

Martin Eleven

Psychoanalytische Elemente des kindlichen Neides

Melanie Klein und die Erbsündenlehre des Augustinus

ABSTRACT 

In der psychoanalytischen Diskussion wurde Melanie Kleins Betonung der kindlichen Destruktivität misstrauisch als Weiterentwicklung der christlichen Erbsündenlehre interpretiert. In der vorliegenden Studie wird diese Sichtweise nicht verworfen, sondern weiter vertieft und Kleins Konzeptionen mit Augustinus' Überlegungen zur Konkupiszenz des Menschen und seiner Erbsündenlehre in Beziehung gesetzt. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die Affekte der frühkindlichen Entwicklung, insbesondere der Neid, der als wesentlicher Faktor der Sündenfallgeschichte behandelt wird. Sowohl Augustinus als auch Klein nehmen die destruktiven Potentiale des Menschen als Teil seiner *conditio* ernst, lassen ihnen aber nicht das letzte Wort. Auf dieser Grundlage wird eine mögliche Annäherung zwischen theologischer Anthropologie und Psychoanalyse aufgezeigt.

Psychoanalytic elements in child envy. Melanie Klein and Augustine on original sin

*Melanie Klein's emphasis on destructive impulses in children was sceptically interpreted within psychoanalytical discourse as an extension of the Christian concept of original sin. This study further expands on this understanding and correlates Klein's theories with Augustine's teachings on humanity's concupiscent and original sin. The focus of this exploration are affects in early child development, in particular envy and its fundamental role in the fall of Adam and Eve. Both Augustine and Klein recognise a destructive potential as the *conditio* of humans without conceding to it as a determining factor. This approach opens up a possible dialogue between theological anthropology and psychoanalysis.*

| BIOGRAPHY

Martin Eleven ist Universitätsassistent am Institut für Theologische Grundlagenforschung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Er hat Theologie (M.A.) und Philosophie (M.A.) in Wien studiert und war von 2018 bis 2022 am Interdisziplinären Forschungszentrum *Religion and Transformation in Contemporary Society* tätig.

ORCID  0000-0003-2718-8157

E-Mail: martin.eleven(at)univie.ac.at

| KEY WORDS

Melanie Klein; Augustinus; Psychoanalyse; Neid; Erbsünde

Melanie Klein; Augustine; psychoanalysis; envy; original sin

Einleitung

Im Rückblick auf seine Lebensgeschichte, geleitet von der Frage, ob der Mensch jemals ohne Sünde war, berichtet Augustinus in den *Confessiones* von folgender Begebenheit:

„Ich selber sah einen eifersüchtigen Kleinen und machte meine Erfahrung an ihm: noch konnte er nicht sprechen, aber bleich, mit bitterbösem Blick schaute er auf seinen Milchbruder hin.“ (Augustinus 1987, 29)

Die Versicherungen der Mütter und Ammen, die ihm schon mehrfach zu Ohren gekommen waren, wonach ein solch ungebührliches Benehmen von selbst verschwinden werde, beruhigen Augustinus nicht. Seine Einschätzung ist eine völlig andere:

„Das ist doch wohl nicht Unschuld, bei reichem Fluß und Überfluß des Milchquells den anderen Bedürftigen und einzig erst von dieser Nahrung Lebenden nicht als Genossen zu dulden.“ (Augustinus 1987, 29)

Es mag befremden, in diesem Zusammenhang das Wort *Schuld* (bzw. *Unschuld*) zu vernehmen. Einem heranwachsenden Kind, das gerade einmal erst wenige Monate alt ist – „noch konnte er nicht sprechen“ –, bereits ein sündhaftes Verhalten zu unterstellen, erscheint weder zeitgemäß noch mit dem heutigen Menschenbild vereinbar; zu sehr widerspricht das Eingeständnis destruktiver Regungen dem Bild der unschuldigen Kindheit. Und doch ist Augustinus' Sicht des Geschehens und seine Bewertung der Szene nur konsequent, zumindest was seine Lehre betrifft. Was Augustinus hier in Bezug auf die Kindheit am Einzelnen feststellt, ist seiner Ansicht nach Ausdruck der Konkupiszenz des Menschen überhaupt.

Wird bereits das kindliche Erleben von archaischen Affekten beherrscht?

Augustinus bemerkt und thematisiert hier etwas, lange bevor sich die Psychoanalyse des Themas der frühkindlichen Entwicklung angenommen hat: nämlich, dass bereits das kindliche Erleben, so engelhaft es uns von außen erscheinen mag, von archaischen Affekten beherrscht wird, die wir wegen der darin enthaltenen Aggressivität nur allzu gern zu übersehen geneigt sind.

Augustinus setzt weiter nach in seiner Reflexion: „Nun sind ja Kindesglieder harmlos in ihrer Schwäche, aber nicht so das Kindesherz.“ (Augustinus

1987, 29) Zweifellos hinterlassen diese Worte ein Unbehagen. Dies umso mehr, als dass sich dahinter Augustinus' Lehre von der *Urschuld* (*peccatum originale*) und daraus folgend die *Erbsünde* verbirgt, d. h. die Vorstellung von der Erlösungsbedürftigkeit (durch Gnade) aller Menschen bis hin zu den Neugeborenen, die aufgrund ihrer verdorbenen Natur bereits die Neigung zu sündigem Verhalten in sich tragen. Übertragen auf die geschilderte Szene ließe sich sagen: Das von Neid (*invidia*)¹ erfüllte kleine Wesen sündigt, weil es ein Nachkomme Adams ist, mit dem die Sünde in die Welt kam. Augustinus stützt sich hierbei auf den Römerbrief des Paulus, den er argumentativ zu seinem Nutzen auszulegen weiß (vgl. Gross 1960, 301–314). Die Sünde des Kindes zeigt sich folglich darin, dass es dem „Milchbruder“ die *genussvolle* Nahrung neidet und sich stattdessen an seiner Stelle wähnt. Gerade weil der andere, der Nächste, dem „Kleinen“ so ähnlich ist, richtet sich sein Neid auf und seine Aggression gegen ihn (vgl. Lacan 1986, 54–57). Es sieht (und phantasiert) im anderen erfüllt, was ihm selbst versagt zu sein scheint: die Unmittelbarkeit und Fülle des Lebens.

Der heikelste Punkt in Augustinus' Sicht liegt aber nicht nur darin, dass Anthropologie und Gnadenlehre fast völlig ineinander überzugehen scheinen, sondern auch darin, dass die Erbsündenlehre gerade die Kindheit mit einbezieht.² Mit Entsetzen – wer will schon einem Kind sündhaftes Verhalten unterstellen? – stehen wir also vor den Ansichten des Augustinus. Hinzu kommt, und das ist keineswegs eine triviale Feststellung, dass die von Augustinus verwendeten Worte, Begriffe und Zusammenhänge, ganz zu schweigen von ihrer tiefen Verwurzelung in einem festgefügteten Glauben, dessen Ausdrucksort die Spätantike ist, uns „aufgeklärten Menschen“ des Westens oft einfach nichts mehr sagen.³

Die vorliegende Untersuchung hat daher das Ziel, Augustinus' Sicht der Konkupiszenz des Menschen (und insbesondere der Kindheit) mit den theoretischen Ansätzen der Psychoanalyse Melanie Kleins in ein Gespräch zu bringen, um die Erbsündenlehre daraufhin zu befragen, ob sie trotz der von ihr ausgelösten Irritationen etwas Wesentliches über die *conditio humana* auszusagen vermag. Besonderes Augenmerk soll dabei auf die Ätiologie des Neides gelegt werden, da dieser von Klein nicht nur als frühkindlicher Affekt eingehend untersucht wurde, sondern ihrer Ansicht nach auch einen tieferen Einblick in die (psychologische) Entwicklung des Menschen überhaupt erlaubt. Auf dieser Grundlage soll die Lehre Augustins, oder zumindest einige charakteristische Aspekte seiner Anthropologie, durch die Brille Kleins neu gelesen werden; wenngleich sich unter psychoanalytischen Prämissen zeigen wird, dass Klein eine Erzählung von der Anfangs-

1 Neben *superbia*, *avaritia*, *gula*, *ira*, *luxuria* und *acedia* gehört *invidia* zu den sieben Todsünden, die vor allem in dieser Konstellation im Mittelalter Eingang in die theologischen Debatten über die sündhafte Verfassung des Menschen gefunden haben.

