale des Triebes – Quelle, Ziel und Objekt sind flexibel und abänderlich. Triebregungen aus einer Quelle können sich Trieben aus einer anderen Quelle anschließen und das gemeinsame Schicksal erfahren. Eine Triebbefriedigung kann überhaupt durch eine andere ersetzt werden. Sie kann abgeschoben, oder gehemmt werden. Auch die Objekte und Ziele der Triebe können gegen andere vertauscht werden.⁵⁷¹ An diesen Merkmalen kann man eine unbestimmte Anzahl an Trieben unterscheiden.⁵⁷² Allerdings lassen sich die verschiedenen Triebe im Hinblick auf ihre Quellen so lange zerlegen, bis man an die Urtriebe kommt, die nicht weiter zerlegbar sind.⁵⁷³ Und so kam Freud zu der Überzeugung, dass alle Triebe aus zwei Urkräften zusammengesetzt sind – Eros und Destruktion. Entsprechend nannte er diese Kräfte Lebenstrieb und Todestrieb.

Der Lebenstrieb umfasst die ungehemmten, die sublimierten und gehemmteten Triebregungen des Sexualtriebes und den Selbsterhaltungstrieb, der am Anfang den sexuellen Objekttrieben gegenübergestellt wurde. Das Ziel des Eros ist das Leben zu erhalten. Der Eros kompliziert das Leben durch immer weitergreifende Zusammenfassung der in Partikel gesprengten lebenden Substanz. Der physiologische Prozess der diesem Trieb zugeordnet wird, ist Aufbau. Der Todestrieb hat dagegen zum Ziel das organische Lebende in den leblosen Zustand zurückzuführen. In jedem Stück lebender Substanz sind beide Triebe tätig, allerdings nicht im gleichen Maß, denn es kann sein, dass eine Substanz zur Hauptvertretung des Eros wird. Die beiden Triebarten können sich miteinander verbinden, vermischen und

⁵⁷¹ Vgl. FREUD, XXXII Vorlesung: Angst und Triebleben, GW XV, 103.

⁵⁷² Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 216; Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 70.

⁵⁷³ Vgl. FREUD, Triebe und Tribschicksale, GW X, 216f.

legieren.⁵⁷⁴ Überhaupt treten alle Triebe nur in legierter Form auf, d. h. sie sind ein Gemisch von mehr oder weniger der beiden Grundtriebe (Eros und Destruktionstrieb). Die Libido – die Energie des Lebenstriebes, hält den Todestrieb in den Schranken. Solange diese Verschränkung der beiden Triebe besteht, ist das Leben möglich. Das Zusammenspiel der beiden Triebe, mit den dazugehörigen Aggressionen, aber auch der Liebe ist das, was nach Freud das Leben ausmacht. Die Aggression muss auf die eine, oder andere Art, entladen werden. Doch diese Entladung muss nicht unbedingt unkontrolliert ablaufen. Es kommt auf die richtige Mischung der beiden Triebarten an. Wenn der Lebenstrieb die Oberhand behält ist es möglich, dass die Aggression auch in konstruktive Aktivitäten umgesetzt wird.

Das, was den Menschen aus der Sicht der ignatianischen Spiritualität innerlich bewegt, sind die Antriebe der Seele. Was damit bezeichnet wird, ist den freudschen Triebrepräsentanzen ähnlich und besteht bei Ignatius in einem Komplex aus Affekten, Vorstellungen, Gedanken, Regungen, Wünschen. Diese seelischen Antriebe weisen einen, den Trieben analogen Dualismus auf, sowohl im Hinblick auf ihre Quelle, wie auch in der Wirkungsweise und im Ziel. In der Terminologie des Heiligen sind das Anfang, Mitte und Ende⁵⁷⁵. In Bezug auf ihre Ursache unterscheidet Ignatius zwischen den Antrieben, die vom guten, oder vom bösen Geist stammen.⁵⁷⁶ Diese Geister sind gegensätzlich und nicht reduzierbar, konträr in ihrer Vorgehensweise.⁵⁷⁷ Im Hinblick auf ihr Ziel sind die seelischen Antriebe auch nicht neutral, sondern immer auf ein Ziel orientierte Kräfte oder Energien. Ihre Richtung geht zu Gott hin, oder aber von Gott weg.⁵⁷⁸ Allerdings ist diese Vorgehensweise nicht einem Geist an sich inhärent, sondern ist von der spirituellen Situation der Person abhängig, ob sie vom Guten zum Besseren vorschreitet, oder von einer Todsünde zur anderen geht. Die „Sprache“ der Geister ist an den Effekten, die durch ihre Wirkung in der Person verursacht werden, zu lernen. Die Vielfalt der Antriebe hat also ihre Ursache in der Verschiedenheit der seelischen Situationen.

Die vielfältigen seelischen Antriebe ließen sich, analog zu den freudschen Trieben, auf zwei Grundantriebe reduzieren: die guten und die schlechten Antriebe. Das Finalziel dieser Antriebsgruppen liegt in der Union mit Gott, oder Trennung von Gott.⁵⁷⁹ Dementsprechend finden sich ihre Äußerungen in Form von Zunahme an Glaube, Hoffnung, Liebe, Friede, oder in Unglauben, Hoffnungslosigkeit, Abwesenheit von Liebe und Frieden. Die einzelnen Antriebe (parallel zu den Partialtrieben) hätten dann eigene (mittlere) Ziele, oder auch verschiedene Objekte: da wären es die „niederen und irdischen Dinge“, also die „Reichtümer, eitle Ehre und gesteigerte Hochmut“, oder die „himmlischen Dinge“, also „geistige Armut,

⁵⁷⁴ Vgl. FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 268-270

⁵⁷⁵ Vgl. GÜ 333

⁵⁷⁶ Vgl. GÜ 32.

⁵⁷⁷ Vgl. GÜ 314 – 316.

⁵⁷⁸ Vgl. HIRSCHFELD, Carlos Garcia, Espiritus, in: Diccionario, 824.

⁵⁷⁹ Vgl. GÜ 316f.

Bereitschaft Schmähungen zu Ertragen und Demut⁵⁸⁰, und prinzipiell die Liebe die sich in Lob, Ehre und Dienst Gottes manifestiert.

Der Lebenstrieb und der Todestrieb der freudschen Theorie treten in legiertem Zustand auf. Diesselbe Intuition hatte Ignatius, als er in seinen Regeln zur Unterscheidung der Geister darauf aufmerksam machte, dass das Gute mit dem Bösen vermischt ist. „Es ist dem bösen Engel eigen, der Gestalt unter einem Lichtengel annimmt, bei der frommen Seele einzutreten und bei sich selbst hinauszugehen.“⁵⁸¹ Die Strategie des Bösen besteht genau in der Erhaltung der Ambivalenz, die alle Dimensionen des Lebens verunreinigt, „ohne Provinzen, Orte, Stände noch irgendwelche Personen im einzelnen auszulassen.“⁵⁸² Die dramatische innere Situation des Menschen ist durch die verblüffende Unordnung und Konfusion verursacht. Um diese Situation zu durchschauen ist es notwendig die Logik des Bösen zu brechen.⁵⁸³ Es geht darum, auf die inneren Stimmen genau zu hören und weil sie leicht zu verwechseln sind, unter ihnen richtig zu unterscheiden. Andererseits braucht es einer Festigkeit und Beharrlichkeit, um diesem Konflikt standhalten zu können und die Unruhe von verschiedenen Geister, die unterschiedlichen Regungen, die Tröstungen und Trostlosigkeiten auszuhalten, denn diesen werden wir notwendigerweise unterzogen.⁵⁸⁴ Die Hilfen, die Ignatius für diese Aufgabe hat sind Gewissenserforschung und die Unterscheidung der Geister, dessen Kriterium sich nicht auf die objektive Güte dessen, was tröstet beschränkt (Intentionen, Vorsätze, Absichten, etc.), sondern muss auch die Entwicklung des Prozesses und seine Resultate berücksichtigen.⁵⁸⁵ Denn die Wirkung der Geister ist raffiniert und subtil. Es kann immer der „Feind der menschlicher Natur“ sein, der unter dem Schein des Guten angreift und versucht.⁵⁸⁶ Deswegen kann es leicht passieren, dass die Verkehrtheit der inneren Realität übersehen wird und das, was für „das wahre Leben“ gehalten wird, nichts anderes ist als die falschen Repräsentanzen des bösen Geistes. Die Kunst der Unterscheidung besteht demnach in der Identifizierung und Auseinanderhaltung der Wirkung von verschiedenen Geistern, die als Antriebe im Inneren des Menschen wahrnehmbar sind. Das Wichtigste dabei ist die Unterscheidung des göttlichen Antriebs von den anderen Antrieben. Die dabei anzuwendende Methode ist Verspüren und Erkennen. Das Verspüren, um das es hier geht, besteht in bewusster Arbeit der Beobachtung und Identifizierung von inneren Resonanzen, die dem Anschein nach chaotisch sind, aber in Wirklichkeit einen Ursprung und eine Zweckbestimmung haben. Aus dem vielstimmigen Durcheinander gilt es den Widerhall der Schritte Gottes auf dem Grund des Herzens herauszuhören und danach zu handeln.⁵⁸⁷

⁵⁸⁰ Vgl. GÜ 136 – 148.

⁵⁸¹ GÜ 332.

⁵⁸² GÜ 141.

⁵⁸³ Vgl. PALACIO, Carlos, SJ, *El mal espíritu*, in: *Diccionario*, 1176 – 1180.

⁵⁸⁴ Vgl. MORANO, *Psicodinámica*, 219.

⁵⁸⁵ Vgl. PALACIO, Carlos, SJ, *El mal espíritu*, in: *Diccionario*, 1176 – 1180.

⁵⁸⁶ Vgl. GÜ 10.

⁵⁸⁷ MELLONI, Javier, *Sentir*, in: *Diccionario*, 1635.

3.4. Ergebnisse

Die Antwort auf die Titelfrage: „Was bewegt den Menschen?“ ist keine einfache. Die freudsche Psychoanalyse und die ignatianische Spiritualität klären dieses Problem auf unterschiedliche Weisen, die sich jedoch mehrfach zu überschneiden scheinen. Die beiden Disziplinen unterscheiden sich in ihren Zugangsweisen, aber das, was den Gegenstand ihres Nachdenkens ausmacht ist gleich: der Mensch in seinem Inneren, in seiner psychisch-seelischen Verfassung. Im Hinblick auf die Methode gibt es große Ähnlichkeiten, allerdings auch Unterschiede. Der Ausgangspunkt für die Erforschung des inneren Lebens ist bei den beiden Zugangsweisen gleich und besteht in der Introspektion, die wiederum von der Wahrnehmung ausgehend, über Beurteilung des Wahrgenommenen bis zur Theoriebildung übergeht. Außerordentlich wichtig ist auch für die beiden Fächer die praktische Anwendung. Die Lehre des heiligen Ignatius entstand aus der Praxis und für die Praxis, genau so verhält es sich bei Freud. Näher betrachtet, gibt es sogar in der Situation der geistlichen Begleitung und der Analyse Überschneidungen, zumindest in der Rolle des geistlichen Begleiters, bzw. Analytikers⁵⁸⁸. Der methodische Unterschied besteht prinzipiell in der Art der Erklärung des betrachteten Objekts. Schon von den Grundvoraussetzungen her sind die beiden Disziplinen verschieden: Für die Spiritualität ist Gott real existierend, eine Wirklichkeit, die sich dem Menschen mitteilt, mit ihm kommuniziert, etc., etc. Dagegen entzieht sich die Psychoanalyse gänzlich solcher Aussagen, oder besser gesagt, sie sollte es tun, wenn sie ihre Kompetenz nicht überschreiten möchte. Wenn sie sich doch mit dem Glauben auseinandersetzt, dann nur in seiner strikt psychischen Dimension.⁵⁸⁹ Alles andere ist Sache der Weltanschauung. Während die Spiritualität sich mit der Geistlichkeit beschäftigt (wie schon der Name sagt), mit der lebendigen und dynamischen Beziehung zwischen Gott und der Seele, befasst sich die Psychoanalyse mit dem „psychischen Apparat“. Das eine gehört eher zur Theologie, das andere eher zur Psychologie. Zusätzlich gibt es in jedem dieser Fächer verschiedene und ganz spezifische Vorgehensweisen, zum Beispiel die freie Assoziation in der Analyse und das Gebet in der Spiritualität. Das Ziel der beiden Disziplinen ist das gleiche und besteht im Heil der Seele, wobei es klar sein muss, dass auch das anders verstanden wird. Denn eine psychisch heile, oder gesunde, reife Persönlichkeit muss nicht unbedingt religiös sein.

⁵⁸⁸ Diese ist in beiden Fällen durch die Haltung der Abstinenz gezeichnet. Der Prozess selbst muss durch den Betroffenen alleine gemacht werden. Auch im Hinblick auf die im geistlichen Gespräch und Analyse angewendeten „Technik“ gibt es Analogien. Ignatius spricht in den Anmerkungen vom Verspüren der Regungen des Übens durch den Begleiter (6-8, 10). Im analytischen Verfahren achtet der Analytiker ebenfalls auf die emotionale „Resonanz“, die in ihm durch den Kontakt mit dem Analysanden verursacht wird.

