

Das Unbewußte und die Religion nach C. G. Jung

Zugleich ein Beitrag zur Religionspsychologie des Modernismus

Von Leonhard Gilen, S. J.

Von C. G. Jung haben die Herausgeber seiner Werke gesagt, daß „die religiöse Problematik (bei ihm) an zentraler Stelle steht. Fast alle seine Schriften, besonders aus den späteren Jahren, beschäftigen sich mit dem Phänomen des Religiösen.“¹ Dabei darf man aber nicht vergessen, daß Jung im Laufe seiner psychotherapeutischen Praxis und seiner wissenschaftlichen Studien und Publikationen von einer noch an Freud orientierten Unterbewertung zu einer immer positiveren Stellung zur Religion überhaupt, zum abendländischen Christentum und speziell zum Katholizismus gekommen ist. Auch hier liegt ein bemerkenswerter Unterschied gegenüber Freud vor.² Nur aus dieser Einstellung zum Katholizismus wird es verständlich, daß er eine Abhandlung über „Das Wandlungssymbol in der Messe“ verfaßt und sich Gedanken nicht nur über eine psychologische Erklärung des Trinitätsdogmas, sondern auch über das neue Dogma von der Himmelfahrt Mariens und allgemein des Madonnenkultes in der katholischen Kirche gemacht hat.³ Jung meint, sich in diesen Arbeiten nicht etwa einen Übergriff in das *ἄλλο γένος* der Theologie zu erlauben, vielmehr im Bereiche seiner eigenen Zuständigkeit als Psychotherapeut zu verbleiben. Denn die Religionen (mit Einschluß und besonderer Betonung des Christentums) sind nach ihm „psychotherapeutische Systeme in des Wortes eigentlichster Bedeutung“⁴: ein Satz und eine Ansicht, aus der man fast schließen könnte, daß nach ihm zwischen Psychologie und Religion keine merkliche Grenze mehr besteht.⁵

¹ C. G. Jung, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Ges. Werke, 11 (Zürich 1963) XI. – Die später in Klammer gesetzten Zahlen des Textes beziehen sich auf Band und Seite dieser Ausgabe.

² Vgl. auch seine Arbeit: „Der Gegensatz Freud und Jung“, in: Seelenprobleme der Gegenwart (Zürich 1950) 65–75; ferner R. Hostie, C. G. Jung und die Religion. Übertr. aus dem Niederländischen (Freiburg–München 1967) 139–150: Der . . . psychoanalytische Ausgangspunkt bei Jung.

³ Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, jetzt: Jung 1963, 119–218; Das Wandlungssymbol in der Messe, ebd. 219–323; über Assumptio und Madonnenkult vgl. ebd. Sachverzeichnis s. v. – Ferner H. Schär, Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs (Zürich 1946); Hostie, a. a. O. 135–201: Psychologie der Religion; R. Affemann, Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung (Stuttgart 1957) 106–122: Religion und Psychologie; V. White, Gott und das Unbewußte. Übers. aus dem Englischen (Zürich 1957).

⁴ Psychologische Betrachtungen (Eine Auslese aus den Schriften von C. G. Jung, hrsg. von J. Jacobi [Zürich 1949]) 380. ⁵ Vgl. Affemann, a. a. O. 106 f.

Ob man aber so weit gehen kann zu sagen, daß nach Jung Psychologie und Religion völlig ineinander übergehen, ist eine Frage, die wir nicht ohne Vorbehalt bejahen können. Immerhin kann man zugunsten dieser Meinung, speziell unter der Rücksicht und in der Einengung auf den Katholizismus sowie auf katholische Dogmatik und Lebenspraxis, daran erinnern, daß nach der Meinung Jungs „das Dogma das kollektive Unbewußte ersetzt, indem es dieses in weitem Umfang formuliert“⁶. Daraus ergibt sich doch wohl, daß Studium des Dogmas und besonders der dogmatischen Entwicklung mit einem Studium des Unbewußten und seiner Äußerungen im Bereich des Religiösen zusammenfällt; in diesem Sinne wäre also Religion auf Psychologie zurückführbar⁷, es wird ein Psychologismus vorgetragen, der tief in die Bereiche der Religion hineinreicht. Dieser Psychologismus wird noch deutlicher, wenn Jung unmittelbar im Anschluß an die eben zitierte Stelle sich über das Leben des Unbewußten äußert:

„Das Leben des kollektiven Unbewußten ist fast restlos in den dogmatischen, archetypischen Vorstellungen aufgefangen und fließt als gebändigter Strom in der Symbolik des Credo und des Rituals. Sein Leben offenbart sich in der ‚Innerlichkeit der katholischen Seele‘“⁸. (Prinzipiell ähnliches gilt aber auch für die antiken Mysterien und ihre Beziehung zum kollektiven Unbewußten.) Daß sich mit diesem Rückgriff auf das kollektive Unbewußte und sein Wirken in die Innerlichkeit des einzelnen Menschen hinein die Immanenztheorie modernistischer Autoren verständlich machen und ohne Zwang erklären läßt, ist eine Tatsache, die an dieser Stelle nur kurz zu erwähnen ist⁹.

Auf die theologische Tragweite dieser Aussagen C. G. Jungs und modernistischer Autoren braucht in dieser religionspsychologischen Studie nicht näher eingegangen zu werden¹⁰. Unter dem Gesichtspunkt einer Psychologie des Unbewußten und seiner Beziehung zu Religion und Offenbarung ist es aber geschichtlich interessant, daß der Begriff des kollektiven Unbewußten nicht erst von C. G. Jung eingeführt worden ist; er findet sich auch (ebenso wie sein Gegensatz: das kollektive *Bewußtsein*) bei modernistischen Autoren¹¹. Dort

⁶ C. G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus (Zürich 1954) 15.

⁷ Man vergleiche damit auch die Forderung Diltheys nach einer „psychologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften“, die aber noch keine Reduktion der Geisteswissenschaften auf Psychologie bedeutet, in seinen „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“, Gesammelte Schriften, 5, 139–240 (Leipzig–Berlin 1894).

⁸ Jung 1954, 15.

⁹ Man vergleiche unter dieser Rücksicht aus der Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ vom 8. 9. 1907, in der die Lehren des Modernismus zusammengefaßt sind, den ersten Teil (Denz.-R. 2072–2080 [Freiburg 1952]), z. B. folgende Sätze: „Religiosus igitur sensus, qui per vitalem immanentiam e latebris subconscientiae erumpit, germen est totius religionis ac ratio omnium, quae in religione quavis fuere aut sunt futura. Rudis quidem initio ac fere informis eiusmodi sensus paulatim atque influxu arcani illius principii, unde ortum habuit, adolevit una cum progressu humanae vitae, cuius, ut diximus, quaedam est forma“ (2077).

¹⁰ Für Jung vgl. die in Anm. 3 genannte Literatur. Für den Modernismus die Werke von A. Gisler, Der Modernismus (Einsiedeln 1913); J. Bessmer, Philosophie und Theologie des Modernismus (Freiburg 1912); J. Rivière, Le Modernisme dans l'Eglise (Paris 1929). – An weiteren Stellungnahmen zur Enzyklika: – A. Loisy, Simples Réflexions... sur l'Encyclique Pascendi dominici gregis (Ceffonds [Selbstverlag] 1908); ferner G. Gentile, Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia (Bari 1909): „In verità l'enciclica Pascendi dominici gregis è una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principii filosofici di tutto il modernismo“, 63 f.

¹¹ Vgl. G. Tyrrell, A Much Abused Letter (London 1906) 54; Through Scylla and Charybdis (London 1907) 366. – Ferner: Lettere di un prete modernista (Roma 1908) 142. — Über Tyrrell vgl. Rivière, a. a. O. 129–208, 388–401.

werden dem kollektiven Unbewußten nicht nur Funktionen zugeschrieben, die für Religion und Dogma, speziell für die Entwicklung des Dogmas, von Bedeutung sind; auch der Wandel politischer und sozialer Auffassungen, von dem ganze Volksschichten ergriffen werden, Revolutionen und andere grundstürzende Änderungen innerhalb der Staaten und Völker werden, genau wie bei Jung, auf den Einfluß des kollektiven Unbewußten zurückgeführt¹².

Schon aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß bei einer Untersuchung über das Unbewußte und die Religion bei C. G. Jung gewisse Entsprechungen zu den Theorien des Modernismus nicht zu übersehen sind. Es ist zwar nicht möglich, im Rahmen eines Artikels auf diese Parallelen, ihre systematischen Zusammenhänge und geistesgeschichtlichen Fundierungen im einzelnen einzugehen und sie bis in ihre Wurzeln hinein zu verfolgen. Aber auf einige zum Teil umstrittene Probleme aus der Gedankenwelt und dem Werke C. G. Jungs, die auch in den Kontroversen um die religionspsychologischen und religionsphilosophischen Fragen oder Theorien des Modernismus eine Rolle spielen, ist im Verlauf dieser Arbeit näher einzugehen: auf den Agnostizismus in religiösen Dingen, den man Jung vielfach angelastet hat; auf seinen Psychologismus gegenüber religiösen bzw. dogmatischen Aussagen, von dem schon oben kurz die Rede war¹³.

I. Über die Methoden der Religionspsychologie bei C. G. Jung und bei modernistischen Autoren

Eine Monographie über die Religionspsychologie des Modernismus scheint noch nicht vorzuliegen, während über die Religionspsychologie Jungs eine Reihe von Untersuchungen veröffentlicht worden sind¹⁴. Daß aber die von *Fr. H. Jacobi* und *Fr. Schleiermacher* stark beeinflusste Religionspsychologie des vergangenen Jahrhunderts auch für die psychologischen und theologischen Aussagen und Theorien des Modernismus von großer Bedeutung waren, ist oft hervorgehoben worden, so von *Gisler*¹⁵, *Rivière*¹⁶ u. a. Und *A. Sabatier*, dessen Werke zu den geistigen Wegbereitern des Modernismus in Frankreich zu zählen sind, beruft sich schon im Titel seines bekanntesten und am häufigsten aufgelegten Buches auf die Beziehungen von Religion und Psychologie: *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*¹⁷. Über den spezifischen Wissenschaftscharakter der hier herangezogenen bzw. supponierten Religionspsychologie

¹² Tyrell, *A Much Abused Letter*, 54.

¹³ Über den Agnostizismus Jungs und seine etwa nach 1940 einsetzende „allmähliche Ablösung vom Agnostizismus“ vgl. Hostie, a. a. O. 175–185; zur Frage nach seinen pantheistischen Gedanken vgl. Affemann, a. a. O. 25, 105.

¹⁴ Vgl. Anm. 3 und das Literaturverzeichnis bei Hostie.

¹⁵ A. a. O. 507–512.

¹⁶ A. a. O. 46 ff.

¹⁷ Paris 1897 u. ö.; vgl. Kap. 1: *De l'origine psychologique et de la nature de la religion*, 1–31.

kann allerdings kein Zweifel bestehen: es kann sich bei den mancherlei psychologisch relevanten Aussagen modernistischer Autoren kaum um eine auf der Empirie gründende Religionspsychologie handeln; dafür fehlten damals in noch höherem Maße als heute die ausreichenden Einzeluntersuchungen etwa über das Erleben der Offenbarung, über einen im Gefühl allein wurzelnden Glauben, über den religiösen Einbruch des Unbewußten in das Bewußtsein des einzelnen hinein. Auch einwandfreie biographische oder geschichtliche Arbeiten, die einen genügenden Einblick in die postulierte Art und Weise geben könnten, wie nach diesen Gedanken Sabatiers und der an ihn sich anschließenden Verfasser der Glaube, das Werden dogmatischer Auffassungen und der dogmatischen Formulierungen etwa im Bewußtsein einer vom Stifter begeisterten Gemeinde (eine auch sozialpsychologisch interessante Frage) zu erklären sind oder doch in einer wissenschaftlich befriedigenden Weise verständlich gemacht werden können, lagen noch nicht vor¹⁸. Es handelt sich hier um eine philosophische (oder auch theologische) Religionspsychologie, die sich außerdem kaum Rechenschaft gab über den Ausgangspunkt, den Gegenstand und die Methoden ihres wissenschaftlichen Weges: eine Selbstbesinnung, die nicht umgangen werden darf, wenn eine Psychologie der religiösen Erscheinungen den Anspruch erhebt, als Wissenschaft ernst genommen zu werden. Dafür stand damals das theologische Interesse zu stark im Vordergrund der Gedanken, der Absichten und der Kontroversen.