2 Eine kompakte Darstellung dieser Verschränkung findet sich in Augustinus' *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (vgl. Augustinus 1990).

3 Eine tiefgreifende und ernstzunehmende Auseinandersetzung mit der Thematik der *Erbsünde* im 20. Jahrhundert wurde von Karl Rahner vorgelegt. Da in dem vorliegenden Vorhaben jedoch keine binnentheologische Diskussion um die Lehre der *Erbsünde* verfolgt wird, sondern eine spekulative Relektüre, sei hier nur auf die von ihm angestellten Überlegungen verwiesen (vgl. Rahner 2009).

geschichte des Menschen anbietet, die derjenigen des Augustinus nicht unähnlich ist.

Im ersten Teil dieses Beitrags soll Kleins Theorie unter Berücksichtigung des frühkindlichen Neides in ihren Grundzügen dargestellt werden, um damit die Grundlage für die Diskussion im zweiten Teil zu legen. Dieser reflektiert das bisher Gesagte im Kontext der Sündenfallgeschichte des zweiten Schöpfungsberichtes sowie im Hinblick auf die Erbsündenlehre des Augustinus und versucht, die Überlegungen Kleins fruchtbar zu machen und ins Gespräch zu bringen.

1 Die gute Brust und die böse Brust

Nicht selten wurde die Frage aufgeworfen, ob Melanie Kleins Theorie der Psychoanalyse als Fortsetzung der christlichen Erbsündenlehre zu verstehen sei (vgl. Henderson 1975; Kristeva 2008, 90–91). Vor allem ihr letzter großer Aufsatz *Neid und Dankbarkeit*, der im Zentrum der folgenden Darstellung stehen wird, hat die Diskussion entfacht. Denn in diesem Aufsatz schreibt sie über den Neid als einen der grundlegendsten Affekte der menschlichen Entwicklung und scheut sich nicht, ihm eine angeborene Komponente zuzuschreiben (vgl. Klein 2000b, 359–360). Als Grundemotion des Kleinkindes bzw. Säuglings bestimmt der Neid ihr zufolge bereits die ersten (Objekt-)Beziehungen, vor allem zur Mutter (oder einer ihr ähnlichen Bezugsperson), und hat damit einen erheblichen Einfluss auf die Ausbildung des Ichs und seiner Beziehungsfähigkeit zur Umwelt.

Ausgehend von ihren Erfahrungen als Psychoanalytikerin – sie gehört neben Anna Freud zu den Pionierinnen der Kinderanalyse – zeichnet Klein ein düsteres Bild des frühkindlichen Erlebens. Klein übernahm als eine von Wenigen Freuds (spekulative) Annahme eines Todestriebes (*thanatos*), den er bereits 1920 in *Jenseits des Lustprinzips* (Freud 1999b) als Ergänzung zum Lebenstrieb (*eros*) in seine Theorie der Psychoanalyse eingeführt hatte, um Phänomene erklärbar zu machen, die mit dem bisherigen Modell der Sexual- und Selbsterhaltungstrieb allein nicht mehr zu erklären waren. Beispiele sind wiederkehrende traumatische Träume, Wiederholungszwänge, Melancholie, Sadismus und Masochismus sowie besonders ausgeprägte Formen der Destruktivität (vgl. Hinshelwood 1993, 654).⁴ Die Auseinandersetzung mit schwerwiegenden Pathologien hat bei Klein zu einer Vertiefung und Radikalisierung von Freuds Konzept des Todestriebes geführt. Im Gegensatz zu Freud ist für Klein der Todestrieb bereits zu Beginn des

⁴ In diesem Zusammenhang wäre es interessant, genauer zu untersuchen, inwieweit Freud mit seiner Theorie des Todestriebes Anleihen bei dem „bösen Trieb“ nimmt, den die rabbinische Tradition als Gegenpart zum „guten Trieb“ im „Herzen“ jedes Menschen kennt. Auch die jüdische Tradition kennt somit das Vorgehen, intrapsychische Vorgänge „triebtheoretisch“ zu deuten (vgl. Oberhänsli-Widmer 2013, 145–147). Für das rabbinische Judentum – und Strömungen der späteren Kabbala – ist allerdings klar, dass beide Triebe von Gott geschaffen sind; man entgeht damit einem manichäischen Dualismus, wo sich Gut und Böse als gleich wirkmächtige Größen im Werden des Kosmos gegenüberstehen. Die Macht des Bösen wird aber keineswegs unterschätzt.

Lebens, also unmittelbar nach der Geburt, als Erleben von Verwirrung und Angst aktiv. Dieses Erleben wird zwar durch das Geburtstrauma verstärkt, aber weder verursacht noch allein erklärt. Der Todestrieb stellt auch bei Klein eine spekulative Hypothese dar, wenngleich sie sich bemüht, seine Aktivität anhand früher unbewusster Abwehrmechanismen des Ichs verständlich zu machen.

Die Annahme von der Frühgeburtlichkeit des Menschen

Im Hintergrund von Kleins Thesen steht die Annahme von der Frühgeburtlichkeit des Menschen. Aus biologischer Sicht kommt der Mensch im Gegensatz zu anderen Säugetieren zu früh und noch weitgehend unterentwickelt zur Welt, d. h., sein Eintritt in die Welt ist von einer fötalen Mentalität bestimmt, die nicht nur für eine Verwirrung in der Wahrnehmung verantwortlich ist (vgl. Janus 2000) – es gibt noch kein eigenes Körperbild und damit keine Ganzheit von sich selbst, worauf Jacques Lacan mit seiner Theorie des Spiegelstadiums aufmerksam gemacht hat (vgl. Lacan 1973) –, sondern ihn auch in verstärkter Weise von anderen abhängig macht. Wie bereits zuvor von Otto Rank in *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* dargelegt, wies auch Freud auf die biologischen Faktoren hin, die das Seelenleben und dessen Entwicklung von Anfang an prägen. In seinem bedeutsamen Aufsatz *Hemmung, Symptom und Angst* formuliert er dies wie folgt:

„Der biologische Faktor ist die lang hingezogene Hilflosigkeit und Abhängigkeit des kleinen Menschenkindes. Die Intrauterinexistenz des Menschen erscheint gegen die der meisten Tiere relativ verkürzt; er wird unfertiger als diese in die Welt geschickt. Dadurch wird der Einfluss der realen Außenwelt verstärkt, die Differenzierung des Ich vom Es frühzeitig gefördert, die Gefahren der Außenwelt in ihrer Bedeutung erhöht und der Wert des Objekts, das allein gegen diese Gefahren schützen und das verlorene Intrauterinleben ersetzen kann, enorm gesteigert. Dies biologische Moment stellt also die erste Gefahrensituation her und schafft das Bedürfnis, geliebt zu werden, das den Menschen nicht mehr verlassen wird.“ (Freud 1999a, 186).