⁵⁸⁹ Freud selbst war ein Atheist, doch diese Tatsache bedeutet nicht automatisch, dass auch die Psychoanalyse atheistisch sein muss. In einem Brief an Oskar Pfister schrieb Freud: „An sich ist die Psychoanalyse 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. Ich bin sehr frappiert, daß ich selbst nicht daran gedacht habe, welche außerordentliche Hilfe die psychoanalytische Methode der Seelsorge leisten kann, aber es geschah wohl, will mir als bösem Ketzer der ganze Vorstellungskreis so ferne liegt.“ [S. Freud – Oskar Pfister, Briefe 1909-1939, Frankfurt am Main, 1963, 13.]

Andersrum ist das spirituell – seelische Unheil nicht notwendiger Weise eine psychische Krankheit. Doch, dass sich die beiden Zugänge gegenseitig beeinflussen,⁵⁹⁰ und in einem oder anderen Fall sogar bedingen können, betrachten wir als Tatsache.

Nun, die Antwort auf die Frage nach dem Menschen Bewegenden aus der Sicht der Psychoanalyse lautet: Triebe. Alles seelische Geschehen baut auf dem Kräftespiel der elementaren Triebe auf.⁵⁹¹ Der Mensch verhält sich im Leben wesentlich passiv. Freud war der Meinung, „daß wir[...] gelebt werden von unbekannten, unbeherrschbaren Mächten.“⁵⁹² Diese Mächte, oder Kräfte wirken vornehmlich im Es, das nach Freud das Wesen des Menschen bildet.⁵⁹³ Sie wirken aber nicht nur dort, sondern auch durch das Ich und Über-Ich hindurch.

„Alle psychischen Vorgänge — von der Aufnahme äußerer Reize abgesehen — [gehen] auf das Spiel von Kräften zurück, die einander fördern oder hemmen, sich miteinander verbinden, zu Kompromissen zusammentreten usw. Diese Kräfte sind ursprünglich alle von der Natur der Triebe, also organischer Herkunft, durch ein großartiges (somatisches) Vermögen (Wiederholungszwang) ausgezeichnet, finden in affektiv besetzten Vorstellungen ihre psychische Vertretung.“⁵⁹⁴

Aus der Sicht der ignatianischen Spiritualität ist der Mensch ebenfalls ein dynamisches Wesen, der in seiner Seele eine Fülle an Bewegungen erfährt, dessen Wirkungsweise den Trieben in ihrem drängenden Charakter sehr ähnlich ist. Diese Bewegungen werden Antriebe der Seele genannt. Im Wesentlichen sind sie aus zwei Elementen zusammengesetzt: einem spirituellen und einem psychologischen. Als seelisch-psychische Phänomene treten sie auf im Inneren des Menschen, an dem Ort, der sowohl im religiös-christlichen, wie auch psychologischen Sinne, Seele genannt wird. Als das den Menschen Bewegende können sie, ähnlich wie die Triebe, als auf ein Ziel orientierte Kräfte oder Energien erfasst werden. Sie weisen in ihrem psychologischen Aspekt größte Ähnlichkeit zu den Trieben auf, im Spirituellen den größten Unterschied, denn diese Dimension wird den Trieben gar nicht zugesprochen. Die Zusammenstellung, die in diesem Kapitel durchgeführt wurde, folgt in ihrer Struktur der Charakterisierung der Triebe vom ersten Kapitel dieser Arbeit. Hochinteressanter Weise ergaben sich dabei zahlreiche Analogien, was nun zu der Hypothese führt, dass es sich im Grunde genommen um die gleichen Phänomene handeln könnte, die freilich unterschiedlich im Blick der Psychoanalyse und im Blick der Spiritualität interpretiert werden. Und so: Auf der Ebene der Erfahrung haben wir es hier mit den gleichen Erscheinungen zu tun. Das was in Spiritualität als seelische Antriebe in einem inneren Schau empfunden und wahrgenommen wird, also die ganze Palette von Gedanken, Affekten,

⁵⁹⁰ Nicht zuletzt in dem Sinne, dass eine falsch gelebte Spiritualität zu ernsthaften psychischen Störungen führen kann (was auch der heilige Ignatius erfahren konnte). Andererseits kann sich in manchen Fällen eine gesunde Spiritualität gar nicht entwickeln, wenn die Persönlichkeit nicht dazu imstande ist, z. B. wegen pathologischen frühkindlichen Bindungen.

⁵⁹¹ Vgl. FREUD, Psychoanalyse und Libidotheorie (1922), GW XIII, 229.

⁵⁹² FREUD, Das Ich und das Es, GW XIII, 251.

⁵⁹³ Vgl. FREUD, Abriss der Psychoanalyse, GW XVII, 128.

⁵⁹⁴ FREUD, Psycho-Analysis, GW XIV, 301f.

Regungen, Vorstellungen, Gefühlen und Wünschen, deckt sich mit den freudschen Triebrepräsentanzen, also dem, wodurch sich die Triebe im Psychischen bemerkbar machen. Weiter werden diese Inhalte des Bewusstseins auf Wirkungen zurückgeführt, die auf einer tieferen Ebene zu liegen scheinen. Bei Freud war es das Unbewusste, oder das Es, Ignatius sprach von Gedanken, die in mir sind, aber von außen kommen⁵⁹⁵. Das was sich auf dieser Ebene abspielt ist die Tätigkeit der Triebe, oder dessen, was Ignatius verschiedene Geister genannt hat. Das Subjekt ist in beiden Fällen ihr passiver Empfänger. Sie liegen außerhalb des Einflussbereichs meiner eigenen Freiheit und meines Wollens. Beide Konzeptionen zeichnet ihre dualistische Auffassung aus: Bei Freud lassen sich alle Triebe auf zwei Grundtriebe zurückführen, den Lebenstrieb und den Todestrieb. Analog gibt es bei den Verursachern der Antriebe der Seele den guten und bösen Geist. Die beiden Paare haben entgegengesetzte „Vorzeichen“ in der Richtung ihrer Wirkung. Diese Tatsache führt notwendiger Weise zum Konflikt, oder sogar „Kampf“, der sich auf dem Schlachtfeld der Seele ereignet. Sowohl die Triebe wie auch Antriebe treten nicht in einem chemisch reinen Zustand auf, sondern vermischt. Wenn es zu einer Triebentmischung kommt, in der der Todestrieb freigesetzt werden kann, bzw. der Kampf zugunsten des bösen Geistes entschieden wird, ist die Folge fatal: der Tod, bzw. ewiges Unheil – die Hölle, (oder auch ein „geistlicher Tod“ hier im Leben). Eine positive Entscheidung garantiert das Leben, bei Ignatius das Heil der Seele und das ewige Leben. Nun, trotzdem, dass man auf die Entstehung dieser Triebe und Antriebe keinen direkten Einfluss nehmen kann, können sie sowohl im Prozess der Analyse, wie auch in den geistlichen Übungen bewusst gemacht werden und genützt. Die beiden Prozesse setzten eine Reifung der Persönlichkeit, bzw. der Person in Gang, dessen beabsichtigtes Ergebnis in beiden Fällen Freiheit, die nicht zuletzt im Treffen von reifen und stimmigen Entscheidungen besteht, und Verantwortung. „Wo Es war, soll Ich werden“⁵⁹⁶ lautet das Programm Freuds, bei Ignatius ist es das Suchen und Finden des göttlichen Willens⁵⁹⁷, das in gesunder und guter Wahl⁵⁹⁸ verwirklicht wird. Es ist eine lebenslange Aufgabe.

Neben diesen und vielen anderen Analogien gibt es gravierende Unterschiede, die der Identifizierung der beiden Erscheinungen widersprechen. Sie betreffen wesentlich die Ursache, das Ziel und die Natur der seelischen Antriebe. Der Trieb wird in der freudschen Theorie als „ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhangs mit dem Körperlichen auferlegt ist“⁵⁹⁹ erfasst. Der Trieb ist „ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, [...] psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize“⁶⁰⁰, also sein Ursprung liegt im Körper. Dagegen werden die Antriebe der Seele durch verschiedene Geister verursacht, dazu gehören Gott und Teufel. Die Geister, inklusiv der böse Geist, der bei Ignatius

⁵⁹⁵ Vgl. GÜ 32.

⁵⁹⁶ FREUD, Abriss der Psychoanalyse GW XVII, 86.

⁵⁹⁷ Vgl. GÜ 1.

⁵⁹⁸ Vgl. GÜ 175.

⁵⁹⁹ FREUD, Triebe und Triebchicksale, GW X, 214.

⁶⁰⁰ FREUD, Triebe und Triebchicksale, GW X, 214.

verschiedene Namen erhält, lassen sich unterschiedlich interpretieren, ohne dass ihnen eine metaphysische, personale Existenz zugesprochen werden muss⁶⁰¹, doch mit Gott verhält es sich anders. Denn seine reale Existenz und Wirkung ist die wesentlichste Grundvoraussetzung nicht nur der ignatianischen Spiritualität, sondern der ganzen christlichen Anthropologie, ja des christlichen Daseins überhaupt. Von Gott aus wird der Mensch in seinem Ursprung und Ziel bestimmt.⁶⁰² Er ist es, der das Leben schafft und erhält, der den Sinn gibt. Gott steht zum Menschen in einer Beziehung der Liebe, die in der gegenseitigen Mitteilung besteht, „nämlich darin, daß der Liebende dem Geliebten gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann; genauso umgekehrt der Geliebte dem Liebenden.“⁶⁰³ Eine der Weisen der göttlichen Mitteilung besteht im Bewegen der Seele. Ignatius schreibt: „Es ist dem Schöpfer eigen, [in die Seele] einzutreten, hinauszugehen, Regung in ihr zu bewirken, in dem er sie ganz zur Liebe zu seiner göttlichen Majestät hinzieht“⁶⁰⁴ Diese Art der Antriebe nennt Ignatius Tröstung ohne vorhergehende Ursache. Es kann bei dieser Tröstung keine Täuschung im Blick auf die Ursache geben, denn sie stammt von Gott allein.⁶⁰⁵

Das deutet darauf hin, dass es bei den seelischen Antrieben um Bewegungen geht, die ganz anderer Art sind als die Triebe, nämlich geistlich und nicht (nur) psychisch. Das Werk Karl Rahners „Die Logik der existenziellen Erkenntnis“ ist gänzlich diesem Typ der Antriebe gewidmet und bestimmt sie als „eine Erfahrung, in der der Kern der geistigen Person als solcher selbst in seiner innersten Mitte ins Spiel kommt und zwar ausdrücklich, thematisch erlebt. Diese existentielle Kernerfahrung ist identisch mit einer „Wahrnehmung“, die „[...] eine Unmittelbarkeit an sich hat, daß sie im deutlich erlebbaren Unterschied zu einer sonstigen frommen Bezogenheit gedanklicher und liebender Art als „Wahrnehmung“ Gottes charakterisiert werden kann und muß.“⁶⁰⁶ Das Ziel der seelischen Antriebe, die ja nicht neutral sind, sondern eine Richtung, oder Orientierung besitzen, ist dem der Triebe nicht gleich. Auch wenn man dieses Ziel bei den beiden Bewegungen als Befriedigung sehen kann, ist sie bei den Antrieben der Seele als ein Nebeneffekt zu verstehen. Denn das Finalziel, worauf die Antriebe orientiert sind, ist spiritueller Natur und transzendiert die psychische Ebene. Es liegt in der Union mit bzw. Trennung von Gott.⁶⁰⁷ Die Definition von Karl Rahner berücksichtigt die beiden Momente der seelischen Antriebe, den psychischen und den geistlichen: „Die Bewegtheit durch die Geister ist etwas, was [...] von den zum Menschen selbst gehörenden, disparaten Antrieben verschieden ist und dennoch in sich als psychologischer, in Bewusstheit geschehender Antrieb wirkt, selbst, wenn sein Ursprung außerhalb des Bewusstseins fällt.“⁶⁰⁸

⁶⁰¹ Vgl. PALACIO, Carlos, SJ, El mal espíritu, in: Diccionario, 1176 – 1180.

⁶⁰² Vgl. GÜ 23.

⁶⁰³ GÜ 231.

⁶⁰⁴ GÜ 330.

⁶⁰⁵ Vgl. GÜ 330, 336.

⁶⁰⁶ RAHNER, Logik, 410.

⁶⁰⁷ Vgl. GÜ 316f.

⁶⁰⁸ RAHNER, Logik, 378.

Freud meinte, dass jede psychische Aktivität auf das Spiel der Triebe zurückgeht.⁶⁰⁹ Diese Aussage mag auch stimmen, allerdings nur für den Bereich, den sie betrifft, nämlich das Psychische. Doch der Mensch darf nicht auf das Psychische reduziert werden. Die Triebe sind nicht alles, was den Menschen ausmacht. Die christliche Anthropologie erfasst ihn in einem viel breiteren Spektrum. Da gibt es außer der leiblich-materiellen Ebene, die klarer Weise nicht bagatellisiert werden kann, noch die geistig-personale. Diese Dimension ist es, in der sich Kultur entfaltet und in der die ontische und geistig-personale Kommunikationsmöglichkeit mit Gott besteht.⁶¹⁰ Diese Ebene ist der Ort, wo der Mensch von Gott direkt bewegt werden kann, wo er die geistigen Antriebe empfängt, wo er seine transzendente Offenheit erlebt und in Freiheit und Verantwortung Entscheidungen trifft. Diese menschliche Dimension ist das, was im christlichen Sinne als Geist-Seele bezeichnet wird. Das ist der „Ort“ im Menschen, an dem die Stimme Gottes hörbar wird, wo die Gottbezogenheit erfahren wird. Das ist auch der Ort, an dem die Antwort auf die gehörte Stimme Gottes ihren Anfang nimmt, wo die Antriebe eine nach außen verlaufende Bewegung initiieren, die in den Handlungen ihren Ausgang findet. Nicht alles also, was den Menschen bewegt sind die Triebe, denn auch die Seele ist nicht dem psychischen Apparat gleich.