In diesem Fehlen der methodischen Reflexion liegt trotz mancher Berührungspunkte der Religionspsychologie des Modernismus mit der analytischen Psychologie ein grundlegender Unterschied gegenüber Jung. Jung geht bewußt von einer breiten Erfahrungsbasis aus, er möchte auch in seinen religionspsychologischen Hypothesen, Vermutungen und Gedanken Empiriker bleiben¹⁹. Noch nach einer intensiven Arbeit von einem halben Jahrhundert meint er (1951), daß die bisher geschaffene Erfahrungsgrundlage keine genügende Basis abgibt, um allgemeine Theorien aufzustellen²⁰. Eine andere Frage ist es allerdings, ob er diese prinzipielle Nähe zur Empirie stets eingehalten und ob – für unser Thema von Bedeutung – in seine Gedanken über die Beziehungen zwischen Unbewußtem und Religion nicht doch Theorien eingegangen sind, in denen er diesen Rahmen der Selbstbescheidung gesprengt hat. Oder soll auch bei diesen wie eine Theorie anmutenden Aussagen gelten, daß „nicht nur die vorgefundenen Meinungen, sondern auch meine eigenen als *relativ*, resp. als Äußerungen eines gewissen

¹⁸ Als Ansätze, die in dieser Richtung weiterführen sollten, können für den Bereich der religionspsychologischen Forschung gelten die Arbeiten von *E. D. Starbuck*, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* (New York 1900; dt. Übers. von Beta-Vorbrodt [Leipzig 1909]) und *W. James*, *The Varieties of Religious Experience* (New York 1902; dt. Bearbeitung von G. Wobbermin [Leipzig 1925]); ferner, mehr biographisch orientiert, die Publikationen *H. Bremonds* über Newman, z. B.: *La psychologie de la foi* (Paris 1905).

¹⁹ Zu dieser prinzipiellen Einstellung Jungs vgl. Hostie, a. a. O. 9–17.

²⁰ *C. G. Jung*, *Grundfragen der Psychotherapie*, Ges. Werke, 16, 122 (Zürich 1958).

psychologischen Typus anzusehen sind²¹, bei denen man – das ist doch wohl die Konsequenz – nicht weiß, ob und inwieweit ihnen Wahrheitsgehalt zukommt? Wir ständen dann, auch für die Frage des Unbewußten und seiner Beziehungen zur Religion vor einem Agnostizismus, von dem schon oben die Rede war²². Man muß sich dabei allerdings vor Augen halten, daß Jung prinzipiell einen großen Unterschied zwischen Hypothesen und Theorien macht, eine Unterscheidung, die man in ihrer Formulierung und den wissenschaftlichen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, bei modernistischen Autoren bedauerlicherweise vermißt. Jung hat keine Schwierigkeiten, seine einmal aufgestellten Hypothesen zugunsten einer anderen, größere Wahrscheinlichkeit bietenden, aufzugeben²³.

Eine methodische Besinnung auf den Wissenschaftscharakter der Psychologie im allgemeinen und ihrer Teildisziplinen führt notwendigerweise zu der Einsicht, daß Psychologie als Erfahrungswissenschaft verstanden werden muß²⁴. Auch die Religionspsychologie ist in diesem Sinne Erfahrungswissenschaft, was nicht bedeutet, daß sie nicht (wie jede andere und besonders jede Strukturpsychologie) über das unmittelbar Gegebene hinausschreiten dürfte und in ihren Analysen und der Aufhellung von Bedingungsbeziehungen auch müßte²⁵. Von dieser Seite her ist die Bedeutung von Hypothesen und Theorien für die Religionspsychologie zu bemessen, sind deren Aufgabe, Tragweite und Begrenzung zu bestimmen. Für die modernistische Religionspsychologie wäre vieles an Behauptungen aus dem eigenen

²¹ C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, Ges. Werke, 7, 128 (Zürich 1964).

²² Vgl. Anm. 13; bei Hostie auch die Unterscheidung eines religiösen und eines theoretischen Agnostizismus in den Werken Jungs (vgl. Sachverzeichnis). Zu diesem religiösen Agnostizismus Jungs vgl. aus seinem Buche über die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (Ges. Werke, 7, 258, Anm. 6), wo er den Drang des Menschen, Gott als absolut zu erklären, auf die Sorge des Menschen zurückführt, sonst könnte Gott „psychologisch“ werden, „ganz abgesehen von der Tatsache, daß der Mensch über Gott weniger ausmachen kann als eine Ameise über den Inhalt des Britischen Museums“. – Daß auch der Modernismus einen allerdings vielfach „maskierten“ Agnostizismus vertritt (vgl. DictAFC 1, 66–75), hat besonders die Enzyklika Pascendi hervorgehoben. Mit einer solchen Art von (bewußt oder unbewußt) verhülltem Agnostizismus ist eine Reihe neuer psychologischer und religionspsychologischer (auch tiefenpsychologischer) Probleme verbunden, die in einer Monographie über die Religionspsychologie des Modernismus weiter analysiert werden müßten.

²³ Vgl. dazu die Bemerkung Jungs am Schluß seines Buches über die Beziehungen Psychologie des Unbewußten (Ges. Werke, 7, 1–135): „Ich habe mich oft geirrt und mußte viele Male umlernen... und habe daher den Irrtum weder gefürchtet, noch je ernstlich bereut“ (S. 128 f.).

²⁴ Vgl. darüber F. Krueger, Der Strukturbegriff in der Psychologie sowie seine andere Arbeit: Das Problem der Ganzheit; beide jetzt in: F. Krueger, Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit, hrsg. von E. Heuss (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1953), 125–145, 151–176.

²⁵ Vgl. dazu die Arbeiten von W. Keilbach: Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft (mit den dort zitierten Untersuchungen von Girgensohn, Gruhn u. a.), Archiv für Religionspsychologie 7 (1962) 14–30; Der immer noch umstrittene Gegenstand der Religionspsychologie, ebd. 8 (1964) 13–42. – Ebenso B. Exarchos, Zur näheren Bestimmung des Gegenstandes der religionspsychologischen Forschung, ebd. 7 (1962) 31–41.

Lager vermieden worden, wenn man mit der nötigen wissenschaftstheoretischen Klarheit zwischen Hypothesen, Theorien und eigentlichen Thesen unterschieden hätte; aber auch manches an Widerständen, Kontroversen und wohl auch Mißverständnissen, besonders aus dem Raum der Religionsphilosophie und der Theologie, hätte man sich durch diese methodische Sauberkeit sparen können²⁶. Auch hier gilt in etwa das, was *F. Krueger* gegenüber der Phänomenologie geltend machte, allerdings zu einer Zeit, in der größere und religionspsychologisch bedeutsame Veröffentlichungen von modernistischer Seite nicht mehr erfolgten: „Ihre vielumfassenden Behauptungen stützen sich auf psychologische Annahmen, die sicherzustellen wären nur durch sorgfältigste Beschreibung von wirklichen Erlebnissen und durch vorurteilslose, insonderheit genetische Analyse von gewachsenen geistigen Gebilden.“²⁷ Mit einer solchen kritischen Forderung würde man vom Standpunkt der Religionspsychologie aus z. B. an *A. Loisy*s Werk über Evangelium und Kirche heranzugehen haben²⁸. Dabei darf man nicht vergessen, daß sich bei Loisy mit der historischen Kritik, über deren Berechtigung und Grenzen nicht die Psychologie zu befinden hat, andauernd auch religionsphilosophische Gedanken verknüpfen. Von nicht geringerer Bedeutung könnten für derartige religionspsychologische Analysen (nicht nur in der kritischen Prüfung der psychologischen Voraussetzungen Loisy, Tyrells und anderer modernistischer Autoren) der *Struktur*begriff werden, wie er von Krueger und seiner Schule entwickelt worden ist²⁹. Es ist allerdings richtig, daß die nächste Aufgabe religionspsychologischer Forschung auch hier darin liegt, „religiöse“ Phänomene wahrheitsgetreu zu beschreiben (d. h. auch ihre Existenz zu erweisen), zu vergleichen, zu analysieren. Eine weitere, unabweisbare Aufgabe ergibt sich aber gerade aus diesen Beschreibungen, Vergleichen und Analysen: es muß nach den jenseits der Phänomene liegenden und relativ überdauernden seelischen Strukturen gefragt werden, die solche Phänomene, etwa das des Glaubens, der Offenbarung, der erspürten Gottesnähe überhaupt erst ermöglichen. Unter diesen Strukturen kommt den religiösen Werthaltungen eine besondere Bedeutung zu, die zum Teil, wie uns scheint auch nach den Theorien des Modernismus, im Gewissen verankert sind³⁰. Dabei dürfen die Strukturzusammenhänge, sowohl die

²⁶ Man kann sich fragen, ob nicht auch durch eine nachträgliche genaue Untersuchung und Scheidung der religionsphilosophischen, theologischen und religionspsychologischen Gesichtspunkte einiges zur Klärung der damaligen Positionen beigetragen werden könnte.

²⁷ *F. Krueger*, *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, a. a. O. 129.

²⁸ *A. Loisy*, *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902); vgl. *Rivière*, a. a. O. 154–191.

²⁹ Vgl. auch *A. Wellek*, *Das Problem des seelischen Seins* (Meisenheim–Wien 1953).

³⁰ Siehe dazu *L. Gilen*, *Religiöse Werte in den Phänomenen des Gewissens*,

intraindividuellen (z. B. das Verhältnis von bewußtem und unbewußtem Gewissen) wie auch die überindividuellen nicht vernachlässigt werden: alles seelische Geschehen, auch im Bezirk des Religiösen, ist weitgehend sozial und geschichtlich bedingt. Das ist eine Tatsache, auf die sowohl Krueger und C. G. Jung wie auch modernistische Autoren (die letzteren wenigstens implicite) aufmerksam gemacht haben³¹. Zu diesen seelischen Strukturen wäre, religions- und strukturpsychologisch gesehen, der *sensus religiosus* zu rechnen, der als solcher im Unterbewußtsein wurzelt und vielleicht als eine Unter- oder Gliedstruktur des Unterbewußtseins zu fassen ist³². Man könnte sich in dieser Konzeption auch fragen, ob er in die Nähe der Jung'schen Archetypen gerückt werden kann oder muß: eine Frage, die uns noch einmal beschäftigen wird.

Bei der Beschreibung wirklicher religiöser Erlebnisse und bei ihrer vorurteilsfreien Analyse braucht es sich nicht nur um eigene Erlebnisse zu handeln oder um solche Phänomene, die experimentell hervorgerufen und beobachtet werden können³³. Auch die geschichtliche und biographische Methode hat hier ihre Berechtigung, wenn sie z. B. auf das religionspsychologische Studium der *Confessiones* des hl. Augustinus oder der *Vida* der hl. Theresia von Avila angewandt wird. Ebenso können, unter wesentlich gleichen religionspsychologischen Bedingungen, die Schriften des Alten und des Neuen Testaments und die Mythen, z. B. des Orients, zu solchen Untersuchungen herangezogen werden, wie es auf einer breiten Basis C. G. Jung und seine Mitarbeiter getan haben³⁴.