Die von Freud beschriebene Ausgangssituation spielt eine entscheidende Rolle, wenn das Verständnis der Entwicklung und des Funktionierens des Seelenlebens im Fokus steht. In diesem Zusammenhang gilt es, mehrere Aspekte zu berücksichtigen: Einerseits ist der Kontakt mit der Außenwelt

zu berücksichtigen, der als Geburtstrauma das Ich als Schutz- und Abwehrfunktion in Gang setzt, wobei das Ich als „unterentwickeltes“ und „frühes Ich“ zu verstehen ist. Andererseits ergänzt Klein diese Einsicht, indem sie annimmt, dass der Todestrieb das kleine Wesen und dessen rudimentäres Ich von innen heraus mit der ständigen Gefahr konfrontiert, sich wieder aufzulösen. Dabei wird das Ich mit einer unfassbaren und bodenlosen Angst konfrontiert, als könnte es ins „Nichts“, in seine eigene „Nicht-Existenz“ zurückfallen.⁵

Das Ich wird konfrontiert mit der Angst, es könnte ins „Nichts“ zurückfallen.

In der zitierten Passage vertritt Freud die Auffassung, dass das im Entstehungsprozess befindliche Ich von Beginn an in hohem Maße auf die Präsenz des anderen angewiesen ist. Dieser Gedanke wird von Klein ohne Einschränkungen aufgegriffen, da es für das Baby unmöglich ist, für sich selbst zu sorgen. Somit ist es einer Hilflosigkeit ausgesetzt, die es dazu motiviert, nach einem Objekt zu suchen, das ihm hilft und seine Bedürfnisse befriedigt (nach Klein ist dies ein Ausdruck des Lebenstriebes und bildet die spätere Grundlage der Liebe in all ihren Facetten). Andererseits – und hierin unterscheidet sich ihre Sicht von derjenigen Freuds – bewirkt die Angewiesenheit auf den anderen auch, dass diesem als erstes Objekt (der Mutter oder der Bezugsperson) nicht nur „Liebe“ zukommt, sondern auch die ungeheure Destruktivität entgegenschlägt, mit der das Baby selbst aufgrund des aufkommenden Todestriebs konfrontiert ist. „Das Ich“, so Klein, „sucht sich fortwährend vor dem Schmerz und der Spannung, die durch Angst hervorgerufen werden, zu schützen und mobilisiert zu diesem Zweck von Beginn des postnatalen Lebens an Abwehrmechanismen.“ (Klein 2000b, 339) Einer dieser frühen unbewussten Abwehrmechanismen zeichnet sich dadurch aus, dass er dem frühen Ich hilft, das unerträgliche Gefühl des Schmerzes und der Angst, vernichtet zu werden, loszuwerden. Die negativen innerpsychischen Anteile werden abgespalten, d. h., konkret nach außen gewendet und auf ein Objekt (das Gegenüber) projiziert, das in der Regel zunächst die Mutter bzw. die Brust ist. In einem ihrer grundlegenden Beiträge zur Metapsychologie, *Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen*, formuliert Klein diese Annahme wie folgt: „Der destruktive Impuls wird teilweise nach außen projiziert (Ablenkung des Todestriebs) und heftet sich [...] an das erste äußere Objekt, die Mutterbrust.“ (Klein 2000a, 12)

⁵ In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, Augustinus' Auffassung zu bedenken, dass er die Neigung zum Schlechten als eine Art Fallen, als eine Neigung im wahrsten Sinne zum „Nichts“ versteht.

Die radikale Abhängigkeit des kleinen Wesens vom anderen manifestiert sich zunächst in der „Vorherrschaft oraler Impulse“, die dafür verantwortlich sind, dass das Kind „die Brust instinktiv als Quelle der Nahrung und folglich – in einem tieferen Sinn – des Lebens selbst“ empfindet. „Diese emotionale und körperliche Nähe zur befriedigenden Brust stellt, wenn alles gut geht“, so Klein, „die verlorene pränatale Einheit mit der Mutter und das damit verbundene Sicherheitsgefühl zu einem gewissen Grad wieder her.“ (Klein 2000b, 286) Die Brust verkörpert in diesem Sinne den „Prototyp“ eines zunächst „guten“ Objekts, da sie Bedürfnisbefriedigung verschafft. Klein spricht in diesem Zusammenhang von einer bleibenden Sehnsucht nach einer „unerschöpflichen, allgegenwärtigen Brust“ (Klein 2000b, 296). Diese Sehnsucht wird vor allem in depressiven und melancholisch gefärbten Momenten – auch im Erwachsenenalter – (unbewusst) empfunden.

Vom Ich (Spaltung) zum Objekt (Projektion) und das Objekt wieder ins Ich aufnehmend (Introjektion)

Die Brust wird nicht nur begehrt, weil sie die Fähigkeit hat, Milch zu spenden, sie wird zudem selbst als Objekt, das Befriedigung verschafft, in das psychische Erleben introjiziert – sie erscheint als Leben spendende und erhaltende Kraft des Guten. „Die gute Brust wird aufgenommen und zu einem Teil des Ichs, und der Säugling, der zu Anfang im Innern der Mutter gewesen ist, besitzt die Mutter nun in seinem eigenen Innern.“ (Klein 2000b, 286–287) Allerdings sind bei diesem Introjektionsvorgang – und das macht dessen Beschreibung komplizierter – auch die zuvor erwähnten Mechanismen der Spaltung und der Projektion (bzw. der projektiven Identifizierungen) involviert (vgl. Klein 2000a, 17), d. h., es werden Anteile des Ichs, die das Kind nicht ertragen kann, abgespalten und auf die Brust als erstes Objekt projiziert. Wie bereits dargelegt, trägt die „Gefahr, durch den gegen das Selbst gerichteten Todestrieb zerstört zu werden, [...] zur Spaltung der Triebregungen in gute und böse bei; da diese Strebungen“, so Klein, „auf das primäre Objekt projiziert werden, ist es ebenfalls in ein gutes und in ein böses Objekt gespalten.“ (Klein 2000c, 476) In dieser Hin- und Herbewegung – vom Ich (Spaltung) zum Objekt (Projektion) und das Objekt wieder ins Ich aufnehmend (Introjektion) – hat sich auch das Objekt verändert: Es ist schließlich von derselben Spaltung gekennzeichnet wie das Ich selbst.

Dieses frühkindliche Erleben, das durch die beschriebenen Abwehrmechanismen gekennzeichnet ist, wird von Klein als „paranoid-schizoide Position“ bezeichnet. Statt von einer Position zu sprechen, wäre es allerdings angemessener, von einer Phase auszugehen – so wie Phasen eben wiederkehren können und nicht etwas Statisches bezeichnen. Denn Klein hat hier nicht nur einen Entwicklungsmoment des Kindes im engeren Sinne im Blick. Dies zeigt sich z. B. an schweren Störungsbildern von Erwachsenen, die auf diese Phase zurückzuführen sind und deren Ich auf die damit verbundenen Abwehrmechanismen regrediert. Eine zweite solche Phase stellt die „depressive Position“ dar, die auf die zuvor genannte „paranoid-schizoide Position“ im frühen Erleben des Babys folgt und durch „reifere“ Abwehrmechanismen wie die Verdrängung gekennzeichnet ist. Gemäß Klein manifestieren sich sowohl die „paranoid-schizoide Position“ als auch die „depressive Position“ im psychischen Erleben kontinuierlich und können durch keine „Entwicklung“ vollständig überwunden werden. Man könnte hier von unbewussten existentiellen Haltungen sprechen, die jeweils durch unterschiedliche psychische Mechanismen gekennzeichnet sind und das Beziehungsgeschehen eines jeden Kindes und Erwachsenen zu seinem „Nächsten“ bestimmen.