Die Hypothese, dass die ignatianischen Antriebe der Seele mit den freudschen Trieben gleich sind, würde also folglich in einer Aporie enden. Was ihr Erscheinungsbild im Psychischen betrifft, gibt es viele Argumente die für eine Gleichsetzung der Beiden sprechen. Aus der Sicht der christlichen Anthropologie handelt es sich um zwei, von Grund auf verschiedene Sachen. Denn die Triebe wären lediglich dem Materiellen zuzuordnen und die Antriebe würden eine breitere Wirklichkeit umfassen, indem sie einerseits die Triebe enthalten und andererseits eine Gruppe der rein geistigen Bewegungen. Es handelt sich also um das Uhrthema der Anthropologie: das Leib-Seele Problem. Nun ist die vermeintliche Widersprüchlichkeit der beiden Zugangsweisen nicht so ausweglos, wie es scheint. Denn es gibt sowohl in der Spiritualität, wie auch in der Psychoanalyse immanente Ansätze, die die Spannung zwischen den beiden Betrachtungsweisen lockern.

Der erste Ansatz für die Lösung dieses Problems findet sich im Text der geistlichen Übungen selbst. Ignatius unterscheidet zwei Gruppen der Antriebe: Erstens gibt es die Antriebe „ohne Ursache“ – das sind diejenigen, bei denen Gott alleine und unmittelbar die Seele bewegt und zwar nur in Form von Tröstung. Die zweite Gruppe besteht in den Antrieben „mit Ursache“. Dazu gehören die Trostlosigkeiten, die nie ohne Ursache vorkommen und Tröstungen, die vom guten oder bösen Geist verursacht werden. Diesen Antrieben mit Ursache, die immer auf die Wirkung der „Geister“ zurückgehen, ließe sich ein triebhafter Charakter unterstellen. Dagegen wäre die Tröstung ohne Ursache (und nur diese seelische Regung) eine rein geistige Angelegenheit. Die Unterscheidung der beiden Arten der Antriebe wird hier im Hinblick auf ihre Quelle vollzogen. Die Antriebe mit Ursache könnte man als theologisch

⁶⁰⁹ Vgl. FREUD, Psycho-Analysis, GW XIV, 301f.

⁶¹⁰ Vgl. RAHNER, Würde und Freiheit, 188f.

gedeutete Triebe interpretieren. Dagegen würde die Tröstung ohne Ursache ein völlig anderes, weil rein geistliches Phänomen bezeichnen. Folglich ist der Begriff des Antriebs umfassender zu verstehen, denn dazu gehören einerseits die Triebe und die rein geistlichen Regungen andererseits.

Die ignatianische Erfassung des Menschen verleitet aber zu einer noch anderen Lösung. Denn für ihn werden alle inneren Bewegungen von Geistern verursacht und zu jedem dieser Antriebe muss der Mensch in seiner Freiheit und Verantwortung Stellung nehmen. Die Tröstung ohne Ursache, indem sie eine Tröstung ist, hat eine emotional-affektive Komponente. Nach der freudschen Theorie sind aber die Affekte nichts anderes als Triebrepräsentanzen. Also müsste man die Antriebe mit den Trieben gleich setzen. Für Ignatius selbst scheint sich dieses Problem gar nicht zu stellen. Denn er sah in allem Empfundenen, Wirkung eines Geistes, so wie bei Freud alles im Grunde irgendwie mit den Trieben zu tun hat. Die Frage nach den personalen und vorpersonalen Ebenen des Menschen stellte sich bei Ignatius gar nicht, denn der Mensch als ganzes ist Geist und Leib. Alles Leibliche ist beseelt. Deswegen haben alle Antriebe eine psychische und spirituelle Komponente. Folglich müsste man auch den Trieben eine geistige Natur zusprechen. Wäre das für Freud undenkbar?

Es muss nicht unbedingt der Fall sein. Denn seine Triebtheorie ist mehrdimensional und wenn man darüber in korrekter Weise urteilen möchte, müsste ihre ganze Bedeutungsbreite beachtet werden und nicht nur ein Ausschnitt aus ihr. Im Kapitel über Freud wurde die Triebtheorie ausführlicher behandelt, hier sollen nun einige ihrer Elemente unterstrichen werden, die eine Verbindung zu Ignatius möglich machen: Erstens wäre die Entstehung seiner Trieblehre zu nennen. Der Trieb, bei Freud ein Grundbegriff der Psychologie, wurde auf rein theoretische Art gewonnen. Das heißt, er ist ein gedankliches Konstrukt, ein Konzept, das aus der Beobachtung der Erscheinungen gewonnen wurde. Aus den konkret beobachtbaren Phänomenen des seelischen Lebens folgert Freud zurück auf ihre Ursachen, die er als „Spiel der Triebe“ bezeichnet. Zweitens war Freud selbst von der Vorläufigkeit seiner Trieblehre überzeugt. Sie war nichts fertiges, sondern immer veränderbar, was ihre Entwicklung im Blick auf die Integrierung immer neuer Erkenntnisse betrifft. „Die Trieblehre 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 [...] Es ist ein Feld, auf dem wir mühsam nach Orientierung und Einsichten ringen.“⁶¹¹ Als Drittes ist die Tatsache zu erwähnen, dass die Triebtheorie nicht einheitlich ist. Im Wesentlichen wurde der Triebbegriff von Freud in drei verschiedenen Aspekten verwendet: verhaltensbiologisch, physiologisch und erlebnispsychologisch. Aus verhaltensbiologischer Sicht ist der Trieb eine außerindividuelle Kraft, die Lebewesen einer Art oder Gattung in durchschnittlichen Situationen zu einer zweckmäßigen Reaktion bewegt. Dieses Verständnis ist dem Instinkt nahe. Die Physiologie betrachtet den Trieb als ein Spannungszustand im Organismus, der mit der Umgebung interagiert. Es ist eine Störung des

⁶¹¹ FREUD, XXXI Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, GW XV, 101.

funktionellen Gleichgewichts (Homöostase). Die physiologische Reaktionsanlage tendiert zur Aufhebung dieser Spannung, die als Befriedigung eines physiologischen Bedürfnisses erfasst wird. Die erlebnispsychologische Sichtweise betont, dass der Trieb als außerindividuelle, allen Vertreter einer Art gemeinsame Kraft, oder die stoffwechselbedingte Spannung reflektiert oder unreflektiert als ein Bedürfnis, oder Wunsch erlebbar ist.⁶¹² Letztens müsste die Triebtheorie aus der Gesamtheit der freudschen Lehre gelesen werden. Überraschender Weise hat Freud den Menschen nicht ganz so eng gesehen, wie es die Allgemeinheit glaubt. Denn bei Freud ist nicht alles Sexualität und nicht alles Triebe. Alber Görres zeigt anhand des Werks Freuds „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten“, dass seiner Lehre dem Menschen die Geistigkeit nie gänzlich abgesprochen hat. Nicht alle seine Motivationen stammen aus materiellen Bedürfnissen,⁶¹³ sondern es gibt solche, die geistiger Natur sind. Indem der Mensch wie Gott sein will, indem er sich an die Stelle Gottes setzen möchte und nach Möglichkeit ähnlich existieren möchte, wie die wirkliche oder gedachte Gottheit, befriedigt er sich damit „das man auch als Trieb bezeichnen kann, aber doch offenbar in einem ganz neuen Sinn Dieser Doppelsinn des Trieb- und Motivbegriffes ist der Joker im analytischen Spiel, nur mit diesem Joker ist die Analyse in der Lage, ein umfassendes Verständnis des Menschen zu erreichen [...]. Dieses Motiv ist das Motiv aller Motive, das Uhrmotiv, in dem Lustprinzip und Realitätsprinzip, Libido und Aggression, Lebenstrieb und Todestrieb [...] aufgehoben sind, bewahrt, zum Ende gebracht und auf das eigentliche Niveau des menschlichen Geistes erhöht.“⁶¹⁴ Der Mensch ist hier ein geistiges Wesen, das im Hinblick und vor dem Hintergrund des Ganzen steht. In der Gottesidee konvergieren letztlich alle Wunschphantasien und Triebbedürfnisse des Menschen. Sie ist das letzte Ideal, das ihm in allem Handeln vorschwebt. Damit vollzieht sich bei Freud ein Umstieg von der Triebphysik des Stoffwechsels in eine vom geistigen Personideal bestimmte Motivlehre.⁶¹⁵ Die Triebe in einem solchen Verständnis decken sich mit den seelischen Antrieben vom heiligen Ignatius.

Die freudsche Triebtheorie ist ein Modell zur Erklärung der psychischen Vorgänge, die sich einer direkten, bewussten Steuerung entziehen. Wenn er von den Trieben spricht, meint er immer etwas Psychisches, sie sind für ihn wesentlich seelische Kräfte, trotz ihres rätselhaften Ursprungs im Körper. Alles, was man von diesen Trieben weißt, ist von seinen Erscheinungen – den Repräsentanzen geschlossen. Diese Repräsentanzen fungieren aber auf die gleiche Weise, wie das, was bei Ignatius als Manifestationen der Geister verstanden werden kann. „Der Raum des Geistes ist weiter als der der Freiheit, es gibt spontane, unfreie Regungen des geistigen Erkennens und Strebens. Nicht jede Willensbewegung ist ein freier Entscheidungsakt. Ebenso, wie die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen sich in allem geistigen Erkennen und Wollen findet, gibt es keine noch so primitive Wahrnehmung, Trieb- oder Gefühlsregung, die völlig

⁶¹² Vgl. SCHLEGEL, Leonard, Grundriß der Tiefenpsychologie. Die trieb- und bedürfnispsychologische Betrachtungsweise in der Tiefenpsychologie, München, 1975, 13-16.

⁶¹³ Vgl. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1937), GW XVI, 154.

⁶¹⁴ Vgl. GÖRRES, Albert, Physik der Triebe – Physik des Geistes, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. II, Freiburg im Breisgau, 1964, 562.

⁶¹⁵ Vgl. ebd. 563f.

geistlos wäre."⁶¹⁶ Gott bewegt der Menschen auf allen Ebenen, und in allen Strukturen seines Seins, auch durch das Unbewusste, das Es und die Triebe.

Die Antwort des Menschen auf die Bewegungen, die er in seinem Inneren erlebt ist die Sache seiner, wenn auch beschränkten, Freiheit und Verantwortung. Die Unterscheidung der Geister ist keine Weise um eine magische Sicherheit im spirituellen Leben zu erlangen. Die Abwechslung von Tröstungen und Trostlosigkeiten ist zur Bestätigung der Richtigkeit des eigenen Weges nicht ausreichend. Die inneren Bewegungen sind Zeichen der Orientierung in der Suche, und Mittel der Mitteilung Gottes, aber sie dürfen nicht als absolute und unfehlbare Handlungen Gottes, oder des Heiligen Geistes selbst, verstanden werden. Die Unterscheidung der Geister wäre in diesem Fall nicht ein Weg zur Freiheit, sondern eine ihr gestellte Falle. Denn auch im Fall der Tröstung ohne Ursache darf die eigene Verantwortung nicht abgegeben werden. Obwohl dieser Antrieb eine direkte und unmittelbare Handlung Gottes ist, die seine Evidenz bei sich hat, ist der Mensch von seiner Verantwortung nicht entbunden, denn keiner der Antriebe, auch nicht die Tröstung ohne Ursache, ist eine definitive Garantie für den richtigen spirituellen Weg. Denn mit ihr kann sich auch Täuschung, Manipulation und Betrug vollziehen. Nicht im Hinblick auf die Ursache, sondern in dem, was nachher passiert. Deswegen weist Ignatius darauf hin, dass man „mit viel Wachsamkeit und Aufmerksamkeit schauen und die eigene Zeit dieser aktuellen Tröstung von der folgenden unterscheiden“⁶¹⁷ muss. In dieser folgenden Zeit, in der „die Seele noch erwärmt und begünstigt ist“ von der Tröstung ohne Ursache, kann sie in „verschiedene Vorsätze und Meinungen“ fallen, die mit dem Wunsch Gottes wenig zu tun haben. „Und deshalb haben diese es nötig, sehr gut erforscht zu werden, bevor man ihnen volles Vertrauen schenkt oder sie verwirklicht.“⁶¹⁸ Kein innerer Antrieb nimmt die enorme Schwierigkeit der Entscheidung, die in Einsamkeit nach der Unterscheidung getroffen werden muss. Es kann immer sein, dass die Antriebe vom „bösen Geist“ verursacht werden, dass sie falsche Tröstungen sind. Es kann auch sein, dass die Antriebe uns von Gott als Impulse für unsere Freiheit gegeben werden und wir sie in die Abwehr gegen die Freiheit umwandeln⁶¹⁹. Von der Freiheit, die notwendigerweise Risiko und Verantwortung mit sich bringt, werden wir nicht befreit, sie bleibt immer eine Aufgabe. Die psychischen Zustände, die bei den Antrieben erlebt werden, sind also als Spuren zu verstehen, die darüber Auskunft geben, wie wir auf eigene, individuelle Weise Gott loben, ihm Ehre erweisen und ihm dienen können. Gleichzeitig aber wird unsere Lebensführung zu einem entscheidenden Kriterium, um das Vorzeichen des Antriebs auszumachen, d. h. erkennen, ob er vom guten oder bösen Geist stammt um diesen Antrieb anzunehmen oder zu disqualifizieren. Gott spricht zu uns in Antrieben der Seele, aber ob wir ihn hören und auf seine Stimme mit Leben antworten gehört zum Bereich unserer Freiheit.