Auf die Sauberkeit der Methode kann aber auch hier selbstverständlich nicht verzichtet werden: Religionspsychologie ist nicht Religionsphilosophie und nicht Erkenntnistheorie. Unter dieser Rücksicht erhebt sich z. B. das Bedenken, wie der Agnostizismus, den Jung gegenüber den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis vertritt³⁵, im Bereiche einer *psychologischen* Erforschung religiöser Phänomene überhaupt gerechtfertigt werden kann. Es ist zwar richtig, daß auch der Modernismus sich in seinen hervorragenden Vertretern, so bei Loisy in der Frage, ob man Gott als Persönlichkeit bezeichnen könne, ob man sich für den Theismus, für Monismus oder Pantheismus ent-

besonders bei Jugendlichen, in: *Archiv für Religionspsychologie* 7 (1962) 185–202.

³¹ *F. Krueger*, Der Strukturbegriff in der Psychologie, a. a. O. 125–145; Der strukturelle Grund des Fühlens und des Wollens, a. a. O. 260–267. – C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, a. a. O. 69–86; Das persönliche und das überpersönliche oder kollektive Unbewußte. – Vgl. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, a. a. O. 127–175: Le dogme chrétien.

³² Über den *sensus religiosus* zusammenfassend Denz.-R. 2074 f.

³³ Vgl. dazu die Arbeiten von *K. Girgensohn*, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens (Gütersloh 1930); *W. Gruebner*, Das Werterlebnis (Leipzig 1924); *A. Bolley*, Gebetsstimmung und Gebet (Düsseldorf 1930); *K. Gins*, Überwaches mystisches Erleben in empirischer Sicht, in: *Archiv für Religionspsychologie* 7 (1962) 135–148.

³⁴ Für C. G. Jung vgl. z. B. den Psychologischen Kommentar zu: Das tibetische Buch der großen Befreiung, jetzt im 2. Teil des 11. Bandes der Gesammelten Werke (Zürich 1963) 511 ff.

³⁵ Vgl. Anm. 22.

scheiden solle, auf den Agnostizismus zurückzieht³⁶. Aber Jung will, anders als die modernistischen Autoren, Psychologe und Empiriker sein und bleiben. Der Modernismus hatte dagegen im Grunde keine empirischen Ambitionen, auch nicht im Bereiche seiner Psychologie. Er ist vielmehr in erster Linie theologisch und philosophisch an den Problemen der Religion, der Offenbarung, der Kirche interessiert. Auch auf diesem philosophisch-theologischen Gebiete stellen seine religionspsychologischen Konzeptionen (ohne die allerdings seine wesentlichen philosophischen und theologischen Gedanken unverständlich wären) keinen eigentlichen Forschungsgegenstand dar. Sie werden vielmehr weitgehend von der damaligen Psychologie übernommen bzw. in einer Art an das System angeglichen oder in Abwandlungen vorausgesetzt, die selber auf jede eigenständige Begründung verzichtet.

Übernommen wurde vor allem auch der Begriff des Unbewußten bzw. des Unterbewußtseins, zu dessen Aufhellung die langjährigen Arbeiten von Charcot und seiner Schule an der Salpêtrière in Paris (seit 1877) und von Freud (seit 1892), aber auch die amerikanische Religionspsychologie, vor allem W. James, und die zeitgenössische Philosophie manches beigetragen haben³⁷. Unter dieser Rücksicht eines bloßen Postulates des Unbewußten, wie es sich bei Tyrell und Loisy findet, kann vom Standpunkt der Religionspsychologie auch damaliger Zeit kaum ein Bedenken vorgebracht werden; auch dann nicht, wenn der Einfluß des Unbewußten auf religiöse Phänomene angenommen wird³⁸. Es fragt sich aber, *welche* Beziehungen zwischen dem Unbewußten und den einzelnen Phänomenen des Religiösen (wie der Bekehrung, dem Glauben an Gott und das Göttliche, der Offenbarung und den Dogmen, deren Inhalt und deren Entwicklung) angenommen, vorausgesetzt oder auch belegt werden können oder ob jenseits dieser bloßen Annahme für die menschliche Erkenntnis undurchdringbare Grenzen gesetzt sind, die jede weitere wissenschaftliche Bemühung zum Scheitern verurteilen. Nach den Erfahrungen sowohl der Psychoanalyse Freudscher Prägung wie nach der komplexen Psychologie Jungs können die Inhalte des Unbewußten wenigstens zum Teil in das Licht des Bewußtseins gehoben werden; auch die strukturelle

³⁶ Vgl. A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles*, ... (1908) 45–47; *Il programma dei modernisti* (Roma 1908) 92–97; *Siamo noi agnostici?* – Vgl. dazu Gisler, a. a. O. 322–330 und Beßmer, a. a. O. 37–67.

³⁷ Vgl. Anm. 18; für die Philosophie ist u. a. an E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten (Leipzig 1904) zu erinnern; vgl. dazu J. P. Steffes, *Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten* (Mergentheim 1921).

³⁸ Ähnliche Gedanken finden sich wohl schon bei Schleiermacher. Starbuck verweist in seiner Religionspsychologie ausdrücklich darauf, daß bei der Bekehrung auch unbewußte Momente mitsprechen (a. a. O. 109 ff); vgl. die Bemerkungen von James über die Bedeutung des subliminalen Bewußtseins für die Religion, a. a. O. 375 ff.

Eigenart des Unbewußten ist in gewisser Weise aus diesen Inhalten zu erschließen. Das Unbewußte ist für C. G. Jung, im Gegensatz zu der Theorie Freuds, nicht nur ein Ort der Verdrängung und des Vergessenens; es ist vielmehr „der schöpferische Mutterboden des Bewußtseins“³⁹: eine Auffassung, die den Theorien des Modernismus über das Verhältnis von Bewußtem und Unbewußtem viel näher steht⁴⁰. So erhebt sich, auch nach den Gedanken des Modernismus, der „religiöse Sinn“ in einem Prozeß vitaler Immanenz aus dem Unterbewußtsein: er ist der „Keim“ aller Religion und das Fundament auch der Verschiedenartigkeit der Religionen, ihrer Inhalte und ihrer Formen; die Religionen sind „Explikationen“ dieses religiösen Sinnes, der selber vom Unterbewußtsein so wie den auch kulturell bestimmten Stadien dieses Unterbewußtseins und seiner Entwicklung abhängt. Dieser Prozeß — vorausgesetzt, daß er und die hier postulierte Immanenztheorie erwiesen werden — wirft selber wieder eine Reihe religionspsychologischer Fragen auf (die theologische Seite kann an dieser Stelle eingeklammert werden), von denen wenigstens einige genannt seien: Welches sind die Akte, in denen jene Immanenz Gottes im Bewußtsein auftaucht? Gibt es eine „allgemeine“ Erfahrung Gottes⁴¹ und allgemein geltende Explikationen dieser Erfahrungen in dem Sinne, daß sie auf eine identische Struktur des persönlichen Unterbewußtseins schließen lassen? Kann diese evtl. vorliegende identische Struktur des persönlichen Unbewußten und eines religiösen Sinnes (in der obigen Auffassung) nur durch die Annahme eines kollektiven, etwa in sich subsistierenden Unbewußten verständlich gemacht werden? Oder könnte sie auch durch die Phänomene, das „Leben“ und die Wandlungen des objektiven Geistes erklärt werden⁴²? Alles das sind Fragen, die für die Religionspsychologie des Modernismus von Bedeutung sind; sie erfordern aber eine eigene Untersuchung, die, wie uns scheint, notwendigerweise ihrer inneren Natur nach über den Rahmen der Religionspsychologie hinausgehen und zum wenigsten auch religionsphilosophische Probleme einbeziehen müßte. Wir werden im folgenden Gelegenheit haben, auf einige dieser komplexen Probleme zurückzukommen.

II. Das Unbewußte und die Realität der religiösen Gehalte nach C. G. Jung

Für Jung besteht kein Zweifel daran, daß der Religion für das gesunde und kranke Seelenleben des Menschen eine große Bedeutung zukommt. Bei vielen neurotisch Erkrankten, die bei ihm in Behand-

³⁹ Vgl. C. G. Jung, Art. „Tiefenpsychologie“ in: SchwLexPäd 2, 768–773.

⁴⁰ Vgl. Sabatier, a. a. O. 55–61; Tyrell, Through Scylla and Charybdis 366 f.

⁴¹ Vgl. H. Ogiermann, Die Problematik der religiösen Erfahrung, in: Schol 37 (1962) 481–513.

⁴² Vgl. dazu N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins (Berlin 1933).

lung waren, spielen religiöse Fragen eine merkliche Rolle. Bei allen seinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits des 35. Lebensjahres, „ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre“ (11, 362). In einer noch allgemeineren Fassung, die sich vermutlich auf alle seine Patienten bezieht, meint er sogar, jeder kranke „in letzter Linie daran, daß er verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht“ (ebd.). Wenn er weiter den Gedanken ausspricht, daß diese wiedererreichte religiöse Einstellung „mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat“, so wird man wohl die Einschränkung hinzufügen müssen: falls diese seine frühere religiöse Einstellung nicht wesentlich (im psychologischen Sinn) diese Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft mit beinhaltete.

Zum Verständnis dieser Aussagen Jungs über die Bedeutung der Religionen für das gesunde Seelenleben bzw. für seine Wiedergesundung muß man sich fragen, welche Kräfte des Heilenden, Beruhigenden, Erlösenden und Befreienden die lebendigen Religionen (d. h. die im einzelnen und in den Gemeinden gelebten Religionen) auf den Menschen nach seiner subjektiven Seite hin — und in diesem Sinn als psychische Realität⁴³ — Einfluß gewinnen. Das Entscheidende liegt nach Jung wohl darin, daß die lebendige Religion dem Menschen einen Sinn des Lebens und der Existenz zeigen kann, der sich auch im Leiden der Seele (und überhaupt in jedem Leiden) durchhält. Der Kranke sucht (vielleicht sich selber unbewußt) eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn seiner seelischen Leiden, über den er selber nicht zur Klarheit kommt: „*Die Psychoneurose ist im letzten Verstande ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat.*“⁴⁴ Dabei können die Gründe oder auch Motive für diese vielleicht halb gewollte und willentlich genährte Unklarheit sehr verschieden sein. Jedenfalls gilt für den Menschen einer religiösen Einstellung, von der Jung hier spricht, daß er den Sinn der Seele und des eigenen Lebens, den Sinn von Existenz überhaupt, in der Religion finden kann. Dabei wäre noch, auch für das Verständnis der hier vorliegenden religionspsychologischen Problematik, auf den Unterschied zwischen Religion im objektiven und im subjektiven Sinn hinzuweisen. Die religiöse Einstellung gehört als solche in den Bereich von Religion im subjektiven Sinn; sie mag sehr wohl durch Gehalte, Dogmen, religiöse Praxen einer Religionsgemeinschaft (Religion im objektiven Sinn) beeinflusst, je anders strukturiert sein und vielleicht aus innerer Verwandtschaft zu einer solchen Gemeinschaft hinführen (z. B. im Erlebnis einer Kon-

⁴³ Vgl. S. 501–503.