Die Kindheit als integraler Bestandteil der tiefsten Schichten des menschlichen Selbst

Hervorzuheben ist, dass Klein vor allem mit dem Hinweis auf die Mechanismen der Projektion und Introjektion die Grundlage für ein differenziertes Verständnis des menschlichen Seelenlebens gelegt hat, indem sie diese Mechanismen nicht nur als grundlegend anteilig an der Genese eines Selbst einstuft, sondern damit die Kindheit im Sinne der genannten Positionen in das Leben des Erwachsenen integriert. Die Kindheit wird somit nicht als bloße Etappe betrachtet, die überwunden werden muss, um das Erwachsenenalter zu erreichen, sondern sie wird als ein integraler Bestandteil der tiefsten Schichten des menschlichen Selbst angesehen. Das Ich oder Selbst ist aufgrund seiner Mechanismen permanent in eine intra-interpsychische Matrix eingebunden, was sich unter anderem darin zeigt, dass das Ich aufgrund seiner Abhängigkeit von der Mutter und der Introjektion der Brust (als Objekt) von Anfang an durch ein Moment der Alterität (in seinem Innersten) geprägt ist. In ihrer Theorie der Psychoanalyse entwickelt Klein ein faszinierendes Wechselspiel von Innen und Außen: Sowohl der Lebenstrieb als auch der Todestrieb drängen nach außen und kehren in Form eines

Objektbezugs zum Ich wieder zurück. Das Ich kann in diesem Modell als eine Art prekärer Grenzbereich charakterisiert werden, der beide Seiten – das Innen und das Außen – miteinander in Differenz zusammenhält.⁶

In der von Klein beschriebenen „mythischen Vorzeit“ ist es für das Baby noch sehr schwierig, zwischen seiner liebevollen Hinwendung zur Brust (Mutter) einerseits und seinen aggressiven Tendenzen ihr gegenüber andererseits zu unterscheiden. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Wahrnehmung des gespaltenen Objekts: Die Brust, die sich dem Baby entzieht und versagt (es kann nicht pausenlos gestillt werden), wird nicht als diejenige wahrgenommen, die es nährt und ihm Freude schenkt. In dieser Phase stehen sich die als gut oder böse wahrgenommenen Aspekte der Brust in einem antagonistischen Verhältnis gegenüber, ohne dass eine Verknüpfung zwischen beiden besteht. Erst in der „depressiven Position“ wird allmählich ein ganzes Objekt wahrgenommen, d. h. eines, das nicht von Spaltungsmechanismen betroffen ist (die Brust oder später die Mutter als eigenständige Person).

Zu Beginn des Lebens ist das Triebleben des Kleinkindes von einer Durchmischung der Triebe gekennzeichnet. Die Lebenstrieb, die sich durch den Wunsch nach der Befriedigung von Bedürfnissen äußern, und der Todestrieb, der durch Angst, Fragmentierung und Destruktivität gekennzeichnet ist, treten nie in völliger Reinform auf. In manchen Fällen, wie beim Neid, scheint es jedoch, dass der Todestrieb überwiegt und das Bedürfnis nach der Brust völlig korrumpiert:

„Wenn also die Wahrnehmung eines Bedürfnisses das Verlangen nach Befriedigung weckt, weckt sie zugleich auch ein noch stärkeres Verlangen, das Bedürfnis (und das, was dafür steht, die Brust) anzugreifen und zu tilgen.“ (Hinshelwood 1993, 656)

Nur das, was idealisiert wird, kann auch intensiv gehasst werden.

Der Neid strebt einerseits die Aneignung des Guten der Brust (des Objekts) an, andererseits, so paradox dies auch klingen mag, führt er durch seinen Hass zu dessen Verderb. Nur das, was idealisiert wird, kann auch intensiv gehasst werden. In dieser Hinsicht manifestiert sich der Neid als ein Aspekt einer narzisstischen Haltung, der die Tendenz zur vollständigen Aneignung und zum Besitz aller Dinge aufweist.

Die gute Brust wird in diesem Zusammenhang von Klein als ein Begriff verstanden, der für Fülle und Kreativität steht, da sie Leben spendet und

⁶ In philosophischer Terminologie könnte man hier von einem gespaltenen Subjekt sprechen, wie es auch die Theorie Lacans kennt, allerdings mit dem Unterschied, dass sich diese Spaltung bei Klein präödpal und nicht wie bei Lacan durch den Einfluss der Sprache auf den Menschen vollzieht.

das Leben selbst darstellt. Das Kind hegt in der Hinwendung zum anderen die Hoffnung, dass dieser nicht nur seine Bedürfnisse befriedigt, sondern darüber hinaus auch die destruktiven Triebe und den Schmerz der Verfolgungsangst beseitigt (vgl. Klein 2000b, 288). Kommt es im Erleben des Babys zu wiederholten Aufhebungen der aggressiven inneren Zustände, dann führt diese positive Erfahrung allmählich zu der Entwicklung eines Glaubens an das Gute. Dieser Glaube ist allerdings niemals völlig gefestigt, denn er ist und bleibt auch in weiterer Entwicklung ständig durch destruktive Tendenzen bedroht – unweigerlich kommt es immer wieder zu Frustrationserlebnissen, die wiederum den Neid auf die Brust wecken und im Baby das Gefühl hervorrufen, diese behalte alle guten Gaben für sich.

„Meine Arbeit hat mich gelehrt, daß das erste beneidete Objekt die nährende Brust ist, weil sie in der Phantasie des Säuglings alles besitzt, was er begehrt, sich aber ihren unerschöpflichen Milchstrom und ihre Liebe der eigenen Befriedigung vorbehält.“ (Klein 2000b, 292)

Nimmt man diese Situation ernst, so ist das Erleben des Kindes, das von massivem Neid geprägt ist, auf eine massive Verzerrung zurückzuführen. Denn in Wirklichkeit zeigt sich, dass es die destruktiven Tendenzen des Babys selbst sind, die alles verderben und das „Leben“ in ein schlechtes Licht rücken.

Neid, der dafür verantwortlich ist, dass es unmöglich wird, das geschenkte Leben in seiner Fülle und Kreativität wahrzunehmen

Kleins Überlegungen folgend könnte man demnach den Neid als Hass auf das Leben selbst interpretieren. Neid, der in letzter Konsequenz dafür verantwortlich ist, dass es unmöglich wird, das geschenkte Leben in seiner Fülle und Kreativität wahrzunehmen. Das Erschreckende an Kleins Beschreibungen des psychischen Erlebens ist dabei nicht nur, dass sie es dem Bereich des Unbewussten zuordnet, sondern auch, dass sich all dies bereits in der Kindheit bzw. im Säuglingsalter abspielt. Damit bleibt Klein aber der ursprünglichen Einsicht Freuds treu, indem sie darauf beharrt, „dass man die erwachsene Persönlichkeit des Patienten nur verstehen kann, wenn man seine Vergangenheit, seine Kindheit und sein Unbewusstes erforscht.“ (Klein 2000b, 284) Es gilt, den Ursprung des Menschen in seinen frühesten Erfahrungen zu suchen und von dort aus zu fragen, wer und was er ist.

2 Am Anfang war der Neid

Die Erbsündenlehre des Augustinus stellt nicht nur einen ebenso einflussreichen wie umstrittenen christlichen Glaubensinhalt dar, sondern steht darüber hinaus in einem komplexen werkgeschichtlichen Zusammenhang, der Schöpfungstheologie, Anthropologie und Gnadenlehre gleichermaßen umfasst. Es kann hier nicht der Ort sein, die Genese der Erbsündenlehre in all ihren Facetten zu rekonstruieren.⁷ Ich werde mich daher auf das (meiner Ansicht nach) Wesentliche konzentrieren und im Folgenden nur einige zentrale Elemente aufgreifen (vor allem mit Bezug auf die *Confessiones*) und versuchen, diese mit den von Klein dargestellten Ansichten zum frühkindlichen Neid ins Gespräch zu bringen bzw. ihre Einsichten, bezogen auf Augustinus, weiterzudenken.