⁶¹⁶ GÖRRES, Albert, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse*, München, 1961, 79.

⁶¹⁷ GÜ 336.

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ Vgl. MORANO, *Psicodinámica* 180-182.

Um jetzt aus dem Gesagten eine Schlussfolgerung zu ziehen, wäre zu sagen, dass die beiden Antworten auf die Frage nach dem den Menschen Bewegenden – die Triebe aus der Sicht der freudschen Psychoanalyse und Antriebe der Seele aus der Sicht der ignatianischen Spiritualität – nicht nur eine eigene Berechtigung innerhalb der beiden Disziplinen haben, sondern, dass sie ineinandergreifen und letztendlich auf das Gleiche hinauslaufen. Der Unterschied zwischen Trieb und Antrieb besteht nicht im „Ort“, an dem sie vorkommen, ob es Materie oder Geist ist, personale, oder vorpersonale Ebene, ob es Seele oder psychischer Apparat ist, sondern in der Art ihrer Deutung, im Sinn, der ihnen zugeschrieben wird. Das eine Phänomen der inneren Bewegtheit, des Angetriebensein wird von zwei verschiedenen aus Blickwinkeln betrachtet, daher werden an ihm verschiedene Seiten gesehen. Während das Interesse der Psychoanalyse auf die psychische Wirkung dieser Antriebe fokussiert, betont die ignatianische Spiritualität ihre Geistigkeit. Das, was den Menschen bewegt – seine Antriebe vereinen in sich beide Aspekte, den psychologischen und den spirituellen, sie sind eben aus mehreren Komponenten zusammengesetzt, so wie der Mensch Leib und Seele, Psyche und Geist ist. In welchem Verhältnis diese Zusammensetzung zu denken ist, wird wahrscheinlich ein Geheimnis des Glaubens bleiben müssen: „unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt“.

„Der Wind weht, wo er will.“ [Joh 3.8]

4. Praktische Konsequenzen

Aus der vergleichenden Zusammenstellung von einigen Aspekten der freudschen Psychoanalyse und der ignatianischen Spiritualität, wie sie im bisherigen Verlauf dieser Arbeit durchgeführt wurde, soll jetzt auf die daraus gezogenen praktischen Konsequenzen verwiesen werden. Vorher aber wäre es noch wichtig klarzustellen, was nicht zu diesen Konsequenzen gehört. Im Vergleich der psychoanalytischen Zugangsweise mit der spirituellen wurden ähnliche Strukturen und Sachverhalte gefunden und in einen Zusammenhang gebracht. Daraus ergaben sich zahlreiche Gemeinsamkeiten, z. B. in der ignatianischen „Struktur der Seele“ ließen sich ähnliche Elemente, wie beim freudschen „psychischen Apparat“ ausmachen und ebenso bei den „Triebsrepräsentanzen“ und „spirituellen Antrieben“ (mociones). Dabei zeigten sich neben ähnlichen Merkmalen auch solche, die ganz unterschiedlich waren, z. B. die Herkunft der Triebe von den körperlichen Reizen und verschiedene Geister als Verursacher der Gedanken. Der Zusammenhang, der zwischen den verglichenen Sachen besteht, ist analog. Diese Analogie soll auch jetzt nicht aufgehoben werden. Das heißt, es geht nicht um eine Identifizierung der ignatianischen Exerzitien mit der psychoanalytischen Therapie, des freudschen Menschenbildes mit dem Christlichen, der Spiritualität mit der Tiefenpsychologie, etc., sondern um gegenseitigen Respekt und Anerkennung der jeweils anderen Kompetenzen. Andererseits kann es auch nicht auf eine gegenseitige Aufhebung hinauslaufen. Die Psychoanalyse darf nicht „getauft“ werden und die Theologie nicht ihres Glaubens beraubt. Vielmehr geht es darum, dass die Autonomie den beiden Wissenschaften gestattet wird und dass sie sich gegenseitig, ohne Angst herausfordern lassen, um jeweils für die eigene Disziplin neue Erkenntnisse zu gewinnen⁶²⁰. In diesem Sinne lassen sich für die Psychoanalyse, die Theologie und im speziellen für die Spiritualität einige Anregungen formulieren.

4.1. Für die Psychoanalyse

Die praktischen Konsequenzen für die Psychoanalyse zu ziehen ist eine Aufgabe, die die Kompetenz und Erfahrung vom Autor dieses Textes übersteigt. Das müsste die Psychoanalyse für sich selbst tun. Dass der Mensch ein religiöses Wesen ist, der mit einer ihn übersteigenden Realität Gottes rechnet und, dass er mit Ihm eine Beziehung eingehen kann, die für sein Leben Folgen hat, weiß die Psychoanalyse wohl und hat zu diesem Thema eine eigene Theorie. Die Auseinandersetzung mit der Religionskritik Freuds ist hier nicht direkt das Thema. Deswegen wollen wir es bescheiden dabei belassen, drei Aspekte aufzuzeigen, wo die Psychoanalyse aus der Erfahrung der christlichen Spiritualität für sich etwas nehmen könnte. Das erste dieser Momente ist das Menschenbild. Die christliche Anthropologie, und

⁶²⁰ Vgl. FRICK, Eckhard, Die Psychoanalyse bleibt anstößig. Ein Gespräch mit dem Analytiker und Theologen Eckhard Frick, in: HERDER KORRESPONDENZ 53 11/99, 560- 563.

Ignatius insbesondere, sehen und definieren den Menschen von Gott her. Er ist von Gott geschaffen, auf Gott geht sein Leben hin, Gott gibt dem christlichen Leben Sinn. Aus der Sicht der Psychoanalyse verhält es sich damit auf umgekehrte Weise. Der Glaube hat tiefenpsychologische Wurzeln. Der Mensch als der Schöpfer Gottes braucht die Figur Gottes als Rekompensierung seiner eigenen psychischen Unzulänglichkeiten, Gott ist die Projektion der Vaterfigur, letztendlich eine Illusion. Das Menschenbild der Psychoanalyse scheint mit dem christlichen völlig unvereinbar zu sein: Der Mensch wird von Gott geschaffen oder hat sich der Mensch selber Gott erschaffen? Es scheint ausweglos zu sein. Nun aber gibt es nicht wenige Psychoanalytiker, die gläubige Christen und sogar Ordensleute sind, also Menschen die ihr Leben aus dem Glauben heraus zu führen versuchen. Also muss sich die Aporie doch irgendwie lösen können. Was der Glaube für den einzelnen Menschen bedeutet, sei es für den Analytiker, oder Analysanden ist eine persönliche Entscheidung. Damit aber eine solche getroffen werden kann, braucht es einer Voraussetzung ihrer Möglichkeit. Und die liegt darin, dass der Mensch ein religiöses Wesen ist. Wie der Glaube verstanden, bzw. gelebt wird, ist eine andere Sache. Für den Christen, der aus dem Glauben heraus lebt und leben möchte, ist Gott und eine lebendige Beziehung mit ihm Realität. Für einen Atheisten, der keine Existenz Gottes voraussetzt, wird der Gottesglaube zu einer Illusion. Die Psychoanalyse in Theorie und Praxis hat mit Menschen zu tun, die entweder das eine, oder das andere voraussetzen und müsste auch beiden gerecht werden. Sie kann das tun, indem sie die Grenzen ihres Gebiets beachtet, das heißt eine Analyse des Psychischen. Die praktische Konsequenz wäre also zum Beispiel darin zu sehen, dass die tiefenpsychologischen Faktoren einen Einfluss auf den Gottesglauben ausüben, aber dieser Einfluss sagt überhaupt nichts über die Existenz oder Nicht-Existenz Gottes aus. Gottes Bild ist nicht gleich die Realität Gott. Zweitens könnte man sagen, dass die Psychoanalyse anders gerichtet ist als Glaube und Theologie. Sie betrachtet das, was erscheint, was bewusst oder unbewusst da ist und versucht es zu erklären und seine Ursachen zu erschließen. Der Glaube und die Theologie sind dagegen auf das Woraufhin des Menschen orientiert. Wenn eine Person zum Beispiel unter einer „religiösen Neurose“ leidet, ist es legitim solche Religiosität in Frage zu stellen und ihre psychischen Bedingungen zu untersuchen. Eines der Ziele der Psychoanalyse ist die persönliche Reifung. Durch das Entdecken der unbewussten Fixierungen, die der Patient mit sich trägt, durch ein emotionales Wiedererleben wird ein Entwicklungsschritt ermöglicht, indem der Klient neue, reifere Umgangsmöglichkeiten mit den inneren Konflikten erkennt und neue, erwachsenere und realitätsadäquate Verhaltensstrategien entwickeln kann. Der therapeutische Prozess der Psychoanalyse möchte dem Patienten helfen, zur größeren inneren Freiheit zu gelangen, allerdings werden ihm dabei keine Ziele vorgeschlagen. Diese muss jeder für sich finden. Hier ist aber der Punkt an dem der Glaube ansetzen kann, der auf eine transzendente Dimension des Lebens zielt. Wenn ich anerkannt habe, wie das Gottesbild, das ich verinnerlicht habe tiefenpsychologisch bedingt ist, bin ich bereit zu reifen und meine Gottesbeziehung auf eine erwachsene Weise zu gestalten. Kind Gottes zu sein bedeutet nicht Gefangener der eigenen frühkindlichen Fixierungen zu sein. Die Religiosität an sich ist

ambivalent, sie kann entweder zu Hemmungen und psychischen Konflikten führen, oder, wenn sie auf eine gesunde Weise gelebt wird, zur Entwicklung und Reifung führen. Im ersten Fall ist die Psychoanalyse ein gutes Werkzeug, mit dem die Gefahr der schädlich gelebten Religiosität aufgedeckt und ihre Folgen bearbeitet werden können. Im zweiten Fall bedarf es vom Therapeuten Feinfühligkeit und Respekt. Denn die, in der Psychoanalyse angestrebte Autonomie und Freiheit des Patienten, beinhaltet auch die Möglichkeit des Glaubens und der transzendenten Erfahrungen. Die Haltung des Analytikers solchen Erfahrungen gegenüber müsste auch von fachlicher Abstinenz gekennzeichnet sein, d. h. ohne den Patienten auf die eine oder andere Seite geneigt zu machen, nicht „mitspielen“, aber auch nicht „bekämpfen“. Einem gläubigen Therapeuten wird es vielleicht leichter fallen als einem Atheisten, doch die professionelle Haltung gilt für beide.

Ein zweiter Punkt, wo sich die Psychoanalyse von der christlichen Spiritualität inspirieren lassen könnte, liegt in der im Glauben angenommenen Wirklichkeit des Kreuzes. Die Spiritualität betont die finale Dimension der menschlicher Existenz: Der Weg zu Gott, der das letzte Ziel des Menschen ist geht nicht am Kreuz vorbei. Das Leiden, Scheitern, die menschliche Endlichkeit und Gebrochenheit gehören dazu. Der Glaube kann einerseits eine Weise sein, diese Gegebenheiten als Teil des Lebens zu akzeptieren und mit ihnen sinnvoll umzugehen. Andererseits hat die Konfrontation mit dem Kreuz ein kritisches Potenzial, denn sie zeigt, dass die Psychoanalyse kein „Allheilmittel“ sein kann, sondern immer nur begrenztes Werkzeug.

Der dritte Aspekt, wo es scheint, dass die Spiritualität der Psychoanalyse etwas zu sagen hat, wäre die menschliche Motivation. Ignatius betont in den geistlichen Übungen immer wieder, dass der Exerzitand Gott darum bitten soll, dass Er ihn innerlich bewegt und die Liebe zu seiner göttlichen Majestät in ihm erweckt. Gott ist es, der in die Seele eintreten und in ihr Regungen verursachen kann. Freud glaubte dagegen, dass alles psychische Geschehen auf das fundamentale Spiel der Triebe zurückgeht. Doch die Erkenntnis der Psychoanalyse, dass der Mensch ein triebhaftes Wesen ist, muss nicht unbedingt im biologischen Reduktionismus münden:

„Psychoanalyse als klinische Theorie und Praxis ist von dem totalitären, naturphilosophischen Versuch, alle und jede Motivation vom Stoffwechsel her zu lesen, völlig unabhängig. [...] Denn die Sicht des Menschen als eines seinsbegierigen Glücksammlers und als eines Nachahmers Gottes im Stoff genügt für die Psychoanalyse vollständig, wenn man dem Stoffwechsel gibt, was des Stoffes ist, und Geist, was des Geistes ist. Psychoanalyse bliebe dann, was sie immer auch schon war: der Versuch aufzudecken, wie der einzelne Mensch Teilhabe am Seienden und am Sein, wie er sein Glück sucht und Gott nachahmt, mit welchen Mitteln, Methoden, Arrangements, mit welchen Libidobesetzungen und Gegenbesetzungen er versucht, Unlust und Angst, Schuldgefühl und Demütigung zu bewältigen, sein Dasein zu genießen, sich der Macht, der schöpferischen Aktivität, der Liebe zu versichern.“⁶²¹

⁶²¹ GÖRRES, Albert, Physik der Triebe – Physik des Geistes, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. II, Freiburg im Breisgau, 1964, 566.

Die praktische Konsequenz für den Hilfe Suchenden liege demnach darin, dass er keine Angst vor Glaubensverlust haben muss, wenn er sich zur analytischen Behandlung begibt, vorausgesetzt, dass sich der Therapeut seines Faches als eines unparteiischen Instruments bedient, wenn es nur im Dienste der Befreiung Leidender geschieht.⁶²² Denn „an sich ist die Psychoanalyse weder religiös noch das Gegenteil“⁶²³, wie Freud selbst behauptete.