⁴⁴ 11, 358 (von Jung gesperrt).

version, wobei wir hier den theologischen Aspekt der Gnade einzuklammern haben). Diese Religion im subjektiven Sinn, die zunächst die Religionspsychologie, auch bei Jung, interessiert, umfaßt das gesamte religiöse Leben und Erleben des Menschen sowie seine religiösen Kenntnis- und Stellungnahmen in ihrer großen Mannigfaltigkeit⁴⁵. Alle diese Phänomene und auch die jenseits der Phänomene liegenden und dem Unbewußten angehörenden Strukturen sind Gegenstand der Religionspsychologie⁴⁶ und werden auch bei Jung zu einem großen Teil in den Bereich seiner Überlegungen und Analysen hineingezogen: sie sind „psychische Realitäten“.

Auf den Begriff der Einstellung, speziell der religiösen Einstellung, wie Jung ihn gebraucht, ist näher einzugehen, weil er für die komplexe Psychologie überhaupt und auch für das Verhältnis von Unbewußtem und Religion bei Jung von Bedeutung ist⁴⁷. „Einstellung ist (nach Jung) die Bereitschaft der Seele, in einer gewissen Richtung zu agieren oder zu reagieren.“ Aus dieser je nach der Gesamtlage der Seele variierenden Bereitschaft ergibt sich z. B. im religiösen Bereich die Tatsache, daß der Mensch auf die in sich vielleicht gleichbleibenden religiösen Gedanken, Vorstellungen, Schrifttexte usw. zu verschiedenen Zeiten stark oder schwach oder kaum anspricht. Diese Bereitschaften könnten, religionspsychologisch gesehen, wohl in Parallele zu dem „sensus religiosus“ der Modernisten gesehen werden⁴⁸. Sie können nicht etwa nach der Art eines einfachen und in eine bestimmte Richtung festgelegten Habitus verstanden werden. Sie sind vielmehr „eine bestimmte Kombination von psychischen Faktoren oder Inhalten“. Einstellungen können bewußt oder unbewußt sein; das gleiche gilt auch von ihrer apriorischen Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin. In dieser apriorischen Richtung ist auch das Moment der Erwartung enthalten und unter diesem Aspekt wirken die Einstellungen als Auswahlprinzipien: sie fördern die Wahrnehmung und Apperzeption gleichartiger neuer Inhalte und hemmen die Apperzeption des Ungleichartigen, Unerwarteten und Widersprüchlichen. Dieses Faktum ist nicht nur für jede Psychologie der Wahrnehmung und überhaupt der Erkenntnis und des Verhaltens wohl zu beachten⁴⁹. Diese Funktion der Auswahl auf Grund von Einstellungen gilt auch für religiöse Inhalte, die von außen an den Menschen herangetragen werden oder von innen her an die Oberfläche des Bewußtseins drängen. Auch sie stoßen evtl. auf völlig andersartige und heterogene Inhaltskonstellationen, die ihre Apperzeption erleichtern oder auch erschweren können. Je nach der Einstellung des Betreffenden oder auch nach seinem Einstellungstypus⁵⁰, nach der Art und Weise, wie diese Inhalte geboten werden und in

⁴⁵ Vgl. dazu *W. Pöhl*, Religionspsychologie. Formen religiöser Kenntnisnahme (München 1965).

⁴⁶ Vgl. *H. Sundén*, Die Religion und die Rollen (Berlin 1966). Aus dem Schwedischen; A. Vergote, Psychologie religieuse (Brüssel 1966).

⁴⁷ Dazu zusammenfassend: *C. G. Jung*, Psychologische Typen (Zürich 1925) 615–619; vgl. auch *H. Rohrer*, Steuerung des Verhaltens durch Einstellung, in: *H. Heckhausen* (Hrsg.), Biologische und kulturelle Grundlagen des Verhaltens, Bericht über den 24. Kongreß DGfPs (Göttingen 1965) 1–9.

⁴⁸ Man vergleiche ihre Aussagen über die *indigentia divini*, die im Unterbewußtsein angenommen wird und schließlich zur Bildung von Religion führt (Denz.-R. 2074). Dabei ist auch an die „religious faculty“ zu erinnern, die nach Tyrell moralische und mystische Impulse in sich begreift (Scylla and Charybdis, 275 ff.).

⁴⁹ Vgl. Rohrer, a. a. O.

⁵⁰ Jung unterscheidet, entsprechend seinen Grundfunktionen, vier Einstellungstypen: den des Denkenden, des Fühlenden, des Empfindenden und des

Entsprechung oder im Gegensatz zu der habituellen Einstellung eines Menschen stehen, entscheidet sich die Kenntnisnahme und (weitgehend) auch die Stellungnahme der betreffenden Persönlichkeit. Diese Kenntnis- und Stellungnahme kann von großer Offenheit und Empfänglichkeit zu allen Stufen der Uninteressiertheit und Abkapselung bis zu einer völligen und vielleicht aggressiven Ablehnung reichen. Dabei braucht zwischen den ins Spiel tretenden Einstellungen und den Reaktionen kein unbedingter Determinismus angenommen zu werden⁵¹. Auch innerhalb des Gefüges von Einstellungen ist eine hierarchische und dynamische Ordnung zu postulieren, die Überzeugungen und Gesinnungen in sich begreift⁵². Diese Ordnungen, Überzeugungen und Gesinnungen, soweit sie ethisch oder religiös relevant sind (im wertphilosophisch positiven oder negativen Sinn), entziehen sich in ihren bewußten *Auswirkungen* normalerweise nicht völlig der Freiheit des Menschen (zum wenigsten dürfte die sog. *libertas exercitii* in Frage kommen). Sie beruhen vielfach auf einer vorgängigen „Entschlossenheit“, die ihrerseits durch die einmal bezogene und dann weiterwirkende Stellungnahme psychologisch begründet wird. Man wird aber auch stereotyp und rigid gewordene Stellungnahmen innerhalb der bewußten und der unbewußten Einstellungen anzunehmen haben⁵³.

Auch für die Religionspsychologie Jungs ist seine typisierende Feststellung von Bedeutung, daß es Menschen wesentlich geistiger und wesentlich materieller Einstellung gibt, wobei diese letztere unter Umständen als das Ausweichen vor einem religiösen Temperament aufzufassen ist⁵⁴. Die hier gemeinten Einstellungen sind wohl annähernd im Sinn der Sprangerschen Lebensformen zu konzipieren⁵⁵.

In einer Arbeit über das Unbewußte und die Religion interessiert besonders die im Wesen des Menschen begründete *religiöse* Einstellung. Sie gehört als solche zunächst in den Bereich des Unbewußten und ist insofern eine „irrationale Form“ (16, 43). Sie kann aber nach und nach bewußt und reflex werden, bzw. neben der unbewußten kann sich eine bewußte Einstellung bilden oder auch schon vorgängig zu der unbewußten Einstellung vorhanden sein. Die unbewußte hat gegenüber der bewußten Einstellung einen kompensatorischen Charakter⁵⁶. Die bewußten Einstellungen sind, wie es scheint, eher der Gefahr des Zusammenbruches ausgesetzt. Solche Zusammenbrüche liegen für das Gebiet der Religionspsychologie z. B. vor in den Phä-

Intuierenden und läßt offen, ob noch andere rein psychologische Einstellungen aufgewiesen werden können.

⁵¹ Das gilt jedenfalls von den Reaktionen, soweit sie auf überlegten Entscheidungen beruhen. Anders liegt die Sache im Vorgang der rein erkenntnismäßigen Apperzeption. Im Akt der Apperzeption dürfte es so sein, wie Jung es formuliert: daß eine schon vorhandene und bereitgestellte Kombination von Inhalten im neuen Inhalt „unfehlbar“ die zugehörigen und passenden Momente hervorhebt (Psychologische Typen, 616).

⁵² Vgl. dazu L. Gilen, *Das Gewissen bei Jugendlichen* (Göttingen 1956) 74–80: *Gewissensphänomene und Gesinnung*.

⁵³ Vgl. H. Hörmann, *Zum Problem der psychischen Starrheit (Rigidität)*, in: *Ztschr. f. experimentelle u. angewandte Psychologie* 3 (1956) 662–683. — R. Bergler, *Psychologie stereotyper Systeme* (Bern–Stuttgart 1966).

⁵⁴ C. G. Jung, *Ziele der Psychotherapie*, *Ges. Werke*, 16, 42 f.

⁵⁵ E. Spranger, *Lebensformen* (Halle 31922) 211–248: *Der religiöse Mensch*.

⁵⁶ Über diese Ausgleichsfunktion des Unbewußten vgl. auch Jung, *Psychologische Typen* 604 ff.; ferner für den Bereich der religiösen Vorstellungen aus der Apokalypse: *Antwort auf Hiob*, *Ges. Werke*, 11, 479.

nomenen der Wandlung und der Bekehrung⁵⁷, die aber naturgemäß in ihrer Komplexität und geschichtlichen Entwicklung nicht etwa adäquat durch die Kategorie derartiger Zusammenbrüche bewußter Einstellungen erklärt werden können. In solchen Zusammenbrüchen wird der Mensch nach Jung auf das kollektive Unbewußte zurückgeworfen, „das nunmehr die Führung übernimmt“⁵⁸. Möglicherweise dringen jetzt religiöse Gehalte, die bisher unbewußt — „unbewußt“ bedeutet noch keinen Gegensatz zu „psychischer Realität“ — waren, aus diesem kollektiven Unbewußten in das persönliche Bewußtsein ein. Nun entsteht das für die Lebensbewältigung des Menschen entscheidende Problem, wie er auf dieses Eindringen des kollektiven Unbewußten reagieren wird. Eine in sich vielleicht noch nicht determinierte Art von Reaktion ist unausweichlich, weil diese (evtl. auch religiösen) Inhalte das Bewußtsein „mit ihrer beinahe unheimlichen Überzeugungskraft erfüllen“ (7, 179). Im Idealfall wird der Mensch zu einem kritischen Verständnis dieser neuen Inhalte vordringen. Dabei hängt dieses kritische Verständnis wesentlich davon ab, ob den religiösen Gehalten nur eine psychische oder auch eine extramentale Existenz oder Realität zugeschrieben oder ob diese Frage im Sinne eines agnostizistischen „Ignoramus et ignorabimus“ beantwortet wird. Der Mensch kann aber auch von diesen Inhalten überwältigt werden, und das bedeutet nach Jung Paranoia oder Schizophrenie. Ob diese Überwältigung, wenn sie von religiösen Inhalten ausgeht, auch notwendig zu psychotischen Erkrankungen führt, ist eine Frage, die Jung sich, soweit wir sehen, nicht explizit gestellt hat. Man darf aber bei dieser Fragestellung jedenfalls nicht vergessen, daß die Religion nach ihm „nicht nur kein Feind des Kranken, sondern sogar ein *psychisches Heilsystem* ist“⁵⁹. Das Individuum kann diese Inhalte aber auch ablehnen und so „auf regressivem Wege seine Persona wiederherstellen“ (7, 180): Auf diesem Wege kann sich ein religiöser Infantilismus herausbilden, der eine Reihe religionspsychologischer und auch pastoraltheologischer Fragen aufwirft: in seinem religiösen Leben kehrt der Mensch auf eine frühere Entwicklungsstufe seiner Persönlichkeit zurück. Es mag aber auch sein, daß man die vom Unbewußten eindringenden Inhalte „bloß glaubt“ und damit „zum prophetenhaften Sonderling und einem infantilen Menschen wird“ (ebd. 179).

Hier ist die kritische Frage zu stellen, wieweit dieser von Jung behauptete Zusammenhang zwischen „bloßem Glauben“, prophetenhafter Absonderung sowie Infantilismus der Entwicklung oder Re-

⁵⁷ W. Gruebner, Die Frömmigkeit unserer Gegenwart (Münster 1956) 40–106, 163–176 (Die Wandlung des Ich und die Einstellung) 212–237.

⁵⁸ C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Ges. Werke, 7, 179.