Betrachtet man den Kontext der eingangs zitierten Passage aus den *Confessiones* – das Kind, das seinen „Milchbruder“ beneidet – genauer, so wird deutlich, dass im Hintergrund für Augustinus die Frage nach dem „Woher“ des Bösen steht, eine Frage, die ihn seit frühester Jugend beschäftigt und ihn als jungen Mann in die Fänge der häretischen Lehre der Manichäer getrieben hat (vgl. Drecol/Kudella 2011). In den *Confessiones* wird das Böse jedoch keineswegs als metaphysische Größe aufgefasst, wie es der junge Augustinus einst getan hat, das als eigenständiges Prinzip im Kampf mit dem Guten steht. Nach Augustinus (in Abwendung vom Manichäismus und im Bekenntnis zum christlichen Glauben) existiert das Böse gerade nicht für sich allein, sondern ist immer mit menschlichen Entscheidungen und daraus resultierenden sündhaften Verhaltensweisen verbunden. In Anlehnung an die Privationstheorie des Neuplatonismus wird das Böse damit in letzter Konsequenz als Entfernung und Abwendung vom Guten gedacht, was nichts anderes bedeutet, als dass es rein akzidentiellen Charakter hat und nichts Geschaffenes darstellt (vgl. Yang 2016, 9) – und von dieser Möglichkeit (Tendenz), sich vom Guten abwenden zu können, ist für Augustinus auch die Kindheit nicht ausgenommen, insofern alle Menschen Nachkommen Adams sind.

Als allgemeinstes Kennzeichen der Sünde kann der Drang (der schlechte oder der böse Wille, *mala voluntas*) angesehen werden, die Gaben der Schöpfung, die den Menschen zu Gott führen sollen, unabhängig von ihm *genießen* zu wollen. Man denke hier an die Überlegung Kleins, wonach sie meint, das Kind wolle die gute Brust wegen ihrer Gaben oder ihrer Fähigkeit, Leben zu geben, berauben. Verantwortlich hierfür ist gerade maligner Neid, der in Verbindung mit dem Todestrieb zu denken ist (vgl. Klein

⁷ Eine äußerst lesenswerte Rekonstruktion bietet Flasch (1990).

2000b, 289–290). In diesen Zusammenhang passt auch die berühmte Episode, in der sich Augustinus an seinen Birnendiebstahl als Kind erinnert. Augustinus berichtet in den *Confessiones*, dass es ihm dabei keineswegs darum ging, die gestohlenen Früchte zu essen oder sich an ihrem Besitz zu bereichern. Vielmehr war sein Verhalten von der Suche nach einem besonderen *Genuss* motiviert: „[N]ach dem Pflücken warf ich sie [die Birnen] weg und genoss dabei einzig die Sündhaftigkeit, an der ich mich schwelgend labte.“ (Augustinus 2009, 79) Im Original steht an der Stelle, die Flasch mit „schwelgend labte“ wiedergibt, *fruens*, was mit *Genuss* oder auch *Genießen* übersetzt werden könnte. Dies ist von Interesse, da Augustinus *fruens* (oder ähnliche Varianten) häufig verwendet, um allgemein eine glückliche Form des Verhältnisses des Menschen zu Gott zu charakterisieren: So spricht er etwa in Buch VII 17, 23 von *frui deo meo*, was *Genuss* oder *Genießen meines Gottes* bedeutet. Hieraus lässt sich schließen (was leider nicht allein aufgrund der deutschen Übersetzungen möglich ist, da diese *fruens* oder *frui* nicht einheitlich wiedergeben), dass wir es mit zwei unterschiedlichen Formen des *Genießens* zu tun haben, die von Augustinus in den *Confessiones* angeführt werden: einerseits das *Genießen der Sünde* und andererseits das *Genießen Gottes* (*genetivus subiectivus/genetivus obiectivus*).⁸

Sich als Herr des eigenen Wollens und Könnens zu wännen – das ist die eigentliche Entfernung vom Guten.

Sündhafter Genuss bedeutet, wie Augustinus in diesem Zusammenhang zu verstehen gibt, sich zum Herrn über sich selbst zu erheben, sich als Herr des *eigenen Wollens* und *Könnens* zu wännen – das ist die eigentliche Entfernung vom Guten, zu der nur der Mensch als von Gott geschaffen fähig ist. Muss nicht gerade dieser *sündhafte Genuss* mit dem Raub der guten Brust und ihrer Gaben in Verbindung gebracht werden, wie Klein dies in Verbindung zum Neid beschreibt? Genossen wird nicht bloß ein Objekt, sondern die *Hybris* selbst – genauso wie der Neid das gute Objekt um seinen Besitz, seine Gutheit, beneidet, so beansprucht das Herz des Sünders alles Gute für sich bzw. bereits bei sich zu haben. Der Losung folgend, dass Neid, *Genuss* und Narzissmus Hand in Hand gehen, lässt sich sagen, dass Augustinus in der geschilderten Begebenheit des Diebstahls voller Hochmut (*superbia*) den ausschließlichen Bezug zu sich selbst *genießt*, fern von jeder Beziehung oder Abhängigkeit zu anderen – schon gar nicht zu Gott. Und genau hierin sieht Augustinus die *Ursünde* des Menschen, nämlich (wie) Gott sein zu wollen. Das Ergebnis ist ein absoluter Narzissmus, der sich nicht nur dem

⁸ Diese Beobachtung verdanke ich dem lesenswerten Beitrag von Thorsten Lerchner, der meinen Blick auf die Frage nach den verschiedenen Formen des *Genießens* im Werk von Augustinus gelenkt hat (vgl. Lerchner 2021, 95). Darüber hinaus liest Massimo Recalcati den Begriff des Genusses bei Augustinus im Zusammenhang mit seiner Verwendung in der Psychoanalyse von Jacques Lacan – mit der *jouissance*, ohne jedoch die verschiedenen Formen zu berücksichtigen, die wir hier hervorheben (vgl. Recalcati 2022). Lesenswert ist in diesem Zusammenhang zudem die Studie von Jean-Daniel Causse (2018).

anderen gegenüber völlig verschließt, sondern alles übrige Gute zu zerstören trachtet. Diesem Motiv, sich im *Genuss des Eigenen* zu isolieren und nur sich selbst zu lieben (*amor sui*), folgt auch Luther in seinem Sündenverständnis, wobei er – ganz wie sein „Vorbild“ Augustinus – betont, dass der Mensch nicht von Natur aus böse (im Sinne einer Gott gegenüber absolut entgegengesetzten Macht) ist, sondern seine Fehlbarkeit als Folge der Übertretung der ersten Menschen und der Vertreibung aus dem Paradies zu verstehen ist (vgl. Luther 2006, 23). Luthers düsteres Fazit lautet: Durch den Sündenfall und die daraus resultierende *Erbsünde* ist die Schöpfung verdorben und gleicht einer Ausgeburt des Teufels – Rettung ist (ähnlich wie beim späten Augustinus) allein aus Gnade möglich.⁹

Neid und Hochmut im Sinne eines narzisstischen Genießens

Wenn wir die beiden hier dargelegten kurzen Erzählungen aus den *Confessiones* zusammen betrachten, dann lässt sich festhalten – was die jüdisch-christliche Tradition¹⁰ bereits vor Augustinus wusste –, dass sowohl der narzisstische Hochmut, im Sinne des *Genießens des Herr-über-sich-selbst-Seins*, als auch der Neid auf die anderen zusammengenommen die affektiven Grundhaltungen bezeichnen, die für die Vertreibung aus dem Paradies verantwortlich sind. Interessant ist zudem, dass in der Erzählung des Sündenfalls implizit die Frage nach dem Besitz, nach dem, was das Eigene ist oder sein soll, angesprochen wird; und so ist es auch nicht ganz verwunderlich, dass die Passage der zweiten Schöpfungsgeschichte, die den Sündenfall und die Verführung durch die Schlange thematisiert, immer wieder um das Motiv des Auges bzw. des Sehens und Erkennens kreist – sehen, wer man ist, sehen, was der andere und was man selbst nicht hat. Neid und Hochmut (im Sinne eines *narzisstischen Genießens*) scheinen hier eng miteinander verwoben zu sein und zentrieren sich in christlicher Interpretation um den Begriff des sündhaften Fleisches. Es folgt ein Auszug aus dieser bedeutenden und vielfach interpretierten Passage:

„Und die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte, und sprach zu der Frau: Ja, sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten? Da sprach die Frau zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, dass ihr nicht sterbet! Da sprach die Schlange zur Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan,

⁹ Das Motiv einer aus den Fugen geratenen, von Neid und Hass erfüllten Welt als Wohnstätte des Teufels findet sich unter anderem in der aufkommenden christlichen Mystik der Frühen Neuzeit. Besonders hervorgehoben wird dies bei Jakob Böhme (vgl. Eleven 2024).