4.2. Für die Theologie

So wie man gegenüber der Psychoanalyse auf die geistliche Dimension des Menschen und Möglichkeiten eines reifen und gesunden Lebens aus dem Glauben hinweist, ließen sich der Theologie gegenüber psychoanalytische Erkenntnisse aufzeigen, die für die christliche Auffassung des Menschen bedeutsam sein können. Es stellt sich die Frage, ob es überhaupt für diese Erkenntnisse in der Theologie Platz gibt. Diese Frage soll jetzt kurz anhand eines Dokuments der Internationalen Theologiekommision, das als eine Selbstdefinition des Faches gelesen wird, angegangen werden. Die Theologie versteht sich als „wissenschaftliche Reflexion über die göttliche Offenbarung, die die Kirche als universelle Erlösungswahrheit annimmt.“⁶²⁴ Als Verständnis des Glaubens (*intellectus fidei*) „wird sie Theologie im strengen Sinne, wenn der Gläubige sich die Aufgabe stellt, den Inhalt des christlichen Geheimnisses auf rationale und wissenschaftliche Weise darzulegen. Deswegen ist die Theologie in dem Maß *scientia Dei*, in dem sie rationale Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis sich selbst und aller Dinge ist.“⁶²⁵ „Ein Kriterium der katholischen Theologie ist, dass sie, eben als Wissenschaft über den Glauben, „Glaube der nach Einsicht sucht“ (*fides quaerens intellectum*), eine rationale Dimension hat. Die Theologie versucht zu verstehen, was die Kirche glaubt, warum sie glaubt und was *sub specie Dei* erkannt werden kann. Als *scientia Dei* versucht die Theologie auf rationale und systematische Weise die erlösende Wahrheit Gottes zu verstehen.“⁶²⁶ Diese Definition der Theologie weckt auf den ersten Blick den Eindruck, dass der Inhalt ihrer Reflexion von vornherein bestimmt und genau abgegrenzt ist, nämlich das, was die Kirche als göttliche Offenbarung annimmt, also was in der Kirche

⁶²² Vgl. FREUD, Sigmund, Brief an Oskar Pfister, in: S. Freud – O. Pfister. Briefe 1909-1939, Frankfurt am Main, 1963, 13.

⁶²³ Ebd.

⁶²⁴ Internationale Theologische Kommission, Theologie heute. Perspektiven und Kriterien (2012) 5, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_theologia-oggi_en.html (Stand: 2013.04.20). Wird im weiteren Verlauf als „Theologie heute“ abgekürzt.

⁶²⁵ Ebd. 18: „The *intellectus fidei* takes various forms in the life of the Church and in the community of believers in accordance with the different gifts of the faithful (*lectio divina*, meditation, preaching, theology as a science, etc.). It becomes theology in the strict sense when the believer undertakes to present the content of the Christian mystery in a rational and scientific way. Theology is therefore *scientia Dei* in as much as it is a rational participation in the knowledge that God has of himself and of all things.”

⁶²⁶ Ebd. 19: “A criterion of Catholic theology is that, precisely as the science of faith, ‘faith seeking understanding [*fides quaerens intellectum*]’, it has a rational dimension. Theology strives to understand what the Church believes, why it believes, and what can be known *sub specie Dei*. As *scientia Dei*, theology aims to understand in a rational and systematic manner the saving truth of God.”

durch Schrift und Tradition und Lehramt gesichert ist. Diesen Inhalt gilt es rational und wissenschaftlich zu verstehen und auszulegen und wenn es notwendig ist auch zu verteidigen. Der Ton dieser Definitionen geht in die Richtung eines absolutistischen Wahrheitsverständnisses, das sich zugespitzt formuliert so ausdrücken lässt: „Wir (die katholische Kirche) haben die Wahrheit, die für alle gilt, so wie wir sie verstehen und darlegen. Unsere Wahrheit, weil sie die einzige ist, muss von allen angenommen werden.“ In solcher, eng verstandenen Theologie gibt es keinen Platz für Dialog mit anderen Wissenschaften und die Psychoanalyse, mit ihrer Religionskritik müsste als ihr Erzfeind abgewehrt werden. Gott sei Dank, ist das Selbstverständnis der heutigen Theologie doch nicht so beschränkt, wie eben gesagt. Denn die göttliche Offenbarung ist nicht nur auf Schrift und Tradition beschränkt, sondern ereignet sich in und durch den lebendigen Menschen. Die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes im Leben der Menschen von heute ist Aufgabe der Theologie.⁶²⁷ Indem die Theologie auf den Menschen, in seinen Fragen, Aporien und Nöten unserer Zeit ihren Blick richtet, sucht sie nach den Spuren des Heiligen.⁶²⁸ Also sondert sich die Theologie nicht von der Welt ab,⁶²⁹ sondern versucht in ihr, in den Bewegungen, Ereignissen und Tendenzen der menschlichen Geschichte, die Weisen der Wirkung des Heiligen Geistes zu erkennen und zu interpretieren.⁶³⁰ Dabei arbeitet die Theologie mit anderen Wissenschaften zusammen, deren berechnete Autonomie anerkannt wird und bleibt mit ihnen im ständigen, für beide Seiten fruchtbaren Dialog.⁶³¹ So ist für die Theologie möglich, im Lichte der eigenen Prinzipien und Methoden, die von anderen Wissenschaften stammenden Daten aufzugreifen, diese kritisch zu assimilieren und zu integrieren.⁶³² Die katholische Theologie anerkennt die Methoden anderer Wissenschaften und nützt sie kritisch in eigenen Suchbewegungen. Ohne sich von der Kritik zu isolieren ist sie für den wissenschaftlichen Dialog offen.⁶³³ Wenn die Theologie so verstanden wird, muss sie keine ängstliche Apologie sein, sondern darf sich zusammen mit anderen Wissenschaften auf die Suche nach der einen, authentischen Weisheit begeben. Durch diesen Dialog wird eine breite, analoge und integrale Vision des menschlichen Lebens gefördert. So gesehen steht einem kritischen Dialog zwischen der Theologie und der Psychoanalyse nichts im Wege.

Nun sollte das Verhältnis der Theologie zu anderen Wissenschaften nicht weiter diskutiert werden, sondern auf die Möglichkeiten hingewiesen werden, wo die Theologie von den Erkenntnissen der Psychoanalyse profitieren kann. Eine Möglichkeit besteht in der Integrierung der Elemente des psychoanalytischen Menschenbildes in die christliche

⁶²⁷ Vgl. Universität Wien. Katholisch-Theologische Fakultät. Institut für Praktische Theologie, Leitbild des Instituts für Praktische Theologie, in: <http://ktf.univie.ac.at/site/pt/leitbild?SWS=rb6ousa1ftvs7saju52c2apno0> (Stand 2013.04.20).

⁶²⁸ Vgl. Universität Wien. Katholisch-Theologische Fakultät. Institut für Systematische Theologie, Leitbild, in: <http://ktf.univie.ac.at/site/ft/leitbild> (Stand: 2013.04.20).

⁶²⁹ Vgl. Theologie heute 58.

⁶³⁰ Vgl. ebd. 53.

⁶³¹ Vgl. ebd. 46, 84.

⁶³² Vgl. ebd. 81f.

⁶³³ Vgl. ebd. 85.

Anthropologie, die allerdings nicht zu einem Ersatz führen soll, sondern als Bereicherung angenommen werden kann. Die Theologie, indem sie eine wissenschaftliche Reflexion betreibt, ist von ihren Prinzipien her rational und operiert im Modus eines vernünftigen Diskurses, durch den die Glaubenseinsicht ermöglicht wird. So ist auch ihre Weise der Bestimmung des Menschen, der im Wesentlichen als geistige, transzendenzfähige Person verstanden wird, die in Freiheit über seine Existenz entscheidet. Die Betonung liegt dabei meistens auf dem Geistigen, dem Hohen und Edlen im Menschen. Der Gedankengang geht von einer, aus der heiligen Überlieferung stammenden oder begründbaren der Idee aus (z. B. die Gottähnlichkeit, oder „Mensch als Hörer des Wortes“), um daraus Konsequenzen zu ziehen, zuerst theoretischer, dann praktischer Art, die dann vom Gottesvolk angenommen werden sollen. Dies geschieht meistens auf eine sehr abstrakte und wenig erfahrungsorientierte Weise. Die Sicht der Psychoanalyse ist vom Grund auf verschieden, sowohl in ihrer Methode, wie auch in der Theorie. In der psychoanalytischen Therapie geht es zunächst gar nicht um die, auf dem Grund der Vernunft entwickelte Konzepte und abstrakte Gedankenkomplexe, sondern um freies Assoziieren, Träume, um Störendes, Peinliches und Irrationales. Das Interesse der Psychoanalyse richtet sich auf das anarchische Unbewusste, auf das Dunkle im Menschen und versteht ihn, als ein unvollkommenes, durch Triebe bewegtes Wesen.⁶³⁴ Der Mensch ist nicht so frei, wie er das gerne hätte, denn es gibt in ihm Bereiche, die sich der bewussten Steuerung entziehen und ihn doch prägen und manchmal auch bezwingen. Er erfährt sich als jemand, der bedürftig, konflikthaft, in sich selbst zerstritten ist. Von dieser Erfahrung der menschlichen Unvollkommenheit darf die Theologie ihre Augen nicht verschließen. Das tut sie nicht, indem sie anerkennt, dass der Mensch sündig und erlösungsbedürftig ist. Es ist auch nicht in ihrem Sinne, neben dem Leidenden gleichgültig vorbei zu gehen, sondern im Gegenteil, es ist ihre ureigene Aufgabe, die frohe Botschaft von der Erlösung und unbedingter Liebe zu den Menschen zu bringen. Doch es lässt sich nicht übersehen, dass die Weise, wie das manchmal geschieht, nicht viel mit dem verkündeten Inhalt zu tun hat. Es ist oft ein respektloses von oben herab Aufzwingen der Meinungen ähnlicher, als einem sich über den Leidenden Beugen und sorgendem Handreichen. Wenn die Theologie sich auf eine absolute Position beschränken würde, aus der heraus verkündet wird, gäbe es nicht nur keine Möglichkeit zum Dialog mit der Psychoanalyse, sondern sie selbst bliebe dem Menschen fremd. Eine Anregung, die sich die Theologie von der Psychoanalyse holen kann ist die Bereitschaft sich den Dunkelheiten und Suchbewegungen der Mitmenschen auszusetzen. Die Rolle, die die Psychoanalyse für die theologische Reflexion spielt, besteht in der Einleitung einer neuen Infragestellung, Suche nach neuen Formulierungen, Bestimmung neuer Erfahrungsräume, einer neuen Achtsamkeit.⁶³⁵ Die Psychoanalyse muss von der Theologie nicht als Bedrohung angesehen werden, sondern als Chance zur Blickerweiterung. Der Eingang der psychoanalytischen

⁶³⁴ Vgl. FRICK, Eckhard, Die Psychoanalyse bleibt anstößig. Ein Gespräch mit dem Analytiker und Theologen Eckhard Frick, in: HERDER KORRESPONDENZ 53 11/99, 560- 563.

⁶³⁵ Vgl. ebd. 560.

Erkenntnisse in das theologische Denken lässt sich tatsächlich feststellen. Niemand geringerer als der Theologe Karl Rahner liefert dafür ein Beispiel:

„Die moderne Psychologie und vor allem die Tiefenpsychologie hat die Theologie darüber belehrt, dass der Mensch [...] leibhaftig ist und nicht bloß das abstrakte Subjekt von Transzendenz und Geist, also ein Seelisches mit genau bestimmbareren Inhaltlichkeiten, das vor dem personal geistigen Freiheitsvollzug des Subjekts liegt, Strukturen und Mechanismen aufweist, die nicht einfach vom geistigen Subjekt adäquat beherrschbar sind, dass es Techniken individueller und kollektiver Steuerung dieses vorpersonalen Seelischen gibt, die nicht ersetzt werden können durch einen rationalen und moralischen Appell an den Menschen als freies geistiges Subjekt“⁶³⁶

Das, wie der Mensch von vorpersonalen Strukturen und Mechanismen beeinflusst wird, muss sich die Theologie von der Psychoanalyse sagen lassen. Die Wirkung dieser Strukturen kann von der Theologie nicht einfach ignoriert werden, denn sie beeinflusst den Menschen nicht unwesentlich in seiner geistig-personalen Entfaltung. Denn alle geistige Tätigkeit vollzieht sich in und mit der psychisch geprägten Materie.⁶³⁷ Der Mensch ist eine Einheit. Obwohl man in ihm verschiedene Bereiche oder Ebenen seines Seins unterscheiden kann, seien es das Es, das Ich und Über-Ich, das Bewusste und Unbewusste, das Leibliche und das Seelische, das Personale und Vorpersonale, das Materielle und das Geistige, stehen diese Bereiche nicht getrennt nebeneinander, sondern in einer dynamischer Einheit. Wenn man physisch krank ist, wird man sich auch schlecht fühlen, leidet man unter einer Depression, wird das unweigerlich im Leib spürbar. Ähnlich bedingen sich die psychischen und personal-geistigen Ebenen des Menschen. Deswegen ist die Theologie auch gut beraten, wenn sie den unbewussten Mechanismen, die in dem konkreten Glaubensvollzug mitspielen, ihre Aufmerksamkeit schenkt. Es handelt sich um das Gottesbild. Die Theologie, die auf der Schrift, Tradition und Lehramt basiert, hat eine ziemlich genaue Vorstellung von Gott. Dagegen deutet die Psychoanalyse das Gottesbild, als eine Projektion der eigenen Vater und Mutterbilder, die sich seit der frühen Kindheit gebildet haben. Für den einzelnen Gläubigen gibt es also zwei Bilder, die er im Glaubensakt verbinden muss. Kognitiv nimmt er das von der Kirche verkündete Bild Gottes als liebenden, barmherzigen, vergebenden, sich um die Schöpfung sorgenden, etc. Vaters, emotional wird aber damit automatisch eine andere Erfahrung verbunden, nämlich die, die er mit seinem eigenen Vater und seiner Mutter gemacht hat. Diese ist aber nicht so ideal, denn die eigene Lebenserfahrung hat beispielweise gezeigt, dass der Vater wütend, unbeherrscht strafend, abweisend und abwesend sein kann wenn man ihn braucht. Wie kann ein Mensch, der in seiner Lebensgeschichte pathologische Vaterbindung erfahren hat an die Güte und Liebe Gottes glauben? Er wird viel eher die Emotionen die seinem eigenen Vater gegolten haben auf Gott übertragen. Gewiss wird dadurch der Glaube und die Spiritualität einer solchen Person beeinträchtigt. Damit also die Religion auf gesunde

⁶³⁶ RAHNER, Karl, Theologie aus Erfahrung des Geistes in: Schriften zur Theologie XII, Zürich, 1975, 104.