⁵⁹ C. G. Jung, Allgemeine Probleme der Psychotherapie, Ges. Werke, 16, 129.

gression wirklich besteht bzw. wie er von Jung begründet wird. Für unser Thema geht es dabei speziell um religiöse Gehalte, die aus dem kollektiven Unbewußten kommen und vielleicht auch in umgekehrter Richtung zu neuen Gestaltungen und Umformungen des kollektiven Bewußtseins führen⁶⁰. Möglicherweise stehen wir bei diesem Einbruch religiöser Gehalte aus dem kollektiven Unbewußten phänomenologisch in der Nähe des Offenbarungsgeschehens und des Glaubens, den der Christ der göttlichen Offenbarung entgegenbringt.

III. Das Unbewußte und die Offenbarung

Wir haben daher zunächst auf den Begriff und das Faktum der Offenbarung einzugehen, wie sie von C. G. Jung vorgetragen werden. Für das Dogma der Trinität, dem Jung eine ausführliche Untersuchung gewidmet hat⁶¹, ist zu sagen, daß es jedenfalls nicht auf philosophisch durchdachten und bewußten, sondern auf „unbewußten und archetypischen Voraussetzungen“ beruht (11, 144). In diesem Sinn ist die Geschichte des Trinitätsdogmas zu erklären als „das allmähliche Hervortreten eines Archetypus, welcher die anthropomorphen Vorstellungen von Vater und Sohn, von Lebendigkeit, von verschiedenen Personen usw. zu einer archetypischen, d. h. numinosen Figur anordnet, nämlich zur ‚allerheiligsten Dreifaltigkeit‘“ (11, 165). Auch die jahrhundertelangen Kämpfe um das Trinitätsdogma werden so psychologisch verständlich. Der Archetypus der Trias, hier auf Gott

⁶⁰ Ein analoger Vorgang, wie er hier von Jung geschildert wird, ist wohl auch anzunehmen, wenn nach den Gedanken des Modernismus und, genauer genommen, der Religionspsychologie des Modernismus, Religion eigentlich im Innern der Seele, immanent also, entsteht. Man vergleiche dazu folgende Aussagen, die für eine genauere psychologische Analyse, auch in ihrem Kontext, noch näher zu untersuchen wären: „Il va de soi que, la religion étant un fait humain, en tant du moins qu'il se réalise dans l'homme et dans l'histoire de l'humanité, ses origines sont à chercher dans l'âme humaine tout comme les origines de la morale ou celles de la science, ou celles de l'art“ (A. Loisy, *Simplex Réflexions*, a. a. O. 151). – Oder: „... there is a divine or at least a sub-conscious knowledge behind even our blindest instincts and appetites“ (Tyrell, *Through Scylla and Charybdis?*, a. a. O. 172). – Ähnlich das Programm, 96: „... l'esperienza del divino che si compie nelle profondità più oscure della nostra coscienza conducono ad un senso speciale delle realtà soprainsensibili“; vgl. auch die Seiten 97–112 über den Immanentismus, auf dessen Grundsätzen der Modernismus basiert (97). – Vgl. auch aus den Verlautbarungen *Pius X.*: „Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suae ad Deum relationis conscientia (Denz.-R. 2020; wörtlich aus Loisy, *Autour d'un petit livre* [Paris 1903] 195); „Religiosus igitur sensus, qui per vitalem immanentiam ex latebris subconscientiae erumpit, germen est totius religionis ac ratio pariter omnium, quae in religione quavis fuere aut sunt futura“ (ebd. 2)77).

⁶¹ Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, *Ges. Werke*, 11, 119–218. Vgl. dort auch seine These, die für alle Dogmen und ihre Beziehung zum Unbewußten gilt: „Das Dogma ist wie ein Traum, der die spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten spiegelt“ (11, 49). Zur weiteren Verdeutlichung wäre heranzuziehen Hostie, a. a. O. 229–264: *Psychologie und Dogma*.

bezogen⁶², drängt vom Unbewußten her mit zwingender Numinosität in das Bewußtsein hinein. So entsteht die Schwierigkeit, diesen Einbruch des Unbewußten mit der Vernunftwelt des Menschen in Einklang zu bringen (11, 163). Aus dieser Schwierigkeit, in der sich schon a priori verschiedene Möglichkeiten der Lösung anbieten, und zugleich aus der Tatsache, daß die christliche Botschaft „den abendländischen Menschen psychisch revolutioniert“ hat (ebd.), sind die zum Teil sehr heftigen Reaktionen der verschiedenen Parteien zu verstehen. Von höchster Bedeutung ist es, daß die Aussagen über die Trinität und die verschiedenen Reaktionen in den trinitarischen Kämpfen als Wirkung des Heiligen Geistes aufgefaßt werden: sie sind ein Beweis dafür, daß dieses Dogma nicht Ergebnis des menschlichen Intellektes ist, sondern auf eine „außerbewußte Instanz“ zurückgeführt werden muß in der Weise, die oben angedeutet wurde (11, 164). In diesem Dogma spiegelt sich, wie ganz allgemein, die „spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten“⁶³.

Von Offenbarung kann nach Jung bei diesem immanenten Prozeß insofern die Rede sein, als sich hier ein Durchbruch des kollektiven Unbewußten, des bisher also Unbekannten, in das Bewußtsein des Menschen und damit in das Erkennbare und das Aussagbare vollzieht. Es geht dabei um „sogenannte geoffenbarte, unmitttelbare Erfahrungen der „Gnosis“ (11, 49)⁶⁴. Der Mensch erlebt das „Ergriffensein von einem Archetypus“, der, je nach der Stärke seines erlebten „fascinosum“ in der Aussage als „dämonisch“ oder „göttlich“ formuliert wird (11, 165). Er erfährt „die erleuchtende Kraft, welche von der archetypischen Gestalt ausgeht“ (11, 166). „Der trinitarische Archetypus ist schon im Neuen Testament am Werk“ (11, 153). Die trinitarischen Segensformeln des Neuen Testaments „beweisen zwar für die Trinität im Neuen Testament nichts; sie sind aber vorhanden und, wie die drei göttlichen Personen, deutliche Anzeichen eines aktiven Archetypus, der unter der Oberfläche operiert und somit Anlaß zu triadischen Bildungen gibt“⁶⁵.

Daß diese Aussagen Jungs über die wesentlich immanente Bildung des Trinitätsdogmas und der Dogmen überhaupt von fundamentaler

⁶² Über die Bedeutung der Trias für das persönliche Leben Platons vgl. 11, 142.

⁶³ C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, Ges. Werke, 11, 49.

⁶⁴ Jung nennt in diesem Zusammenhang noch andere Erfahrungen der Gnosis, z. B. Gottmensch, jungfräuliche Geburt, Unbefleckte Empfängnis. Bestand und Formen der Dogmen sind aber auch an die „unaufhörliche Zusammenarbeit vieler Geister und vieler Jahrhunderte“ gebunden. Dabei wäre, innerhalb der Gedanken Jungs, die Frage aufzuwerfen, wieweit diese Zusammenarbeit der Geister und der Jahrhunderte wieder auf das kollektive Unbewußte zurückzuführen ist. Vgl. seinen Artikel über Tiefenpsychologie im SchwLexPäd, besonders was dort über die Tätigkeit des kollektiven Unbewußten gesagt wird (2, 773).

⁶⁵ Wieweit diese Meinungen Jungs vor einer exegetischen Kritik Bestand haben, kann in einer religionspsychologischen Arbeit nicht geprüft werden. Ebenso gehört die Frage nach der pragmatischen Bedeutung der Trinität nicht zu unserem Thema. Was Jung weiter über die Beurteilung der Trinitätsspekulation durch Theologen, ihre Stellung zur Gottheit Christi und die Verlegenheit mancher Theologen gegenüber der Rolle des Heiligen Geistes innerhalb und außerhalb der Trinität sagt, mag man bei ihm selber nachlesen: 11, 166.

theologischer Bedeutung sind, braucht hier nur am Rande vermerkt zu werden. Religionspsychologisch ist bei dieser Hypothese von der unbewußten und umfassenden Wirkung der Archetypen zu fragen, wie sie verifiziert werden kann⁶⁶ oder ob sie, jenseits aller empirischen Forschung, innerhalb deren Jung sich prinzipiell halten möchte, nicht doch eine Deutung metaphysischen Charakters darstellt, über die „der Psychologe nichts auszumachen hat“ (11, 164). Wenn das Dogma der Trinität in dieser Weise als ein immanenter Durchbruch des Unbewußten in das Bewußtsein und als Wirkung eines im kollektiven Unbewußten verankerten Archetypus zu erklären ist, kann von einer Offenbarung im gewöhnlichen theologischen Sinn nicht mehr gesprochen werden. Hier liegt nicht mehr eine *locutio Dei* vor (falls nicht das Unbewußte mit Gott identifiziert wird, eine Frage, über die noch einiges zu sagen ist), sondern ein überwältigender Einbruch des Archetypus Trias aus dem kollektiven Unbewußten in das Bewußtsein des Menschen bzw. der Menschengruppe, die in ihrer Zusammenarbeit und im Laufe vieler Jahrhunderte⁶⁷ die christliche Botschaft in die Welt gebracht und in ihr weiter getragen haben.

Bedeutend näher steht dagegen diese Auffassung Jungs von dem Werden des Dogmas und der Religion überhaupt dem Offenbarungsbegriff, wie er von manchen modernistischen Autoren konzipiert wurde. Auch nach dieser Theorie handelt es sich, wie bei Jung, im Offenbarungsgeschehen um einen immanenten Prozeß, der infolgedessen eine von außen kommende Einflußnahme, ein „Sprechen Gottes“ zum Menschen nicht voraussetzt, sondern eher ausschließt. Wenn von modernistischen Autoren Offenbarung mit Bewußtsein bzw. Bewußtwerden identifiziert wird⁶⁸, so liegt hier eine deutliche Parallele zu den Gedanken Jungs vor, die oben dargestellt wurden. Der Vorgang der Offenbarung wird aber bei diesen Autoren, im Unterschied zu Jung, nicht auf die Vermittlung von Archetypen (etwa der Trinität oder eines Gottes- und Menschensohnes) zurückgeführt. In der Erklärung des Offenbarungsgeschehens kommt bei den Modernisten dem „*sensus religiosus*“ eine konstitutive Bedeutung zu. Von der Wis-

⁶⁶ In Wirklichkeit bringt Jung für diese Hypothese keine empirischen Beweise. Aber auch für seine auf geschichtlichen und biographischen Fakten oder auf Studien alter Mythologien beruhenden Interpretationen bietet er kaum genügende Begründungen. Er hat sich vielmehr von intuitiven Einsichten leiten lassen, gegenüber denen vielleicht doch die Bemerkung Geltung hat, die Eysenck an die Adresse von Neo-Freudianern und „Crypto-Jungianern“ richtet: they „scorn the pedestrian methods of scientific verification (and) base their conclusion on very small biased samples and whose alleged ‚facts‘ are themselves only interpretations according to very dubious canons of evidence“ (*H. J. Eysenck, The Scientific Study of Personality* [London 1958] 16).

⁶⁷ Vgl. Anm. 60. – Dazu auch Tyrell, Scylla and Charybdis, 264–307: Revelation. In diesem Sinn schreibt er: „Revelation cannot be put into us from outside; it can be occasioned, but it can not be caused, by instruction“ (306).

senschaft her gesehen, könnte das Studium dieses sensus sowohl seinem seelischen Sein wie auch seiner Dynamik nach naturgemäß der Gegenstand religionspsychologischer Forschungen werden, ebensogut wie die religiösen Archetypen, die von Jung postuliert werden. Ob aber der Weg empirischer Erforschung dieses sensus religiosus überhaupt gangbar ist, erscheint uns mehr als zweifelhaft. Eher könnte man versuchen, in empirischen Arbeiten, besonders durch Analysen des Materials, das unter dieser Rücksicht psychotherapeutische Behandlung bereitstellt⁶⁹, die religiösen Archetypen Jungs, ihre Existenz und ihre Dynamik weiter aufzuhellen. Eine andere Möglichkeit, hier weiterzukommen, hat Jung in seiner Lehre der Archetypen durch umfassendes Studium der Mythologien auch weit auseinanderliegender Völker und Kulturen und anderer religionsgeschichtlicher Quellen sowie der Alchemie mit ihren gedanklichen Hintergründen gezeigt⁷⁰.