¹⁰ Die Erzählung vom Sündenfall und von der Vertreibung aus dem Paradies kennt auch der zeitlich spätere Koran in Verbindung mit dem Neid (Sure 7). Der Teufel (*Iblis*) spielt hier eine ähnliche Rolle wie in der christlichen Bibel; sein Neid auf den Menschen und sein Hochmut – er weigerte sich, vor Adam niederzufallen – machen ihn nicht nur zum gefallenen Engel, sondern sind beständiger Antrieb, den Menschen zu verführen. Ähnlich spricht auch das Buch der Weisheit vom Teufel, wenn es heißt: „Aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen, und es müssen ihn erfahren, die ihm angehören.“ (Weis 2,24–25)

und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist. Und die Frau sah, dass von dem Baum gut zu essen wäre und dass er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte. Und sie nahm von seiner Frucht und aß und gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon und er aß. Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.“ (Gen 3,1–7)

Denkt man an die etymologische Herkunft des Wortes *Neid* (*invidia*), so klingt darin das Sehen im Sinne des lateinischen *videre* an, so wie die Vulgata in Vers 6 die konjugierte Form *vidit* in Bezug auf die Wahrnehmung des Baumes der Erkenntnis zitiert. Die listige Frage der Schlange weckt in Eva (und Adam, denn sie sind ein Leib und eine Gemeinschaft) Hochmut und Neid. Es ist, als ob die Frage der Schlange – „Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten?“ – den Baum selbst in einem neuen Licht erscheinen lässt; so spricht der Text von einer damit verbundenen Lust, ihn anzuschauen. Welche Lust könnte hier gemeint sein? Es ist die Lust, selbst Herr über alles zu sein. Der Teufel, so könnte man spekulieren, projiziert seinen Neid auf Gott und lässt ihn selbst in seiner listigen Frage als jemanden erscheinen, der gierig und neidisch (*invideo* kann auch bedeuten, jemandem etwas vorzuenthalten) auf seinen Besitz (den Baum der Erkenntnis) ist. Damit wird Gott für Adam und Eva in der Frage selbst als böse dargestellt, als jemand – so wie Klein es hinsichtlich der guten Brust ausführt –, der etwas für sich zurückhält. Eine folgenschwere Verkehrung: Das Positive seiner Begrenzung (seines Gesetzes) wird nicht mehr gehört, es wird nur noch als Restriktion verstanden. Man könnte meinen, die beiden ersten Menschen sind völlig in der von Klein als „paranoid-schizoid“ charakterisierten Position gefangen, da, obwohl sie von ihm alles empfangen haben, sie Gott selbst um die Fülle seiner Herrlichkeit (*frui deo*) beneiden. Sie wollen *genießen* wie er (ist). Doch verwechseln sie hier Gottes Leben – seine Herrlichkeit – mit einer schlechten Form der Unmittelbarkeit; er wird ihnen daher zum unverdaulichen „Ding“. Gott wird hier nicht gehasst – und auch das könnte man mit Klein so lesen –, weil er sich vom Menschen abwendet (dies tut er zwar nicht, aber die Schlange lässt ihn mit ihrer Frage so erscheinen), dann hätten wir es nur mit einer Frustrationserfahrung zu tun, sondern er wird (wie die idealisierte Brust) gehasst und beneidet, weil er in Herrlichkeit (Fülle) „ist“. So paradox es klingen mag: Die destruktiven Triebe regen sich gerade wegen der Güte, die dem Menschen (wie dem Säugling) entgegengebracht wird (vgl. Klein 2000b, 293; Recalcati 2012, 172); und darin liegt das Anstößige dieser Überlegung.

Was die Schlange in ihrer Umkehrtaktik in Aussicht stellt, ist die Möglichkeit, gewissermaßen vor Gottes Grenze, d. h. noch vor die Schöpfung und deren Ordnung, zurückgehen zu können. Darin besteht ein Gutteil des implizit verheißenen *Genusses* (und der damit verbundenen Lust), nämlich den Standpunkt Gottes selbst einnehmen und sich selbst absolut genießen zu können (vgl. Bonhoeffer 1989, 100). Folgt man der Sichtweise des Augustinus auf dieses Geschehen, so löst sich der Mensch durch seine Selbstgefälligkeit aus der Gemeinschaft mit Gott und der Schöpfung (vgl. Augustinus 1979, XIV, 24); er will – vergiftet von Neid und Hass – selbst an die Stelle Gottes treten und ihm seine Kreativität (seine Schöpfungsmacht) rauben. Die Konsequenz daraus ist, dass, ähnlich wie Klein es für den Neid des Säuglings beschrieben hat, der immer gieriger nach der Brust verlangt, obwohl sie ihm durch die auf sie projizierte Aggression als „böse Brust“ erscheint, auch Gott den ersten Menschen als Neider erscheint: Am Anfang wäre also tatsächlich der Neid.

Der Drang nach absolutem Genuss ist von Destruktivität geleitet.

Der Sündenfall verändert die Wahrnehmung des Menschen, wie es schon die Szene am Baum der Erkenntnis vorbereitet hat. Die ersten beiden Menschen sind nun nicht mehr von Gottes Wort und seiner Grenze umhüllt (sie sind nackt). Mit dem Sündenfall, so Dietrich Bonhoeffer, verliert der Mensch seine Geschöpflichkeit und macht sich selbst zum Mittelpunkt. Lautete nicht die Verheißung der Schlange: „Ihr werdet sein wie Gott“? Von nun an tritt die Schöpfung dem Menschen nicht mehr nach Gottes Vorsehung und Ratschluss entgegen, sondern nach seinem *eigenen Gutdünken*. Der Mensch, dem die Augen geöffnet worden sind, sieht die Dinge nicht so, wie Gott sie sieht (gemäß seiner Vorsehung), sondern so, wie sie sich ihm und seinem Drang nach absolutem *Genuss* darstellen, der, wie man hinzufügen muss, von Destruktivität geleitet ist: Neid und Hass korrumpieren das Seelenleben des Menschen – die Episode von Kain und Abel, die sich unmittelbar an den zweiten Schöpfungsbericht anschließt, illustriert dies eindrücklich; sie ist die erneute Übertretung des Gesetzes Gottes und Ausdruck der nun vererbten Schuld, nämlich den anderen, der zum „gemeinsamen Leben“ gehört, aus Neid zu vernichten. Nach dem Sündenfall steht der Mensch selbst in der ihm verheißenen Mitte – er ist vor die Schöpfung und ihre göttliche Ordnung getreten –, aber diese erweist sich letztlich als eine große Leere, eine innere Leere, die fortan sein Beziehungsgeschehen zu seinen Mitmenschen und zur Schöpfung prägt. Vom ständigen Versuch ge-

trieben, alles in seiner Unmittelbarkeit zu erfassen, macht sich der Mensch die Welt nach seinem *eigenen Gutdünken* und nicht nach Gottes Vorsehung untertan. Er *verleibt* sie sich ein, da er (unbewusst) weiß, dass ihm sonst nur das „Nichts“ seiner *eigenen Existenz* als Bezugspunkt bleibt (vgl. Appel 2015, 27). Die Welt des postlapsarischen Menschen ist nicht mehr die Welt der lebendigen und inkommensurablen Beziehungen. Neidisch und hochmütig wendet der Mensch sein Angesicht von Gott ab und jagt einer Welt der flüchtigen Erscheinungen hinterher. Vor dem Sündenfall, sagt Augustinus, lebte der Mensch im Paradies „im Genuss Gottes“ (*vivebant fruens Deo*; Augustinus 1979, XIV, 26), nun aber richtet sich seine Wahrnehmung oder besser sein Blick auf die Welt als eine Welt der Dinge (und hiervon ist der Nächste nicht ausgenommen), die man begreifen, besitzen und *genießen* kann.