⁶³⁷ Vgl. BECK, Matthias, Seele und Krankheit: psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie, Paderborn. 2003, 277-282.

Weise gelebt werden kann, muss dafür auf der psychologischen Ebene eine tragende Basis bestehen.

Wenn der Mensch ganz werden soll, muss er sich in der Einheit aller seiner Seinsmomente und auf allen Ebenen seiner Existenz entwickeln und nach Reifung und Vollendung streben. Das hat ihren einfachen Grund darin, dass sich diese Ebenen seines Daseins nicht nur gegenseitig beeinflussen, sondern auch bedingen. Der Mensch ist kein Geist ohne Leib und auch kein Körper ohne die Seele, folglich gibt es keine Gnade ohne Natur, keine Theologie ohne Anthropologie, keine Religion ohne Psychologie, etc.

„Sosehr diese Pluralität von existenzialen Dimensionen unterschieden werden muß, sowenig können sie und ihre Vollzüge voneinander konkret „räumlich“ geschieden werden. Jedes dieser Existenzialien [Rahner unterscheidet das Leiblich-materielle, Geistig-personale, das Religiöse und Gottbezogene] ist real vom anderen abhängig. Die unterste Dimension ist von der obersten bedingt und umgekehrt; in jeder einzelnen muß sich das ganze Wesen des Menschen auswirken. Jede Verselbstständigung und Autarksetzung einer Dimension, auch nur in ihrem eigenen Bereich, widerspricht der Tatsache, daß der Mensch, unbeschadet einer wahren echten Pluralität seiner Seinsmomente, zuerst und zuletzt, ursprünglich und zielhaft einer ist.“⁶³⁸

Die Integrierung der Erkenntnisse der Humanwissenschaften, darunter die Psychologie und die Psychoanalyse, wird in der Theologie durch ihr umfassendes Menschenverständnis nicht nur ermöglicht, sondern auch geboten. Denn die göttliche Offenbarung – der Gegenstand der theologischen Reflexion – wird nicht auf eine abstrakte Weise, „von außen“ an den Menschen angetragen werden, sondern ereignet sich wesentlich immer schon in ihm. Deswegen darf die theologische Rede nicht an der komplexen Wahrheit des Menschen vorbei gehen, sondern gerade dort ansetzen. Diese Wahrheit beinhaltet auch die menschliche Selbsterfahrung der Dunkelheit und Unvollkommenheit. Dazu gehören auch der raffinierte Selbstbetrug und die Verborgtheit seiner Antriebe, das Peinliche und das Unbewusste. Indem die Psychoanalyse eben diese Bereiche erforscht, rückt sie die tief menschliche Erfahrung vor die theologischen Augen, dass „der Mensch nicht der Herr in seinem eigenen Haus ist“.

⁶³⁸ RAHNER, Würde und Freiheit, 186.

5. Fazit: Integrierende Spiritualität

Der Glaube als beiderseitige Beziehung von Gott und Mensch wäre nicht wahr und lebendig, wenn er für den Alltag keine Konsequenzen hätte. Blicke der Glaube nur auf dem Niveau der objektiven, wissenschaftlichen Reflexion, ohne im persönlichen Leben seinen Niederschlag zu haben, wäre er vielleicht als Gedankenspiel eine schöne Freizeitaktivität, aber er hätte für den Einzelnen keine existenzielle Bedeutung. Es ist eine wesentliche Dimension jeder Beziehung, dass sie gelebt wird, sonst wäre sie nur eine Phantasie und keine Wirklichkeit. Die Spiritualität als Grundzug des Lebens ist für den Christen die Erfahrung der göttlichen Zuneigung und die Antwort, die er darauf gibt. Der Mensch ist ein plurales Wesen und seine Pluralität drückt sich in verschiedenen Dimensionen seiner Existenz aus, die nicht abgesondert nebeneinander stehen, sondern voneinander abhängig sind. Andererseits hat jede dieser Dimensionen eine relative Eigengesetzlichkeit, die als solche erforscht und an und für sich verstanden werden kann. Das tun die einzelnen Humanwissenschaften.⁶³⁹ Sie untersuchen den Menschen nach der jeweils eigenen Methode und versuchen für den Bereich, für den sie zuständig sind, zu präzisen Aussagen zu gelangen. Es wird allerdings dann problematisch, wenn eine Dimension als absolut gesetzt wird und die anderen ausgeblendet werden. Denn das wäre ein Reduktionismus, der der existenziellen Pluralität des Menschen nicht gerecht werden kann. Das Konzept dieser Arbeit war ein Versuch zwei solche menschlichen Seinsmomente zu betrachten und ihre gegenseitige Verbindungen und Bedingungen herauszustellen. Es handelte sich um den Menschen in seiner psychischen Dimension, so wie er von der Psychoanalyse verstanden wurde, und in der Dimension der religiösen Gottbezogenheit, also in einer theologischen Perspektive. Der Schnittpunkt – der „Ort“ wo diese beiden Momente zusammentreffen und wo sie ihre praktische Bedeutung erreichen, ist die Spiritualität.

Der Mensch als „zusammengesetztes Wesen“ erfährt in seinem Inneren Bewegungen verschiedener Art, die eben aus seiner ganz konkreten leib-seelischen Verfasstheit resultieren. Manche dieser Bewegungen sind physischer Art, wie seine physiologischen Bedürfnisse, andere können als psychisch charakterisiert werden, wie seine Angewiesenheit auf Kommunikation mit anderen Menschen, noch andere sind vom geistigen Typus, wie rationale Überlegung. Der gläubige Mensch anerkennt außerdem noch andere Motivationen, die aus seiner transzendenten Offenheit auf Gott stammen, also geistlicher Art sind. All diese Bewegungen werden als Antriebe des Menschen zusammengefasst. Das dritte Kapitel dieser Arbeit war ein Versuch zwei scheinbar ganz unterschiedliche Typen dieser Antriebe in Form von den ignatianischen „Antrieben der Seele“ und den freudschen Trieben zu vergleichen. Paradoxe Weise hat die Untersuchung ergeben, dass es sich dabei grundsätzlich um das gleiche Phänomen handeln könnte. Die „verschiedenen Geister“ bei Ignatius wären demnach das, was Freud „Triebe“ nennt. Es hat sich herausgestellt, dass auf der Erlebnisebene die

⁶³⁹ Vgl. ebd. 189.

gleichen Elemente wahrgenommen werden, wie Affekte, Gefühle, Gedanken, Wünsche, sowohl bei Ignatius, wie bei Freud. Diese erlebbaren Elemente werden jedoch unterschiedlich gedeutet. Bei Freud sind sie psychische Repräsentanzen der Triebe, bei Ignatius können sie als „Manifestationen der Geister“ erfasst werden. In ihrer Wirkungsweise sind sie sich sehr ähnlich: Der Mensch hat keinen direkten Einfluss auf ihre Entstehung, sie haben verschiedene Objekte und konträre Ziele, werden dualistisch aufgefasst, drängen nach Befriedigung etc. Im Hinblick auf ihre Entstehung werden sie von Freud an der Grenze zwischen Körper und Seele angesiedelt, bei Ignatius werden sie von den „Geistern“, die von außen kommen, gebracht. Es sind zwei ganz unterschiedliche Fassungen. Wenn man aber die nicht einheitliche Benützung des Triebbegriffs von Freud berücksichtigt, zeigt es sich, dass auch die freudschen Triebe nie völlig „geistlos“ gedacht worden sind und in dem einen Wunsch, zu sein wie Gott, münden. Die physiologische Deutung der Triebe, die ihre Wirkung auf hormonelle Veränderungen im Körper zurückführt, ist nicht die einzige freudsche Verständnisweise, denn daneben gibt es auch erlebnispsychologische und ökonomische Erklärungsmodelle. Es scheint, dass das Problem der Entstehung der Triebe für Freud nicht im Zentrum seines Interesses stand. Die Kohärenz seiner Theorie verlangte nach der Suche nach den Ursachen der Triebe, doch viel wichtiger scheint für ihn ihre Tätigkeit in der Psyche gewesen zu sein. Das Konzept einer „Physik der Triebe“ wurde von Freud nicht konsequent durchgehalten, indem er neben den materiellen Bedürfnissen auch Motive geistiger Art anerkennt⁶⁴⁰. Es gibt im Menschen beides. Bei Ignatius haben die Antriebe der Seele immer eine psychologische und eine spirituelle Seite. In ihrer psychischen Dimension sind sie den psychischen Repräsentanzen der Triebe ähnlich, ja sogar gleich. In ihrer spirituellen Bedeutung drängen sie entweder zu Gott hin, oder aber von Gott weg. Um die Interpretation der Triebe und der Antriebe der Seele kann man streiten (und tatsächlich gibt es Psychoanalytiker die den Triebbegriff ablehnen), es ist jedoch eine Tatsache, dass der Menschen eine innere Motivation erfährt, und dass er damit auf eine oder andere Weise fertig werden muss. Der Sinn, der diese Antriebe für den einzelnen Menschen haben, hängt nicht zuletzt davon ab, ob er gläubig ist. Unter einem atheistischen Vorzeichen werden sie als nichts Weiteres verstanden, wie Auswirkungen von physikalischen Prozessen, die im Körper vor sich gehen, auf die Art von Aufbau, bzw. Zerfall. Das Ziel und Ende dieser Prozesse ist allemal der Tod. Von einer spirituellen Dimension kann hier gar nicht die Rede sein. Ganz anders stellt sich die Sache für den Christen dar, denn durch den Glauben bekommen diese Antriebe einen Sinn, der über die endliche Wirklichkeit des Menschen hinausweist.

Aus der Sicht der christlichen Anthropologie ist der Mensch ein Gott-bezogenes Wesen, das heißt er steht in einer ontischen und geistig-personalen Kommunikationsmöglichkeit mit Gott,⁶⁴¹ der Anfang und Ziel seines Lebens ist. Die Kommunikation besteht, wie die

⁶⁴⁰ Vgl. FREUD, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, GW XVI, 154.

⁶⁴¹ Vgl. RAHNER, Würde und Freiheit, 189.

lateinische Etymologie des Wortes sagt⁶⁴², in gegenseitiger Mitteilung. Gott schuf den Menschen als Adressaten seiner Mitteilung, d. h. so, dass er seine „Stimme“ hören und in seiner Freiheit darauf antworten kann. Die Stimme des dreieinen Gottes hat unterschiedliche Klänge: Gott Vater spricht zum Menschen durch die Schöpfung, in der Er wohnt. Seine Stimme ist im konkreten Geschaffensein jedes Einzelnen zu hören, in seinen Talenten und Kräften, in seinem Körper und in seinen geistigen und seelischen Fähigkeiten. Gott spricht auch in der Stimme seines Sohnes. Diese ist in den Worten des Evangeliums, in der Gemeinschaft der Kirche, in den Mitmenschen zu hören. Schließlich teilt sich Gott dem Menschen mit, durch seinen Heiligen Geist, der in der Tiefe seines Herzens wohnt und wirkt und in der Stimme der eigenen Sehnsucht lockt und drängt. Gott umarmt den Menschen durch die Wirklichkeit, er bewegt ihn auf allen Ebenen seiner Existenz, von Außen und von Innen. Diese göttliche Bewegtheit, die der Mensch in seinem Inneren erfährt, reduziert sich aber nicht auf die Stimme des moralischen Gewissens, sondern umfasst den ganzen Menschen in allen Dimensionen seiner Existenz und in allen Schichten seiner Persönlichkeit. Allerdings ist sie meistens nicht klar zu spüren, sondern ist im Durcheinander der die Seele bewegenden Stimmen, Geister und Antriebe ge- und verborgen. Die christliche Spiritualität, so wie sie der heilige Ignatius verstanden und gelebt hat, ist die Kunst und Praxis des Hörens auf die Stimme Gottes, der aus der Tiefe des Menschen spricht und die Antwort, die der Mensch mit seinem Leben darauf gibt. Das hat für den gläubigen Christen eine entscheidende Bedeutung, denn an diesen inneren Bewegungen ist der Wille Gottes abzulesen, dessen Erfüllung das Heil der Seele bedeutet. Und das Heil bedeutet nicht nur etwas Jenseitiges, sondern beginnt schon jetzt.