Die Aussagen modernistischer Autoren werden diesen Forderungen wissenschaftlicher Methode⁷¹ nicht gerecht; sie kommen über das Niveau bloßer Postulate oder nicht verifizierter Hypothesen kaum hinaus und können deshalb für eine allgemeine Religionspsychologie nicht viel beitragen. Auch die Frage nach eventuellen Parallelen zwischen dem sensus religiosus und den Archetypen Jungs kann deshalb nur fragmentarisch beantwortet werden. Man kann darauf hinweisen, daß Offenbarung sich nach den Gedanken des Modernismus nur im sensus religiosus vollzieht; daß in ihm Gott selber sich dem Menschen stellt; daß Religion überhaupt und auch Religionen in ihrer Vielfalt reine Explikationen dieses sensus sind; daß diesem Sinn, ebenso wie den Archetypen Jungs, eine starke Dynamik auf religiöse Entwicklung innewohnt. Er entsteht aus dem Bedürfnis des Göttlichen, und auch seine Entfaltungen sind auf dieses immanente und weiterdrängende Bedürfnis des Göttlichen zurückzuführen⁷². Jung hat sich dagegen an vielen Stellen seiner Werke, am ausführlichsten in seinem Buche über die Wurzeln des Bewußtseins⁷³ um eine Klärung des Begriffes Archetypus bemüht. Das schließt nicht aus, daß diesem Begriff (dieser „Hilfsvorstellung“) noch eine Reihe von Schwierigkeiten innewohnt⁷⁴, die auch in einer religionspsychologischen Untersuchung nicht übersehen werden dürfen. Für die religiöse Entwicklung eines Menschen

⁶⁹ Vgl. S. 490.

⁷⁰ C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich 1944, 2¹⁹⁵²).

⁷¹ Vgl. Anm. 66.

⁷² Vgl. die nicht nur im Urteil Gentiles gültige Zusammenfassung aus Pascendi (Denz.-R. 2074–2078); vgl. auch *Programma dei Modernisti*, 98.

⁷³ C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, a. a. O.

⁷⁴ Vgl. dazu Hostie, a. a. O. 62–87, wo der Verf. auch auf die geschichtliche Entwicklung dieses Begriffes bei C. G. Jung eingeht. – Vgl. ferner B. *Wingenfeld*, *Die Archetypen der Selbstwerdung bei Carl Gustav Jung* (Pfullendorf 1955); J. *Jacobi*, *Komplex, Archetypus, Symbol* (Zürich 1957).

— und ebenso für seine eventuelle Trennung von Religion, Kirche und Konfession⁷⁵ — ist es von einer, psychologisch gesehen, fundamentalen Bedeutung, „daß die religiösen Ideen in der psychologischen Wirklichkeit keineswegs bloß auf Tradition und Glauben beruhen, sondern sich von den Archetypen herleiten, deren ‚sorgfältige Beachtung‘ (religiere!) das Wesen der Religion ausmacht“⁷⁶. Dabei wird hier Religion von Jung wohl im subjektiven Sinn genommen, etwa als religiöse Einstellung mit ihrer psychischen Dynamik, von der oben die Rede war. Aber auch für die Religion in einem mehr objektiven Sinn, die „im heutigen Bewußtsein noch wesentlich Konfession bedeutet, mithin also ein kollektiv anerkanntes System kodifizierter und in dogmatische Sätze abgezogener religiöser Aussagen“⁷⁷ gilt diese Beziehung zum kollektiven Unbewußten, weil „ihre Symbole die ursprünglich wirksamen Archetypen ausdrücken“⁷⁸.

Für Jung selber ist zwar das Vorhandensein und auch das Wirken der Archetypen leicht zu erweisen, ihre Phänomenologie bringt aber doch „recht schwierige Fragestellungen“ mit sich⁷⁹. Erkenntnistheoretisch erhebt sich bei diesen Erörterungen Jungs das Problem, ob eine „Phänomenologie“ der Archetypen, wie er sie in seinem Buche über die Wurzeln des Bewußtseins angehen will, überhaupt möglich ist; denn Archetypen gehören an und für sich in den Bereich des kollektiven Unbewußten, von dem aus sie in das persönliche oder auch in das kollektive Bewußtsein hineinwirken. Vermutlich wird aber hier der Ausdruck „Phänomenologie“ der Archetypen mehr auf die, nach Jung, in der Erscheinung festzustellenden Auswirkungen der Archetypen und nicht auf die Beschreibung und Analyse ihres seelischen bzw. geistigen Seins bezogen. Dieser Gedanke legt sich auch nahe, wenn Jung die Archetypen als die energetischen „Dominanten des Unbewußten“ bezeichnet, als „eine Art psychischer Organe (und) dynamischer (Trieb-)Komplexe, welche das seelische Leben in höchstem Maße determinieren“⁸⁰. Auf das religiöse Leben und auf die Beziehung des Unbewußten zur Religion angewandt, werden wir auch hier sagen müssen, daß die Archetypen als Dominanten des Unbewußten nicht nur die Religion des einzelnen, sondern auch das Glaubensleben der Konfessionen und die formulierten Dogmen weitgehend bestimmen. Dabei sei noch einmal daran erinnert, daß, speziell für die katholische Lebensform, das kollektive Unbewußte durch das Dogma ersetzt wird: „Das Leben des kollektiven Unbewußten ist fast restlos in den dogmatischen, archetypischen Vorstellungen aufgefangen und fließt als gebändigter Strom in der Symbolik des Credo und des Rituals. Sein Leben offenbart sich in der Innerlichkeit der katholischen Seele.“⁸¹

Die Schwierigkeiten in der Bestimmung von Phänomenologie der Archetypen, soweit sie unser Thema über das Unbewußte und die Religion berühren, werden sehr deutlich, wenn wir die Frage nach der Göttlichkeit der Offenbarung, nach dem göttlichen Ursprung oder Charakter der Offenbarung stellen. Es geht also um den Vorgang, in dem Gott selber im Menschen unmittelbar und immanent erfahren oder durch Christus als den Kündler der „ursprünglichen irrationalen Christusbotschaft“ (11, 318) und durch das Christentum mittelbar an den Menschen

⁷⁵ Jung 1954, 588.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. Anm. 75.

⁷⁹ Ebd. X.

⁸⁰ C. G. Jung, Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol (11, 559).

⁸¹ Jung, von den Wurzeln des Bewußtseins, a. a. O. 15.

herangetragen wird. Auch diese mittelbare Offenbarung muß, nach den Gedanken Jungs, notwendigerweise einen Durchbruch aus dem kollektiven Unbewußten in das individuelle Bewußtsein implizieren. Und gerade durch diesen Einbruch in das individuelle Bewußtsein wird die Tatsache verständlich, daß die christliche Botschaft den abendländischen Menschen „psychisch [so] revolutioniert“ hat. Denn es geht bei dieser Botschaft doch, jedenfalls „nach Ausweis der Evangelien und insbesondere der Paulinischen Briefe (um) das wirkliche und wahrhaftige Erscheinen des Gottmenschen in der menschlichen Alltäglichkeit, begleitet von all den Wunderzeichen, die eines Gottessohnes würdig sind“ (11, 163). Nach der „Vermutung“ Jungs⁸² stehen wir bei Christus vor einer jener seltenen Persönlichkeiten, in denen „das Unbewußte bzw. ein Archetypus einen Menschen völlig in Besitz nimmt und sein Schicksal bis ins kleinste determiniert“ (11, 439). Das Leben Jesu ist zwar „in hohem Grade Mythos“, was aber nach Jung nichts gegen seine Tatsächlichkeit beweist: gerade in diesem mythischen Zuge ist die „menschliche Allgemeingültigkeit“ dieses Lebens ausgedrückt. Von hohem psychologischem – und im Beispiel Christi: religionspsychologischem – Interesse ist, daß dieser Archetypus sich nicht nur psychisch im Individuum, „sondern auch außerhalb desselben objektiv erfüllt“ (ebd.): eine Aussage, für die man gern noch vertiefte Begründungen sehen möchte. Wenn der Archetypus einen Menschen so völlig in Besitz genommen hat, wie es für Christus von Jung angenommen wird, können auch außerhalb des Individuums Erscheinungen auftreten, die als Manifestationen dieses Archetypus zu begreifen sind⁸³. Daraus würde dann verständlich, daß „das Christusleben gerade so ist, wie es sein muß, wenn es das Leben eines Gottes und eines Menschen zugleich ist“⁸⁴. In der Theorie Jungs vom kollektiven Unbewußten und der Beziehung, in der die diesem Unbewußten innewohnenden und aus ihm herausdrängenden Archetypen stehen (ihrem „Mutterboden“), wird seine Konzeption verständlich – sagen wir auch hier: psychologisch verständlich –, daß „schon auf sehr früher Stufe der wirkliche Mensch Jesus hinter den Emotionen und Projektionen seiner näheren und weiteren Umgebung verschwindet“ (11, 168). Er wird auf der Grundlage vorliegender seelischer Bereitschaftssysteme zu einer kollektiven Erlösergestalt⁸⁵, wie das zeitgenössische Unbewußte sie erwartete (ebd.).

Wir kommen auf unsere Frage zurück, wieso in einer derartigen Konzeption der Offenbarung als eines Durchbruches der Archetypen aus dem kollektiven Unbewußten in das Bewußtsein von Göttlichkeit der Offenbarung gesprochen werden kann. Ist es dann nicht vielmehr so, daß Offenbarung sich ohne diesen Anspruch der Göttlichkeit und damit auch — für das Erleben von Religion sehr bedeutsam — ohne jene Verbindlichkeit erklären läßt, die z. B. das christliche Bewußt-

⁸² C. G. Jung, Antwort auf Hiob, Ges. Werke 11, 439.

⁸³ Über die Frage, ob die hier interpretierten Gedanken Jungs sich streng wissenschaftlich fundieren lassen, vgl. Anm. 66.

⁸⁴ C. G. Jung, Antwort auf Hiob, Ges. Werke, 11, 439. – Man darf den hier angewandten Gottesbegriff nicht mit den Kategorien des Christentums, etwa des Einen und Dreifaltigen Gottes identifizieren. Vielmehr wird der Gottesbegriff hier rein psychologisch, also weder theologisch noch metaphysisch genommen; es „fällt unter [ihn] jede Idee von etwas Letzhinnigem, Erstem oder Letztem, Oberstem oder Unterstem. Der jeweilige Name tut nichts zur Sache“. Ebd. 488 Anm.