Ein ursprünglicher Todestrieb, der sich bei jeder Geburt in Angst und zerstörerischem Neid immer neu manifestiert

Augustinus sieht – und das ist freilich eine der schwer fassbaren Seiten seiner Konzeption – diese *Urschuld* und die damit verbundene Beziehungsstruktur zur Welt durch den Zeugungsakt von Generation zu Generation weitergegeben. Vererbt werden der Neid auf Gott und der Wunsch, wie er sein zu wollen. Alle weiteren Verfehlungen, so könnte man sagen, folgen hieraus. Wenn wir in diesem Zusammenhang noch einmal an die spekulative Annahme Freuds denken, dass wir von einem ursprünglichen Todestrieb ausgehen müssen, der sich bei jeder Geburt, wie Klein nach ihm besonders herausgearbeitet hat, in Angst und zerstörerischem Neid schon bei den Babys immer neu manifestiert, dann sind wir – wenn auch in einem ganz anderen sprachlichen Register – nicht weit von den Überlegungen des Augustinus entfernt. Es verwundert daher nicht, dass Klein in ihrem Aufsatz *Neid und Dankbarkeit* auf Augustinus zurückgreift, der die Konkupiszenz ins Zentrum der *conditio humana* gerückt hat (vgl. Klein 2000b, 320). Stellt man Kleins psychoanalytische Darstellung des frühkindlichen Neides der des zweiten Schöpfungsberichtes – und einer möglichen augustiniisch inspirierten Interpretation – zur Seite, so lassen sich daraus prägnante Hypothesen über die Konstitution des Menschen ableiten. Melanie Klein zeigt in ihrem klinischen Bild des Neides und des Hasses, wie bereits das früheste Erleben des Menschen (Säuglingsalter) von diesen Affekten bestimmt ist und wie sie auch im Seelenleben des Erwachsenen von zentraler Bedeutung bleiben. Freilich hat für Klein ein Begriff wie Sünde – abgesehen

von seiner ideengeschichtlichen Relevanz und in Bezug auf ihre klinische Arbeit – nicht dieselbe Bedeutung wie für Augustinus und die Theologie. Und so würde sie im Unterschied zu Augustinus in dem von ihm berichteten Neid des Kindes auf seinen „Milchbruder“ in diesem Zusammenhang nicht von einem solchen sprechen, sondern darin die zerstörerische Kraft des Todestriebes sehen, der die Gaben der Schöpfung oder das Gute des Lebens selbst angreift. Doch hinsichtlich des Misstrauens des Augustinus gegenüber den Müttern und Ammen, die ihm versichern wollen, ein solches Verhalten werde sich schon legen, würde sie ihm Recht geben.

Das Gefühl der Dankbarkeit und die Freude des Lebens

Bei aller strukturellen Ähnlichkeit in der Einschätzung der zerstörerischen Kraft des Neides, die sich aus dem bisher Gesagten ergibt, zeigen sich doch sehr unterschiedliche Annahmen darüber, wer für die Entstehung des Neides verantwortlich sein soll. Augustinus' Sicht ist eindeutig: Gott ist von der Last des Bösen freigesprochen. Die *Urschuld* tragen die ersten Menschen, die in ihrer Freiheit der listigen Verführung des Teufels (ihrer *eigenen Fähigkeit* zum Bösen) nicht widerstanden und so Hochmut, Neid und *Genusssucht* an die nachfolgenden Generationen weitergegeben haben. Klein hingegen bietet eine spekulative Anthropologie (mit fast manichäischen Zügen), in deren Zentrum die kindliche Erfahrung steht. Kaum geboren, wird das Kind zum Symbol der Tragödie: Den Trieben des Lebens und des Todes gleichermaßen ausgeliefert, sucht es seinen Weg in die Welt, angewiesen auf eine liebende Mutter (Bezugsperson), der es trotz der neidischen Angriffe des Kindes gelingt, in ihm das Gefühl der Dankbarkeit zu wecken und ihm die Freude des Lebens zu vermitteln.

In ihrem wichtigen Aufsatz *Neid und Dankbarkeit* weist Klein auf die Dankbarkeit als Gegenmittel zum zerstörerischen Neid hin. Doch fällt auf, dass sie nur sehr wenige Worte über die Dankbarkeit im Gegensatz zum Neid tatsächlich verliert, als sei sie sich der Problematik bewusst, dass Dankbarkeit äußerst schwierig zu beschreiben ist. Nicht nur, weil das Gute immer Neid hervorruft, sondern weil wahre Dankbarkeit weder ein Akt des Hochmutes (und des Narzissmus) ist, noch einen *Genuss des Eigenen* bedeutet. Vielmehr meint Dankbarkeit, die *eigenen Ansprüche* (einen Schritt weit) aufzugeben und sich auf den anderen einzulassen – Klein spricht deshalb von der *Liebesfähigkeit*, die mit dem Glauben an das Gute einhergeht.¹¹ Wäre es nicht auch möglich, die Gnadenlehre des Augustinus, die so eng mit der Erbsündenlehre verwoben ist, von einem solchen Gedanken her neu zu le-

¹¹ „Ein entscheidender Abkömmling der Liebesfähigkeit [sic!] ist das Gefühl der Dankbarkeit. Die Dankbarkeit übt auf die Entwicklung der Beziehung zum guten Objekt entscheidenden Einfluß aus und liegt auch der Fähigkeit zugrunde, das Gute in anderen Menschen und im eigenen Selbst anzuerkennen. Sie wurzelt in den Gefühlen und Einstellungen der ersten Phasen des Säuglingsalters, in denen die Mutter für das Baby ein und alles ist. Ich habe diese frühe Bindung als Grundlage sämtlicher späteren Beziehungen zu einem Liebesobjekt bezeichnet.“ (Klein 2000b, 299)

sen? Nehmen wir wohlwollend an, dass Augustinus selbst in seinen Ausführungen solche Interpretationsspielräume offengelassen hat. Es ginge dann nicht darum, dass der Mensch darin Einsicht hätte, wie die Schöpfung tatsächlich durch die Vorsehung Gottes gestaltet und bestimmt ist (sie bleibt für ihn immer kontingent), sondern, dass er sich darüber „bewusst“ wird, dass sie zutiefst gut ist (*gratia gratis data*). Hiervon ausgehend ließe sich auch der von Augustinus aufgemachte Unterschied zwischen verschiedenen Registern des *Genusses* noch einmal nachzeichnen: Dem *Genuss der Sünde* stünde der *Genuss Gottes* (*frui deo meo*) gegenüber – er wäre als Ausdruck tiefer Dankbarkeit zu verstehen, für ein Leben, das sich niemand selbst geschenkt hat.