Die ignatianische Spiritualität ist eine den ganzen Menschen umfassende Weise des Glaubens. Es ist eine Spiritualität die für die innere Komplexität des Menschen, mit seinen Begrenzungen, Ambivalenzen, Widersprüchlichkeit und Konflikten nicht blind ist, sondern dazu einlädt, sich mit der ganz konkreten Realität, die der Mensch in seinem Inneren erfährt, auseinanderzusetzen und mitten drin das Wirken Gottes zu entdecken. Gott und die Welt sind für Ignatius keine Alternativen, sondern es ist immer ein Gott in der Welt, Gott der „sich für mich anstrengt und arbeitet um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf der Welt [...] und in mir selbst.“⁶⁴³ Weil es so ist, braucht man keine Angst von irgendetwas im Menschen haben, auch nicht von der Leiblichkeit, Sinnlichkeit, der Affektivität, den Leidenschaften, dem Unbewussten und den Trieben. In der ignatianischen Spiritualität geht es darum, alle menschlichen Dimensionen in die Beziehung zu Gott zu integrieren. Dadurch, dass der Mensch durch Gott bewegt wird, ist er aber noch lange nicht „heiliggesprochen“ und von jeglicher Verantwortung entbunden. Es wäre ein Fehlschluss und Missverständnis zu sagen:

⁶⁴² Vgl. DUDEN, Kommunikation. Das ist genau das, was von Ignatius als Liebe bezeichnet wird: „Die Liebe besteht in gegenseitiger Mitteilung von den zwei Seiten, das heißt im Geben und Mitteilen dem Geliebten vom Liebenden dessen, was er hat [...].“ [GÜ 231]

⁶⁴³ GÜ 236.

Weil Gott in mir arbeitet, muss ich an mir nicht arbeiten, deswegen kann ich machen was ich will, denn eigentlich ist es Gott, der durch mich wirkt. Das hat Ignatius nicht gemeint. Im Gegenteil, auf die göttliche Offenbarung, die sich in und an Menschen ereignet, muss er mit seinem Leben antworten. Die Antwort besteht aber nicht nur in der frommen Übung der Anbetung, sondern ist total. Ignatius postuliert nicht weniger als eine, alles umfassende Transformation der eigenen Person, im Sinne der Neu-Ausrichtung und Neu-Orientierung des Lebens auf Gott als sein eigentliches Ziel. Dabei wird das Subjekt sich selbst nicht entfremdet, sondern zu dem geführt, was er immer schon aufgrund seines Geschaffenseins war und sein sollte. Der Mensch wird sich nicht verlieren, sondern zu sich selbst finden, er wird seine Freiheit erst recht erlangen und entscheiden können, indem er das tut, wozu er geschaffen wurde, nämlich „Gott unseren Herrn zu loben, ihm die Ehre zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten“⁶⁴⁴.

Die persönliche Umwandlung, auf die Ignatius in seinen geistlichen Übungen abzielt, besteht nicht nur in kognitiver Anerkennung und rationaler Durchdringung solcher Tatsachen, wie Sünde des Menschen und Barmherzigkeit Gottes, Schöpfung, Inkarnation und Soteriologie, sondern vielmehr in ihrer Erfahrung. Nicht die theologische Reflexion steht im Vordergrund, sondern das Erfahren, weiß Ignatius sehr gut, dass „nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken/Genießen.“⁶⁴⁵ Die Aufgabe der Ausrichtung der Person auf Gott greift also über die bloße Kenntnis und intellektuelles Durchdenken bis in die tiefsten Schichten der Persönlichkeit. Die affektive Welt des Menschen spielt dabei eine absolut konstitutive Rolle. Sie wird von Ignatius, als ein Feld des Eingriffs Gottes allerdings nicht verklärt, sondern in ihrer Ambivalenz anerkannt, das heißt, dass die Affekte in verschiedene Richtungen „auseinanderlaufen“ können, sich an verschiedene Objekte des Begehrens richten. An dieser Stelle setzt die Ausrichtung der Person auf Gott hin. Sie besteht nicht unwesentlich im Ordnen der Affekte. Allen menschlichen Kräften wird eine neue Richtung gegeben. Hier liegt ein Überschneidungspunkt mit der Psychoanalyse. Nach der Freudschen Theorie und nach jeglicher Praxis der Psychoanalyse ist die Affektivität dem Denken ursprünglicher, ja sie ist sein Beweggrund. Die Affekte, Vorstellungen, Gefühle, Phantasien und die Wünsche gehen nach der freudschen Theorie auf die Triebe zurück, durch sie machen sich die Triebe im Erleben bemerkbar. Die Umwandlung und Ausrichtung des Lebens auf Gott hin reicht bis zu dieser tiefsten, triebhaften Ebene der Seele. Denn die Neigung des Herzens wird immer die Gedankengänge, Entscheidungen und Handlungen beeinflussen. Die Affekte, so wie die Triebe, die zur menschlichen Natur gehören, haben immer eine Richtung, sie bewegen immer zu etwas, haben eine „Neigung“. Weil sie aber leicht in Unordnung geraten können, ist ihre Erneuerung und Neuausrichtung unentbehrlich. Sie besteht darin, dass die innere Triebenergie – die Affekte in ihrer Tendenz von den alten Objekten der Liebe entzogen und auf ein neues Objekt - Gott gerichtet werden. Der Prozess der Umkehr ist kein rein kognitiver Prozess,

⁶⁴⁴ GÜ 23.

⁶⁴⁵ GÜ 2.

sondern primär ein affektiver Wandel, der bis in die Tiefe, in das Unbewusste und Triebhafte reicht.

Die ignatianische Spiritualität ist aber in ihrem Postulat der radikalen und totalen Umkehr nicht naiv, sondern bleibt am Boden der Realität. Ignatius behauptet nicht, dass es eine einfache Sache sein wird und der einmal erreichte Zustand das ganze Leben lang anhalten wird. Denn eine radikale Veränderung in der Affektivität wird notwendigerweise Widerstand und Abwehrmechanismen nach sich ziehen, die zu Fallen auf dem geistlichen Weg werden können. Deswegen macht Ignatius auf die Möglichkeiten des Selbstbetrugs aufmerksam. Es kann immer der Böse Geist sein, der sich als Engel des Lichts ausgibt⁶⁴⁶. Andererseits ist es klar, dass jeder Mensch eine andere Lebensgeschichte hat, in der er zu dem geworden ist, was er ist. Die Entwicklung, die gemacht wurde ist allerdings nie nur positiv und ohne Probleme verlaufen, denn die Welt, in der wir leben, ist nicht heil. Unsere primären Beziehungen, unser Urvertrauen haben sich unter besonderen und für jeden Menschen anderen Bedingungen gebildet und entfaltet. Dies beeinflusst aber unsere Weise zu glauben, unsere Art mit Gott Beziehung anzugehen. Die Psychoanalyse kann eine Hilfe sein, diese unsere Konditionierungen zu durchschauen und dort autonomer zu werden, wo „unsere eigene Freiheit und Wollen“ nicht reichen. Vielleicht kann es dann besser gelingen die „ungeordnete Affektivität zu entfernen“, wenn wir uns unseren Dunkelheiten stellen und uns so unserer Unvollkommenheit bewusster werden. Vielleicht werden wir dann auch für Gott offener, wenn wir erfahren, wie sehr wir ihn brauchen. Vielleicht sind wir dann auch bereit die Verantwortung zu übernehmen.

Die Affektivität wird von Ignatius nicht nur als etwas zum Menschen gehöriges anerkannt, sondern ihr wird eine entscheidende Bedeutung zugeschrieben. Denn nur, wenn die Affektivität geordnet wird, kann der Mensch in Freiheit voranschreiten und das wählen, was Gott von ihm will und sich auf diese Weise realisieren.⁶⁴⁷ Das geschieht aber nicht mittels gewaltiger Verneinung der Leidenschaft und durch Triebunterdrückung, sondern durch ihre Integrierung. Die Energien des Es sollen nicht erwürgt, sondern so umgelenkt werden, dass sie zu einer, von der Tiefe strömenden Antriebskraft werden, die in der Beziehung zu Gott genützt werden kann. Die integrierte und geordnete Affektivität wird vom Gläubigen in das Gebet und die Kontemplation einbezogen werden. Sie bringt Früchte nicht nur für die eigene Person sondern im Zeugnis des christlichen Lebens auch für andere. So wird sie bei Ignatius zu einem fixen Bestandteil des Apostolats. Er schrieb an seine Mitbrüder, dass sie einen Affekt der aufrichtigen Nächstenliebe haben sollen und das allen zeigen sollen. Er empfiehlt ihnen vielen Personen gegenüber wohltuend zu sein, sich freundlich zu machen und möglichst keinen traurig gehen lassen. Das Ideal des Christen, bestand für Ignatius nicht in Angst, oder Kontrolle der Emotionen, sondern in der Entfaltung der Affekte und in der affektiven Freiheit im Predigen und in den Beziehungen, damit die Barmherzigkeit Gottes bezeugt und

⁶⁴⁶ Vgl. GÜ 332.

⁶⁴⁷ Vgl. GÜ 23.

vergegenwärtigt wird. Denn wenn es für uns angebracht wäre, würde sich Gott neigen, uns immer eher getröstet zu haben als betrübt, selbst in dieser Welt.⁶⁴⁸

Die ignatianische Spiritualität ist eine Weise des Lebens aus dem christlichen Glauben heraus. Es ist eine Spiritualität, die sich vom Menschen nicht abwendet, sondern ihn in seiner ganzen Komplexität und Beschränktheit ernst nimmt und darin zur Entdeckung der „Spuren Gottes“ einlädt. Sie ist eine Antwort des Menschen auf Gott, der sich erfahren lässt, dessen Stimme in der Seele hörbar ist, im Durcheinander der verschiedenen Geister, Regungen, Antriebe. Die Antwort auf diese Stimme heißt Liebe, die nicht nur mit frommen Worten ausgesagt wird, sondern vielmehr in der Umwandlung und Ausrichtung des ganzen Menschen auf Gott, sein letztes Ziel besteht. Es ist eine Liebe, die auf eine individuelle, einzigartige Weise das verwirklichen will, wozu alle Menschen berufen sind: „Höre, Israel: Der HERR, unser Gott, ist der einzige HERR. Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft.“ [Dtn 6, 4f] Diese Art der Spiritualität ist ein Vorschlag zu einem integren Leben zu finden, in dem Platz ist für das Leibliche und für das Seelische, für das Rationale und für die Affektivität, für Sinnlichkeit und Geistlichkeit. Sie ist eine Weise zu sich selbst zu kommen, indem sie einen Weg eröffnet, in dem der Mensch das werden kann, wozu er geschaffen wurde, „Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten.“⁶⁴⁹ Diese Spiritualität erschöpft sich aber nicht im Gebet und der Meditation, sondern ereignet sich vielmehr in den Werken der Nächstenliebe, weil Christus in jedem seiner kleinsten Brüder anwesend ist. Das, worum es in der Spiritualität geht, ist „innere Erkenntnis der so großen empfangenen Wohltaten, dazu hin, daß ich in ganz dankbarem Anerkennen in allem Seine Göttliche Majestät lieben und Ihr dienen könne.“⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ Vgl. GARCIA DOMINGUEZ, Luis, SJ, *Afecto*, in: *Diccionario* 95-102.

⁶⁴⁹ Vgl. GÜ 23.

⁶⁵⁰ GÜ 233.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Psychoanalyse

Werke von Sigmund Freud:

Gesammelte Werke, London 1991, hiervon:

Die Traumdeutung (1900), GW II/III

Zur Psychopathologie des Alltagslebens (1901), GW IV.

Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), GW V.

Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (1905), GW VI.

Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität (1908), GW VII.

Freud, Zur Einführung des Narzissmus (1914), GW X.

Das Unbewusste (1915), GW X.

Triebe und Triebchicksale (1915), GW X.

Die Verdrängung, (1915), GW X.

Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischer Arbeit (1916), GW X.

XIX. Vorlesung: Widerstand und Verdrängung (1917). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI.

XXII Vorlesung: Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression (1917), Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI.

XXIII Vorlesung: Die Wege der Symptombildung (1917). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI.

XXV Vorlesung : Die Angst (1917), Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI.

XXVI Vorlesung: Die Libidotheorie und der Narzißmus (1917), Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI.

Jenseits des Lustprinzips (1920), GW XIII.

Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), GW XIII.

Psychoanalyse und Libidotheorie (1922) , GW XIII.

Das Ich und das Es (1923), GW XIII.

Hemmung, Symptom und Angst (1926), GW XIV.

Psycho – Analysis (1926), GW XIV.

XXXI Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit (1933). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV.

XXXII. Vorlesung: Angst und Triebleben, (1933). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV.

Warum Krieg? (1933), GW XVI.

Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1937), GW XVI.

Abriss der Psychoanalyse (1938), GW XVII.

Brief an Oskar Pfister, in: FREUD, Ernst/ MENG, Heinrich (Hrsg.), Freud, Sigmund - Pfister, Oskar: Briefe 1909-1939, Frankfurt am Main, 1963.

Spiritualität

IGNACIO DE LOYOLA, Exercitia Spiritualia. Textus Autographus, in: Monumenta Historica Societas Jesu, Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia, Rom 1969, 140 – 416.