⁸⁵ Vgl. zu diesen Problemen und ihrer Interpretation im Sinne der Jungschen Psychologie H. Schär, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte (Zürich 1950).

sein der Offenbarung zuschreibt? Es ist darauf hinzuweisen, daß auch mit dieser Konsequenz nicht jede Verbindlichkeit der Offenbarung aufgehoben wäre: es bleibt noch jene psychologische und im letzten wohl auch psychohygienische Verbindlichkeit, die auf der Grundlage der inneren Verbindung des persönlichen mit dem kollektiven Unbewußten beruht. Auch wenn man der Offenbarung (und der Religion überhaupt) nur diese psychologische Verbindlichkeit zuschreibt, bleibt die Erfahrung Jungs durchaus begreiflich, daß unter seinen Patienten jenseits der Lebensmitte „nicht ein Einziger (war), dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre“ (11, 362)⁸⁶. Der Individuationsprozeß (nach Jung) ist diesen Persönlichkeiten nicht gelungen, sie leben in einer Form „mißglückten Daseins“ (Binswanger). Eine Antwort auf die Frage nach der Göttlichkeit von Offenbarung könnte innerhalb der Religionspsychologie von Jung im positiven Sinn gegeben werden, wenn dieses kollektive Unbewußte oder doch wenigstens einige seiner Archetypen mit Gott oder dem Göttlichen identifiziert werden könnten. Man könnte gegenüber dieser Antwort, die wir zunächst als eine abstrakte Möglichkeit ins Auge fassen, nicht ohne weiteres kritisch und ablehnend bemerken, sie sei eine metaphysische Aussage und verlasse den Boden der Psychologie, die doch — gerade nach den Intentionen Jungs — Erfahrungswissenschaft bleiben soll. Denn bei diesen Aussagen über das kollektive Unbewußte und seine Archetypen handelt es sich zwar um unbewußtes seelisches Sein und dessen Differenzierungen, die sich ihrem Wesen nach dem Lichte auch der Selbstbeobachtung und der bloßen Reflexion entziehen⁸⁷. Aber auch nach den Gedanken der von F. Krueger begründeten Strukturpsychologie⁸⁸ sind jenseits der seelischen Phänomene überdauernde „Strukturen“ anzunehmen, weil sonst die Phänomene selber nicht erklärt werden können. Entsprechend wird man auch für die Phänomene des religiösen Lebens, zu denen das Offenbarungsgeschehen zu rechnen ist, spezifische seelische Strukturen postulieren müssen, die solches Offenbarungsgeschehen möglich machen. Mit diesem Postulat hat man den Boden der Religionspsychologie noch nicht verlassen. Auch die Fragen nach der ontologischen Eigenart solcher Strukturen, ob sie in der Form eines persönlichen oder auch kollektiven Unbewußten mit ihren Differenzierungen aufgefaßt werden müssen, scheint uns noch nicht in den Bereich der Religionsphilosophie oder gar der Theologie hineinzugehören, solange man sich an die methodische Forderung hält: es muß eine im Sein des Seelischen fundierte Erklärung

⁸⁶ Siehe dazu *C. G. Jung*, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten: Die Versuche zur Befreiung der Individualität aus der Kollektivpsyche, Ges. Werke, 7, 179–188.

⁸⁷ Vgl. dazu die Arbeit von *W. Hoeres*, Sein und Reflexion (Würzburg 1956).

⁸⁸ Krueger (vgl. Anm. 27 u. 31); Wellek (vgl. Anm. 29).

gefunden werden für die Phänomene, die im Bewußtsein des Menschen aufgefunden oder ihm doch prinzipiell zugänglich gemacht werden können.

Anders liegt das Problem aber, wenn etwa eine ontologische Identität dieser Strukturen mit Gott oder dem Göttlichen als möglich oder als real gefordert wird. Dann stehen wir vor einer Frage, die das Sein in dessen letzten Zusammenhängen betrifft; also vor einer metaphysischen bzw. ontologischen Frage, über die der Psychologe als solcher keine Aussagen mehr machen kann. Jung ist diesen Fragen nicht ausgewichen, wenn man auch nicht gerade sagen kann, daß er sie mit einer Deutlichkeit beantwortet hätte, wie der Theologe und auch der Religionsphilosoph sie wünschen möchte⁸⁹. Für Jung umfaßt der Gottesbegriff (der hier „psychologisch“ genommen wird⁹⁰) nicht nur „jede Idee eines Letzthinnigen“. Er geht auch auf das Problem ein, ob und wie die Gottheit auf den Menschen wirkt und auf welchem Wege dieses Wirken Gottes erkenntnismäßig festgestellt werden kann. Das einzige Medium einer solchen Feststellung ist die „Psyche“. Wir stehen aber bei diesem Erkenntnismedium vor der Tatsache, daß wir nicht feststellen können, ob diese in der Psyche erfahrenen Wirkungen von Gott oder vom Unbewußten ausgehen, d. h. „es kann nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewußte zwei verschiedene Größen seien“ (11, 502). Er schränkt aber dann diese Ununterscheidbarkeit der Gottheit vom Unbewußten dahin ein, daß Gott (bzw. das „Gottesbild“) „genau gesprochen“ nicht mit dem Unbewußten einfachhin zusammenfällt, sondern mit einem besonderen Inhalt des Unbewußten, nämlich dem Archetypus des Selbst: „Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen“ (11, 503). Damit wäre unsere obige Fragestellung aus dem Bereich abstrakter Möglichkeiten in die konkrete Antwort Jungs hineingezogen: Gott oder das Gottesbild ist identisch mit dem Archetypus des Selbst, empirisch jedenfalls davon nicht mehr zu unterscheiden. Wenn Offenbarung göttlich ist, ihrem Ursprung nach, dann geht sie aus von dem Archetypus des Selbst. (Man könnte mit dem gleichen Recht auch umgekehrt vorgehen: Weil Offenbarung vom Archetypus des Selbst ausgeht, muß sie göttlich sein.)

⁸⁹ Man wird, im Zusammenhang mit diesen Gedanken Jungs, über die Identität zwischen Gott und kollektivem Unbewußten bzw. dem Archetypus des Selbst kaum über eine die Psychologie als solche allerdings transzendierende Konsequenz hinauskommen: daß Jung, trotz aller agnostizistischen Vorbehalte einen Pantheismus vertritt, der stark mit mystischen und gnostischen Zügen durchsetzt ist (vgl. Affemann, a. a. O. 22 f., 25, 105). – Ob der auf dem Immanentismus basierende Pantheismus mancher modernistischer Autoren (vgl. dazu Beßmer, a. a. O. 67–86) ebenfalls auf religionspsychologische Zusammenhänge und Motivierungen zurückgeführt werden muß, kann an dieser Stelle nicht näher geprüft werden.

⁹⁰ Vgl. Anm. 84.

Wer aber doch eine Verschiedenheit des Gottesbildes vom Archetypus des Selbst behauptet, muß damit notwendig den Boden der Empirie verlassen, er stellt außerdem ein „arbiträres“ Postulat auf (ebd.). Dieses Postulat muß aber aus Gründen zurückgewiesen werden, die im ersten Aspekt psychologisch erscheinen: es legt nämlich einen radikalen Trennungsstrich zwischen Gott und Mensch — den Trennungsstrich der göttlichen Transzendenz — „wodurch die Menschwerdung Gottes verhindert wird“ (ebd.). Man mag, von den Aussagen der christlichen Offenbarung herkommend, sich fragen, wieso in dieser Transzendenz Gottes die einmal in Christus vollzogene Menschwerdung gedanklich widerspruchsvoll und unmöglich werden soll. Man muß sich aber für dieses immanente Verständnis der Menschwerdung Gottes eine Konzeption Jungs aus seinem „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas“ vor Augen halten: Die in der Psyche und im Ablauf der seelischen Entwicklung sich vollziehende Selbstverwirklichung bzw. Individuation des Menschen „bedeutet in religiös-metaphysischer Sprache die *Inkarnation Gottes*“ (11, 171). In jedem einzelnen Menschen vollzieht sich also die Menschwerdung Gottes insofern und insoweit, als in ihm der Archetypus des Selbst aus dem Bereich des Unbewußten in das Bewußtsein des Menschen und sein bewußtes Leben hineingenommen und in ihm realisiert wird: das Unbewußte muß in das Bewußtsein hinein integriert werden. Damit erreicht Gott auch im Bewußtsein des Menschen jene „psychische Realität“, die ihm nach Jung allein zugeschrieben werden und über die allein der Psychologe (und darüber hinaus der Mensch überhaupt) eine Aussage machen kann. An und für sich darf aber diese psychische Realität nicht auf das Individualpsychische von den Objekten des individuellen Bewußtseins beschränkt werden; sondern die kollektiv-psychischen Inhalte werden abgelöst und erfahren „ihre Konsolidierung als psychische Realitäten außerhalb der Individualpsyche“⁹¹.

Das gilt auch für das Gottesbild und die mit dem Bilde Gottes psychologisch verbundene Frage nach der extramentalen und außerpsychischen Existenz Gottes. Wenn man mit dem Ausdruck „außerpsychische Existenz“ eine Daseinsweise auch außerhalb des kollektiven Unbewußten meint, so ist nach Jung zunächst zu sagen, daß wir über eine derartige Existenz Gottes nichts ausmachen können. Hier gilt der theoretische Agnostizismus Kants. Aber Jung geht weiter als Kant und dehnt den Agnostizismus in der Frage nach der Existenz Gottes auch auf die praktische Vernunft aus⁹². Dagegen steht die

⁹¹ Siehe auch C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, Ges. Werke, 7, 106f. Er spricht dort von „psychischen Realitäten außerhalb der Individualpsyche“ und „transsubjektiven, weitgehend autonomen psychischen Systemen“. — Vgl. auch J. Rudin, Psychotherapie und Religion (Olten-Freiburg 1960) 132 ff.

psychische Realität Gottes für Jung jenseits aller Bezweifelbarkeit und wird von ihm immer wieder betont. Gott ist eine psychische Realität, weil er in die Psyche hineinwirkt: die Inhalte der vom Irrationalen her notwendigen psychischen Funktionen, zu denen auch der Gottesbegriff gehört⁹³, sind zwar keine konkreten, sondern psychische Realitäten — „Realitäten, weil es *wirksame* Dinge, d. h. *Wirklichkeiten* sind“ (7, 103). Und zwar kommt der Idee Gottes nicht nur eine „subjektive“ Wirklichkeit zu, die sich nur in einem einzelnen Individuum feststellen läßt. Die Gottesidee hat vielmehr eine „objektive“ psychische Realität⁹⁴: sie findet sich bei vielen, vielleicht bei allen Völkern und zu allen Zeiten. Hier liegt nach Jung ein consensus gentium vor, der naturgemäß ein religionspsychologisch und auch religionsphilosophisch wichtiges Faktum bedeutet.

Wie Gott und Gottesbegriff, so wirkt auch Offenbarung in den Menschen hinein; sie kann, wie im Christentum, das Denken ganzer Völker „revolutionieren“. Sie ist also eine psychische Realität von hoher Potenz. Diese hohe Potentialität gilt auch und vielleicht noch vorgängig zu jedem Offenbarungsgeschehen (als Bedingung seiner Möglichkeit) von der Idee Gottes. Diese Idee ist als das Bild „eines übermächtigen, göttlichen Wesens überall vorhanden, wenn nicht bewußt, so doch unbewußt, denn sie ist ein Archetypus“ (7, 77). Wenn eine von dieser Gottesidee her konzipierte, faktisch in ihr gründende und als Wirkung auf sie zurückgeführte Offenbarung in den Menschen eintritt, so kann sie nur als immanenter psychischer Prozeß verstanden werden; denn sie ist das Ergebnis eines in das Bewußtsein durchbrechenden Archetypus, und dieses Ergebnis konzentriert sich vielfach wieder um neue Archetypen. Die Göttlichkeit der Offen-

⁹² Siehe Hostie, a. a. O. 166 f. — Aus Jung selber vgl. folgende Stellen: „Der Gottesbegriff ist...eine schlechthin notwendige psychologische Funktion irrationaler Natur, die mit der Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun hat“ (Über die Psychologie des Unbewußten, Ges. Werke, 7, 77). Wörtlich ebenso in der Arbeit: Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben (Zürich 1926); dort noch der Zusatz: „Denn diese letzte Frage [nach der Existenz Gottes] kann der menschliche Intellekt niemals beantworten, noch weniger kann es irgendeinen Gottesbeweis geben“ (Bei Hostie a. a. O. 166). — Um diese Stellungnahmen Jungs zu verstehen, wird man sich an seine erkenntnistheoretische These erinnern müssen, die ganz allgemein für die religiösen Aussagen gilt: „Sie beziehen sich samt und sonders auf Gegenstände, die physisch nicht feststellbar sind.“... sie „sind seelische Bekenntnisse, die in letzter Linie auf unbewußten, also transzendentalen Vorgängen beruhen“ (Antwort an Hiob, Ges. Werke, 11, 387 f). — In dieser Richtung liegt es auch, wenn Jung einmal schreibt: „Ob Energie Gott ist oder Gott Energie, kümmert mich wenig, denn das kann ich ohnehin nicht wissen“ (Wirklichkeit der Seele [Zürich 1939] 22 f.; vgl. auch Anm. 21).