Schlussfolgerungen

In diesem Beitrag wurde versucht, Augustinus' Sicht der Konkupiszenz des Menschen durch Melanie Kleins psychoanalytische Theorie des frühkindlichen Neids neu zu lesen. Es konnte gezeigt werden, inwiefern beide Autor:innen von einer ursprünglichen und angeborenen Destruktivität ausgehen, die ihren Ausdruck in Neid, Hass und Hochmut findet. Es wurde argumentiert, dass sowohl Augustinus als auch Klein (wenngleich sie ihre Gedanken in völlig unterschiedlichen sprachlichen Registern formulieren) darin übereinstimmen, dass kein Mensch jemals ohne Sünde / Destruktivität ist bzw. war und diese Sicht einen integralen Bestandteil ihrer Anthropologie bildet. So pessimistisch beide Entwürfe auf den ersten Blick erscheinen mögen, beide Menschenbilder bieten auch die Möglichkeit der Umkehr, vermittelt über das Moment der Dankbarkeit (bei Klein zusätzlich im Sinne der Wiedergutmachung, die mit der „depressiven Position“ einhergeht) bzw. des sich der Gnade Überlassens (bei Augustinus). Wenn es dem Menschen gelingt, sich auf den anderen einzulassen, kann er in der Beziehung zum anderen die Möglichkeit der Güte erfahren, die seine innere Zerrissenheit aufgrund der unterschiedlichen Triebe (Lebens- und Todestrieb bei Klein, *voluntas* bei Augustinus) ein Stück weit zu überbrücken vermag.

Es bleibt zu fragen, ob Kleins Einsicht in die affektive Entwicklung und frühkindliche Erfahrung nicht eine notwendige Voraussetzung dafür ist, zu verstehen, wie eine theologische Anthropologie unserer Gegenwart weiter auszuformulieren wäre. Zwar existieren theologische Entwürfe, die die Liebe Gottes zu den Menschen und sein Ja zur Schöpfung artikulieren, doch

schenken sie dabei dem Moment des Negativen zumeist zu wenig Beachtung. In diesem Zusammenhang kann die Perspektive Kleins als wesentliches Korrektiv betrachtet werden und zu einer Erweiterung der theologischen Debatten um die Konstitution des Menschen (und seiner Gottebenbildlichkeit) beitragen. Nur wenn das in Augustinus' Überlegungen zum Ausdruck gebrachte Moment des Negativen berücksichtigt wird, kann der Komplexität und Widersprüchlichkeit seiner Theologie entsprochen werden. Klein ermöglicht eine Lektüre dieses Moments des Negativen, indem sie einige seiner Einsichten in eine säkulare Sprache zu übersetzen erlaubt. Damit ist eine mögliche Richtung der Annäherung aufgezeigt, deren Weg aber noch viele Schritte erfordert. Vor allem – und dies muss einer weiteren Ausarbeitung vorbehalten bleiben – im Hinblick auf ihr anthropologisches Verständnis des Trieblebens und des Willens, das auf metaphysische Grundannahmen verweist, die einer weiteren Klärung und Vertiefung wert sind.

Literatur

- Appel, Kurt (2015), Gott – Mensch – Zeit. Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil, in: Appel, Kurt (Hg.), Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus, Freiburg i. Br.: Herder, 19–60.
- Augustinus (2009), Confessiones / Bekenntnisse. Lateinisch / Deutsch, übers. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart: Reclam.
- Augustinus (1979), Der Gottesstaat. Buch I–XIV. Lateinisch / Deutsch, übers. von Carl Johann Perl, Paderborn: Schöningh.
- Augustinus (1987), Confessiones / Bekenntnisse: lateinisch und deutsch, eingel., übers. u. erl. von Joseph Bernhart, Frankfurt a. M.: Insel.
- Augustinus (1990), De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, in: Flasch, Kurt (Hg.), Logik des Schreckens: Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2 / hrsg. und erkl. von Kurt Flasch. Dt. Erstübers. von Walter Schäfer, Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 139–239.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers (2017), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bonhoeffer, Dietrich (1989), Schöpfung und Fall, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Causse, Jean-Daniel (2018), Lacan et le christianisme, Paris: Éditions Campagne Première.
- Drecoll, Volker Hennig / Kudella, Mirjam (2011), Augustin und der Manichäismus, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eleven, Martin (2024), La passione del male in Jakob Böhme: connessioni per una psicoanalisi dell'odio, *Frontiere della psicoanalisi* 2/2024, 447–460.
- Flasch, Kurt (1990), Logik des Schreckens, Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Freud, Sigmund (1999a), Hemmung, Symptom und Angst (1926), in: Gesammelte Werke, Band XIV, Frankfurt a. M.: Fischer, 111–206.
- Freud, Sigmund (1999b), Jenseits des Lustprinzips (1920), in: Gesammelte Werke, Band XIII, Frankfurt a. M.: Fischer, 3–69.
- Gross, Julius (1960), Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus, München/Basel: Ernst Reinhardt.
- Henderson, James (1975), Object Relations and the Doctrine of „Original Sin“, *International Review of Psychoanalysis* 2, 107–120.
- Hinshelwood, Robert (1993), Wörterbuch der kleinianischen Psychoanalyse, Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse.
- Janus, Ludwig (2000), Die Psychoanalyse der vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburt, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Klein, Melanie (2000a), Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen (1946), in: Gesammelte Schriften, Band III (Schriften 1946–1963), herausgegeben von Ruth Cycon unter Mitarbeit von Hermann Erb, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1–41.

Klein, Melanie (2000b), Neid und Dankbarkeit. Eine Untersuchung unbewußter Quellen (1957), in: Gesammelte Schriften, Band III (Schriften 1946–1963), herausgegeben von Ruth Cycon unter Mitarbeit von Hermann Erb, Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 279–368.

Klein, Melanie (2000c), Zum Gefühl der Einsamkeit (1963), in: Gesammelte Schriften, Band III (Schriften 1946–1963), herausgegeben von Ruth Cycon unter Mitarbeit von Hermann Erb, Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 373–393.

Kristeva, Julia (2008), Das weibliche Genie – Melanie Klein, aus dem Franz. v. Johanna Naumann, Gießen: Psychosozial-Verlag.

Lacan, Jacques (1973), Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, in: Schriften 1, übers. a. d. Französischen von N. Haas, Olten et al.: Walter-Verlag, 61–70.

Lacan, Jacques (1986), Die Familie, in: Schriften III, 2. Auflage, in deutscher Sprache herausgegeben von Norbert Hass und Hans-Joachim Metzger, Berlin/Weinheim: Quadriga, 39–100.

Lerchner, Thorsten (2021), Die Begeisterung des Augustin – Subjektkonstitution und Christentum, in: Goedert, Georges / Scherbel, Martina (Hg.), Perspektiven der Philosophie, Leiden: Brill, 83–104.

Luther, Martin (2006), Disputatio contra scholasticam theologiam, in: Der Mensch vor Gott. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 19–33.

Oberhänsli-Widmer, Gabrielle (2013), Bilder vom Bösen im Judentum. Von der Hebräischen Bibel inspiriert, in jüdischer Literatur weitergedacht, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Rahner, Karl (2009), Evolution – Freiheit – Erbsünde, in: Sämtliche Werke, Band 30, Freiburg i. Br.: Herder, 483–496.

Rank, Otto (2007), Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse, Gießen: Psychosozial-Verlag.

Recalcati, Massimo (2012), Hate as a Passion of Being, *Qui Parle* 20, 2, 151–182.

Recalcati, Massimo (2022), La legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi, Turin: Einaudi.

Yang, Xiaogang (2016), Der Begriff des *malum* in der philosophischen Psychologie Augustins, Leiden: Brill/Schöningh.