IGNACIO DE LOYOLA, Epistola, Roma 8.X.1555, in: Monumenta Ignatiana. Serie prima. Sancti Ignatii de Loyola epistolae et instructiones, Matriti 1904, 701-707.

IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter KNAUER SJ, Regensburg 2008.

IGNATIUS VON LOYOLA, Bericht des Pilgers, Herausgegeben, übersetzt und eingel. von SIEVERNICH, Michael, Wiesbaden 2006.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, Psicodinámica de los ejercicios ignatianos, Santander 2003.

Werke von Karl Rahner:

Theologie aus Erfahrung des Geistes. Schriften zur Theologie, Band 12, Zürich 1975.

Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg 1977.

Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: DERS. (Hrsg.) Ignatius von Loyola, Freiburg im Breisgau 1978, 10-38.

Gotteserfahrung heute, Freiburg 2009.

Die Logik des existenziellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: DERS. Sämtliche Werke, Bd. 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, Freiburg 2003, 368-420.

Der Einzelne in der Kirche, in: DERS. Sämtliche Werke, Band 10, 100-117.

Der Anspruch Gottes und der Einzelne, in: DERS., Sämtliche Werke, Band 10, 469-480.

Würde und Freiheit des Menschen, in: DERS. Sämtliche Werke, Band 10, 184-206.

Einübung priesterlicher Existenz in: DERS. Sämtliche Werke, Band 13, Ignatianischer Geist, Freiburg im Breisgau 2006, 269-440.

Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, in: DERS. Sämtliche Werke, Band 13, 37-268.

Die Antwort heißt Gott, in: DERS. Sämtliche Werke, Band 31, Im Gespräch über Kirche und Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 2007, 341-356.

Sekundärliteratur

Psychoanalyse

ELHARDT, Siegfried, Tiefenpsychologie. Eine Einführung, Stuttgart 1976.

FRANKL, Viktor, Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde, Freiburg im Breisgau 1992.

HOCK, Udo, Das unbewusste Denken. Wiederholung und Todestrieb, Frankfurt am Main 2000.

KUTTER, Peter, Moderne Psychoanalyse. Eine Einführung in die Psychologie unbewusster Prozesse, München-Wien, 1989.

SCHLEGEL, Leonard, Grundriß der Tiefenpsychologie. Die trieb- und bedürfnispsychologische Betrachtungsweise in der Tiefenpsychologie, München 1975.

SCHUSTER, Peter, Bausteine der Psychoanalyse, Wien 1991.

Spiritualität

- BECK, Matthias, Seele und Krankheit: psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie, Paderborn, 2003.
- FRICK, Eckhard, Die Psychoanalyse bleibt anstößig. Ein Gespräch mit dem Analytiker und Theologen Eckhard Frick, in: HERDER KORRESPONDENZ 53 11/99, 560- 563.
- GARCIA DE CASTRO VALDÉS, José, El Dios emergente: sobre la “consolación sin causa” (EE 330), Santander, 2001.
- GRESHAKE, Gisbert, Zum Verhältnis von Theologie und Spiritualität, in: Studies in Spirituality 10 (2000), 21-32.
- GÖRRES, Albert, Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse, München, 1961.
- GÖRRES, Albert, Physik der Triebe – Physik des Geistes. Psychoanalyse und klassische Anthropologie, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band II, Freiburg/Basel/Wien 1964, 556-567.
- IMHOF, Paul, Ignatius von Loyola (1491-1556) Historische Einführung, in: RAHNER, Karl (Hrsg.) Ignatius von Loyola, Freiburg im Breisgau, 1978 98-111.
- KUES, Wolfgang, Werde, der du sein sollst! Impulse für religiös gedeutete Entscheidungen von Karl Rahner und C. G. Jung, Frankfurt am Main, 1996.
- SAMPAIO, Alfredo SJ, Los tiempos de elección en los directorios de los ejercicios, Santander, 2004.
- SCHNEIDER, Michael, Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck-Wien, 1983.
- GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (Hrsg.), Diccionario de espiritualidad Ignaciana, Bilbao, Sanander, 2007. Davon folgende Artikel:
- BUCKLEY, Michael, SJ, Discernimiento.
- BLANCH, Antoni, SJ, Deseo.
- GARCIA DE CASTRO VALDÉS, José, SJ, Moción.
- HIRSCHFELD, Carlos García, SJ, Espíritus.
- LERA, José, SJ, Espíritu Santo.
- MELLONI, Javier, SJ, Sentir.
- PALACIO, Carlos, SJ, El mal espíritu.
- RUPNIK, Marko Ivan, SJ, Pensamientos.

Internetquellen

- INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, Theologie heute. Perspektiven und Kriterien (2012), URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_theologia-oggi_en.html (Stand: 20.04.2013).
- LOCKE, John, An Essay Concerning Human Understanding (1960), URL: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke/humanund.pdf> (Stand: 26.4.2012)
- UNITED NATIONS, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (10.12.1948), URL: <http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html> (Stand: 15.10.2012).
- UNIVERSITÄT WIEN. KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT. INSTITUT FÜR HISTORISCHE THEOLOGIE. THEOLOGIE DER SPIRITUALITÄT, Leitbild, URL: <http://ktf.univie.ac.at/site/ts/leitbild?SWS=m1nphtnju8egc5mvhs3gf4qq92> (Stand: 30.9.2012).

UNIVERSITÄT WIEN. KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT. INSTITUT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE, Leitbild des Instituts für Praktische Theologie, URL: <http://ktf.univie.ac.at/site/pt/leitbild?SWS=rb6ousa1ftvs7saju52c2apno0> (Stand 20.04.2013).

UNIVERSITÄT WIEN. KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT. INSTITUT FÜR SYSTEMATISCHE THEOLOGIE, Leitbild, URL: <http://ktf.univie.ac.at/site/ft/leitbild> (Stand: 20.04.2013).

WELSCH, Wolfgang, Anthropologie im Umbruch - Das Paradigma der Emergenz. Eröffnungsvortrag der Ringvorlesung "Das neue Bild vom Menschen" Friedrich-Schiller-Universität Jena, Wintersemester 2006/07. November 2006, URL: http://www.unijena.de/unijenamedia/Downloads/faculties/phil/inst_phil/ls_theophil/eho/Welsch_Emergenz.pdf (Stand: 11.10.2012.).

WIENER PSYCHOANALYTISCHE VEREINIGUNG, Was ist Psychoanalyse?, URL: <http://wpv.at/was-ist-psychoanalyse> (Stand: 26.4.2012).

Allgemeine Hilfsmittel

Lexikon, URL: <http://www.wissen.de/> (Stand 12.7.2012).

Duden online, URL: <http://www.duden.de/> (Stand: 30.9.2012).

Pons. Das Online-Wörterbuch, URL: <http://de.pons.eu/> (Stand 12.2.2013)

Lexikon für Psychologie und Pädagogik, URL: <http://lexikon.stangl.eu/> (Stand 7.10.2012).

Georges. Ausführliches lateinisch – deutsches Handwörterbuch, Hannover 1913, URL: <http://www.zeno.org/Georges-1913/A/affectio> (Stand: 9.10.2012).

Wikipedia, URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Weltanschauung> (Stand: 13.3.2013)

Abkürzungen

- Betrachtungen – RAHNER, Karl, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, in: DERS. Sämtliche Werke 13 Ignatianischer Geist, Freiburg im Breisgau 2006 Band 13, 37-268.
- Diccionario - GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (Hrsg.), Diccionario de espiritualidad Ignaciana, Bilbao, Santander, 2007.
- Einübung – RAHNER, Karl, Einübung priesterlicher Existenz in: DERS. Sämtliche Werke, Band 13, Ignatianischer Geist, Freiburg im Breisgau 2006, 269-440.
- GÜ - IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter KNAUER SJ, Regensburg 2008.
- GW – FREUD, Sigmund, Gesammelte Werke, London 1991
- Die Logik – RAHNER, Karl, Die Logik des existenziellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: DERS. Sämtliche Werke, Bd. 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, Freiburg 2003, 368-420.
- Psicodinámica - DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, Psicodinámica de los ejercicios ignatianos, Santander 2003.
- Rede – RAHNER, Karl, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: DERS. (Hrsg.) Ignatius von Loyola, Freiburg im Breisgau 1978.
- Unterscheidung - SCHNEIDER, Michael, Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck-Wien 1983
- Würde und Freiheit – RAHNER, Karl, Würde und Freiheit des Menschen, in: DERS. Sämtliche Werke, Band 10, 184-206.

Abstract

Die Diplomarbeit „Was bewegt den Menschen? Psychoanalyse und Spiritualität“ beschäftigt sich mit dem Thema der inneren Bewegungen im Kontext der freudschen Psychoanalyse und christlichen Spiritualität von Ignatius von Loyola.

Der Mensch macht die Erfahrung, dass er von verschiedenen psychisch-seelischen Kräften getrieben wird, die ihn zum Handeln motivieren und über die er nicht ganz Herr sein kann. Die inneren Antriebe haben unterschiedliche Richtungen, in die sie sich bewegen und werden zu einer Herausforderung, speziell wenn eine Wahl und Entscheidung ansteht. Mit dem Phänomen der inneren Spaltung, der Zerrissenheit und des Kampfes muss der Mensch umgehen. Das tut er, indem er versucht, sich in seiner inneren Wirklichkeit zu orientieren. Mittels Vernunft erkennt er darin Zusammenhänge, aus denen heraus das Ganze verstanden wird. Mithilfe dieser Sinnkontexte erschließt er für sich die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit, zieht daraus Konsequenzen und handelt. Das Interesse dieser Arbeit gilt zwei auf den ersten Blick ganz unterschiedlichen Sinnzusammenhängen, als mögliche Deutungsweisen der inneren Realität des Menschen – der Psychoanalyse und der Spiritualität. Diese werden verschieden aufgefasst, weil die beiden Zugangsweisen von anderen Prämissen ausgehen, sich anderer Methoden bedienen und unterschiedliche Ziele haben. Trotzdem lassen sich aber reichliche Berührungspunkte ausmachen, die einen gegenseitig befruchtenden Austausch von Fragen und Antworten ermöglichen. Das Ziel dieser Arbeit ist ein Versuch, die psychoanalytischen Elemente in der Spiritualität von Ignatius von Loyola zu entdecken, um sie dann nach ihrer Relevanz für die Theologie zu befragen.

Die Arbeit reflektiert zuerst, wie das Subjekt dieser Antriebe – der Mensch – aus der jeweiligen Perspektive verstanden wird. Dazu wird zu einem versucht, das psychoanalytische Menschenbild (Seele als psychischer Apparat) und zum anderen die Anthropologie von Ignatius von Loyola zu schildern. Schon hier werden die ersten Berührungspunkte der beiden Zugangsweisen sichtbar. Aus diesem gedanklichen Hintergrund heraus versucht sie das, was die Seele bewegt aus der jeweiligen Perspektive zu charakterisieren und zu vergleichen. Konkret geht es um die Freud'sche Triebtheorie und um die ignatianischen Antriebe der Seele („*mociones espirituales*“) im Zusammenhang mit der Methode der „Unterscheidung der Geister“. Interessanterweise lassen sich, trotz des riesigen Zeitabstandes zwischen den beiden Konzeptionen, den unterschiedlichen Grundvoraussetzungen und Ausgangspunkten, viele Analogien entdecken, die zu Fragen veranlassen, ob es sich dabei um Ähnlichkeit oder vielleicht sogar um „Verwandtschaft“ handelt. Im nächsten Schritt wird den Argumenten, die dafür und dagegen sprechen, nachgegangen, um zu einer integrativen Lösung zu kommen. Der letzte Teil dieser Arbeit fragt danach, welche Konsequenzen die gelebte Spiritualität für die Psychoanalyse haben kann, sowie nach der Möglichkeit, ob die Theologie von der Psychoanalyse lernen und profitieren kann. Die Schlussfolgerung der Diplomarbeit ist ein von den bisherigen Überlegungen motiviertes Plädoyer für integrierende Spiritualität.

Lebenslauf

Persönliche Information

Name: Kozubek
Vorname: Krystian
Geburtsdatum: 1.9.1975
Geburtsort: Kattowitz/Polen
Familienstand: verheiratet, 2 Kinder
Staatsbürgerschaft: Deutschland
Eltern: Fryderyk & Bronislaw Kozubek
Geschwister: 1 Bruder

Bildung

1982 – 1990 Volksschule in Kattowitz
1990 – 1994 Allgemeinbildende Höhere Schule in Kattowitz
1996 – 1998 Studium der Philosophie, Missionsseminar der Steyler Missionare in Nysa/Polen
1998 – 1999 Deutsch als Fremdsprache in Wien
2002 – 2006 Ausbildung für Ehe-, Familien und Lebensberatung der Erzdiözese Wien
Seit 2006 Fortsetzung des Studiums Katholische Fachtheologie, Universität Wien

Beruf

1994 -2001 Mitglied der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Steyler Missionare)
2002 – 2006 Saisonal Arbeit – Missionshaus St. Gabriel in Mödling
Seit 2006 Behindertenbetreuung in Wien

Praktika und ehrenamtliche Tätigkeiten

1996 – 2001 Vorbereitung und Durchführung diverser Pfarrexerzitien und Jugendnächte, Betreuung von Jugendgruppen bei Sommercamps „Ferien mit Missionen“, Koordinierung, Veranstaltung und Auftritte bei Konzerten religiöser Musik
2004 – 2006 Praktikum an der EFL Beratungsstelle „Wien 16“ der Erzdiözese Wien
Seit 2003 Mitarbeit in der Lateinamerikanischen Gemeinde in der Pfarre Akkonplatz/Wien