⁹³ Über die Unterscheidung Jungs zwischen physischer Realität im subjektiven und im objektiven Sinn vgl. Hostie, a. a. O. 19.

⁹⁴ Das aus der Projektion zurückgezogene Selbst (es ist dann „nicht mehr die Meinung der anderen“, sondern das „eigene Ja und Nein“) bildet damit die unmittelbarste Erfahrung des Göttlichen, welche psychologisch überhaupt möglich ist (Das Wandlungssymbol der Messe, Ges. Werke, 11, 285).

barung kann keine andere sein als die des Archetypus, auf den sie ihrem Werden und ihrem Inhalte nach zurückgeht.

Der Archetypus, der hier allein in Frage kommt, ist das Selbst des Menschen⁹⁵. Er ist die wirkliche Ganzheit, die allumfassende und transzendente psychische Realität; er konstituiert die Einheit in allen differenzierenden Inhalten des kollektiven Unbewußten. Jung schreibt ihm die höchsten Eigenschaften zu: Numinosität (die aber in gewisser Weise allen Archetypen eignet; vgl. 11, 163), Komplexität und unio oppositorum; das Selbst hat den Charakter der Inkorrumpibilität und „Ewigkeit“ „vermöge seiner, dem Bewußtsein vorausgehenden, unbewußten Präexistenz“ (11, 289); in ihm vollzieht sich die Synthese des Ich mit dem überpersönlichen Unbewußten (16, 248), „es umgreift auch das Leben des Unbewußten“ (11, 140); es „ist nicht bloß ein Begriff oder ein logisches Postulat, sondern eine seelische Wirklichkeit“ (11, 171). Um Fehlinterpretationen und falsche Hypostasierungen zu vermeiden, muß man sich aber auch hier vor Augen halten, daß dieser Archetypus seinem Wesen nach eben eine *psychische*, vielleicht objektiv psychische Realität ist. Er kann deswegen in keinem Fall der Interpretation mit einem in sich und außer dem Bereich des Psychischen existierenden Unfaßbaren und Unbeschreibbaren, etwa mit dem Deus absconditus und incomprehensibilis christlicher und biblischer Theologie identisch gesetzt werden. Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß Jung über das Selbst und das kollektive Unbewußte auch „antinomische“ (11, 287 A.), um nicht zu sagen: widersprüchliche Aussagen macht, die nur schwer im Sinne einer nichtontologischen, sondern einer rein psychologischen Realität verstanden werden können.

Auf diesen Archetypus des Selbst und seine Gottähnlichkeit ist näher einzugehen. Dieser Darstellung sind allerdings dadurch Grenzen gesetzt, daß die Erkenntnis des Selbst nur in beschränktem Maße möglich ist. Man kann nach Jung sehr wohl aussagen, daß Bewußt und Unbewußt „sich gegenseitig zu einem Ganzen ergänzen, zum *Selbst*“; daß dieses „Selbst eine dem bewußten Ich übergeordnete Größe ist“⁹⁶. Aber gerade weil das Selbst wesentlich unbewußt ist und das Ich nur in sich begreift und nicht mit ihm identisch werden kann, vermögen wir uns prinzipiell nicht „klarzumachen, was wir als Selbst sind, denn zu dieser Operation müßte der Teil das Ganze begreifen können“. Für uns ist auch „eine nur annähernde Bewußtheit des Selbst (nicht) zu erreichen“, weil zur Totalität des Selbst „eine unbestimmte und unbestimmbare Menge von Unbewußtem“, eine nicht greifbare Region des Unbewußten gehört, das sich unserer Bewußtheit und

⁹⁵ C. G. Jung, die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Ges. Werke, 7, 195 f.

⁹⁶ Ebd. 196.

damit auch der erkennenden Reflexion und dem Zugang der Ratio entzieht. Wir stehen also für unsere Erkenntnis des Selbst vor einem prinzipiell unüberwindbaren Agnostizismus.

Die erkenntnistheoretische Begründung, die Jung hier anführt, ist sehr zu beachten. Es gilt das oben zitierte erkenntnistheoretische Prinzip: Der Teil kann nicht das Ganze begreifen. Zweifellos müßte dieses Prinzip noch einer erkenntnis-kritischen Betrachtung, Verifizierung und Eingrenzung unterzogen werden, die wiederum die Grenzen einer empirischen Psychologie übersteigen würde. Dabei wären auch die Möglichkeiten analoger (nach Jung vielleicht besser: symbolhafter⁹⁷) Erkenntnisse ins Auge zu fassen. Auch an die Frage der Möglichkeit der schon seit dem Altertum geforderten „Selbsterkenntnis“ und der Welterfassung (der Mensch ist nur ein Teil des Kosmos) wäre zu erinnern. Dabei wird das Selbst in der Formulierung von Delphi sicher nicht im Sinn der Jungschen Totalität genommen. Diese Selbsterkenntnis wird aber doch faktisch vom Geist des Menschen vollzogen: ein allerdings ontisch höchster *Teil* des Menschen soll in der Lage sein, diesen Anthropos in seiner *Ganzheit* zu erkennen, auch dort, wo diese Ganzheit sich erst nach und nach dem Blicke erschließt. Es steht aber außer Zweifel, daß derartige erkenntniskritische Erörterungen, so bedeutsam sie für die Position Jungs wären, den Rahmen psychologischer Erörterungen weit hinter sich lassen müßten.

Auch Jung selber hat sich Gedanken über die erkenntniskritischen und wissenschaftstheoretischen Schwächen seiner Konzeption des „Selbst“ gemacht. Wir kennen nach ihm nur einen Teilinhalt des Selbst, nämlich das Ich des Menschen, und die oben herangezogene Forderung der Selbsterkenntnis kann sich, im Sinn der Jungschen Psychologie, nur auf diese Icherkenntnis beziehen. Für das Verhältnis des Ich als etwas Rationalem zum Selbst als etwas Irrationalem kommt „die psychologische Konstatierung zu ihrem äußersten Ende“, wenn sie feststellt: „Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekanntes und übergeordneten Subjektes“ (7, 263). Wie ist aber dieses unbekanntes und übergeordnete Subjekt zu fassen? Als Gott? Oder als transzendentes Subjekt? Als universale Energie und Libido im Sinne Jungs? Oder nach Art eines subsistierenden und all-wirkenden intellectus agens arabischer Philosophen? Oder als allumfassende Entelechie in einem an Driesch angenäherten Sinn? Oder ist es das „Selbst“, das identisch ist mit dem Gottesbild, für dessen Un-abhängigkeit und Übermacht wir „den Begriff eines Gottes gebrauchten“ können (7, 261)⁹⁸.

Jung schließt an diese hier angeführten und interpretierten Gedanken aus seinem Werke über „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten“ Überlegungen einer kritischen Selbstreflexion an, die das Problematische seiner Lehre vom Archetypus des Selbst zeigen. „Die Idee des Selbst ist, so meint er, an und für sich bereits ein transzendentes Postulat, das sich zwar psychologisch recht-

⁹⁷ Dazu wären aus den Arbeiten Jungs zu vergleichen: Symbolik des Geistes (Zürich 1948); ferner: Das Wandlungssymbol der Messe, Ges. Werke, 11, 219–323.

⁹⁸ Man vergleiche auch die oben S. 504 genannten Eigenschaften des Selbst.

fertigen, aber wissenschaftlich nicht beweisen läßt“ (7, 263). Dieses Postulat hat zum mindesten den Wert einer „Hypothese“, wie auch das Atommodell des Physikers. Die Vorstellung des Selbst als „etwas übermächtig Lebendiges“ ist ihm zweifellos „ein Bild, aber eines, in dem wir noch enthalten sind“. Jung ist sich also darüber klar, daß er mit dieser Hypothese „einen Schritt über die Wissenschaft hinaus“ tut. Aber der Schritt ist keine reine Willkür; er ist „ein unbedingtes Erfordernis“. Denn ohne diese Hypothese könnte er die in der Empirie vorliegenden psychischen Prozesse (des Werdens einer Mana-Persönlichkeit und wohl überhaupt einer Persönlichkeit) nicht in einer für die sprachliche Formulierung genügenden Weise gegenständlich und faßbar machen.

In seiner „Antwort auf Hiob“ macht Jung einmal — nicht ohne Affekt⁹⁹ — darauf aufmerksam, daß man in der Religionspsychologie „zwei scharf zu trennende Gebiete“ unterscheiden müsse: die Psychologie des religiösen Menschen und die Psychologie der Religion bzw. der religiösen Inhalte (11, 498). Seine eigene Religionspsychologie bezieht sich vorwiegend auf dieses letzte Gebiet, die religiösen Inhalte (das gleiche müßte man auch von der Religionspsychologie modernistischer Autoren sagen, soweit sie aus ihren Publikationen ersichtlich wird). Diese religiösen Inhalte, zu denen zweifellos die Dogmen der katholischen Kirche gehören, beruhen weitgehend, wenn nicht ausnahmslos, auf den „Präformationen“, Bedürfnissen, Erwartungen und Wirkungen des kollektiven Unbewußten und seiner Archetypen. Dabei beziehen diese Erwartungen und Wirkungen (evtl. „einer göttlichen Intervention“) sich nicht nur auf die Individualpsyche, sondern auch auf die Masse und ihre Kollektivpsyche¹⁰⁰. Eine systematische und auch wissenschaftstheoretische Unterbauung dieser beiden Gebiete von Religionspsychologie und ihrer Beziehungen zueinander hat Jung selber nicht gegeben, sie hätte seiner Mentalität auch nicht gelegen. Die Religionspsychologie Jungs könnte man auch bezeichnen als eine Psychologie der religiösen Archetypen, die von einer Typologie des religiösen Menschen sicher unterschieden werden muß. Ob sich eine Typologie des religiösen Menschen auch nach der Dominanz eines bestimmten religiösen Archetypus aufstellen und begründen läßt, ist eine Frage, die hier offengelassen werden muß.

⁹⁹ Er spricht dort (S. 497) von der oft an ihn gerichteten Frage, ob er an die Existenz Gottes glaube oder nicht, und von der Sorge, man könne ihn „viel allgemeiner, als ich ahne, für einen ‚Psychologen‘ halten“. Dieser Irrtum beruht, wie er meint, darauf, daß er die Psyche für wirklich halte. Zu der Frage nach seinem Glauben an die Existenz Gottes äußert er sich mit großer Deutlichkeit: „Gott ist eine offenkundige psychische und nichtphysische Tatsache, d. h., sie ist nur psychisch, nicht aber physisch feststellbar.“ Hier wäre noch einmal an das Problem einer Möglichkeit von Erkenntnissen zu erinnern, die weder psychisch noch physisch, sondern auf anderen Wegen zu begründen sind.

¹⁰⁰ Antwort auf Hiob, Ges. Werke, 11, 499.