

Die Frage nach Gott in der Psychologie von C.G. Jung

Ein Diskussionsbeitrag zur Religionsphilosophie

Maximilian Rieländer und Michael Silberer

**Referat im Theologiestudium
Münster/W. 1969**

Redaktionelle Überarbeitung 1990

Inhalt

Vorbemerkung	2
1. Die psychologische Grundeinstellung von C.G. Jung	3
1.1 Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt.....	3
1.2 Das Anliegen	4
2. Grundzüge der Psychologie von C.G. Jung	5
2.1 Energetische Auffassung.....	5
2.2 Das kollektive Unbewußte und die Archetypen	5
2.3 Der Archetypus des Selbst.....	6
3. Psychologische Bedeutung der Trinität	8
3.1 Vorchristliche Parallelen	8
3.2 Die christliche Trinitätslehre	8
3.3 Das Problem des Vierten.....	10
4. C.G. Jungs persönlicher Glaube	12
5. C.G. Jung und die Frage nach Gott.....	14

Vorbemerkung

Das Verhältnis des Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung zur Religion und seine psychologische Interpretation, die sich allein auf empirische Tatsachen beruft, wird oftmals entweder zwielichtig empfunden und rundweg abgelehnt, oder aber - noch allzu häufig - einfach ignoriert.

C.G. Jung richtig zu verstehen, ist nicht einfach. Einmal war er selbst kein Systematiker, zum andern fehlt uns manchmal die nötige Unbefangenheit, seine Begriffe in ihrem Zusammenhang und in der gemeinten Bedeutung zu erfassen. In dieser Hinsicht werden auch diesem Beitrag manche Mängel anhaften. Die hier zugrunde liegende Literatur reicht kaum aus für ein abschließendes begründetes Urteil. Trotzdem hoffen wir, eine Einführung zu geben und zu weiterer Auseinandersetzung anzuregen.

Lohnt sich eine Auseinandersetzung überhaupt?

Dazu soll C.G. Jung selbst sprechen:

*"Der wissenschaftlich gesinnte Mensch von heute sagt: Laßt uns Tatsachen, auf die sich alle einigen können, suchen gehen; denn Meinungen, die sich zu totalen Wahrheiten ausgewachsen haben, sind die Quellen nie enden wollenden Streites. - Warum ließt man meine Bücher nicht gewissenhaft? Warum übergeht man die Tatsachen? ... Man sieht nicht, daß ich für morgen jenes Tatsachenmaterial zusammentrage, das man einmal bitter benötigen wird, wenn man den zukünftigen Europäer noch von etwas überzeugen will."*¹

¹ Aus einem Brief vom 22.09.44, zitiert in: Victor White, Gott und das Unbewusste. Zürich 1956 301.

1. Die psychologische Grundeinstellung von C.G. Jung

Mit welcher Einstellung ein Mensch an eine Sache herangeht, bestimmt bis zu einem gewissen Grad schon seine Erkenntnisse mit. Gewöhnlich - wenigstens in der Naturwissenschaft - bekomme ich Antworten nur auf das, wonach ich frage. So steckt jede Frage schon das Feld ab, woher eine Antwort kommen soll. Diese Tatsache ist gerade bei C.G. Jung von entscheidender Bedeutung, will man ihn verstehen. Sehr viele Mißverständnisse rühren daher, daß C.G. Jungs Ausgangspunkt und die Art seiner Fragestellung nicht beachtet wird.

1.1 Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt

C.G. Jung betrachtet sich als Empiriker. Als solcher vertritt er den phänomenologischen Standpunkt. Als Naturwissenschaftler hält er sich nicht für kompetent, philosophische oder metaphysische Gesichtspunkte korrekt anzuwenden.

Man muß sich aber hüten, seinen Gesichtskreis zu sehr einzuengen:

*"Ich bin der Ansicht, daß es nicht gegen die Grundsätze der wissenschaftlichen Empirie verstößt, wenn man gelegentlich Überlegungen anstellt, welche über eine bloße Anhäufung und Klassifizierung des Erfahrungsmaterials hinausgehen."*²

Auch in seiner Psychotherapie wahrt Jung die Grenzen. Anstatt akademisch nach der letzten Wahrheit zu fragen, beläßt er die Patienten bei ihren Überzeugungen, solange sie psychisch unschädlich sind.

Die Wahrheit des phänomenologischen Standpunktes ist Tatbestand, nicht Urteil:

*"Wenn die Psychologie z.B. von dem Motiv der jungfräulichen Geburt spricht, so beschäftigt sie sich mit der Tatsache, daß es eine solche Idee gibt, aber sie beschäftigt sich nicht mit der Frage, ob eine solche Idee in irgendeinem Sinne wahr oder falsch sei."*³

Aus phänomenologischer Sicht betrachtet C.G. Jung **die Psyche als einzig erkennbare Realität**.

Der Vorwurf des "Psychologismus" blieb natürlich nicht aus. Gewöhnlich beinhaltet er die Behauptung, Jung "reduziere" die Religion auf willkürliche subjektive Schöpfung. Jung betont jedoch, ihm gehe es gar nicht "um Gott, sondern um Vorstellungen von Gott".

*"Es sind die Menschen, die solche Vorstellungen haben und sich solche Bilder machen, und dergleichen gehört eben zur Psychologie."*⁴

Viele sind dem Vorurteil verhaftet, *"die Psyche und ihre Inhalte seien nichts als unsere eigene willkürliche Erfindung oder mehr oder weniger illusorisches Produkt von Annahmen und Urteilen."* Aber: *Gewisse Ideen "werden nicht vom Individuum gemacht, sondern passieren ihm, ja sie drängen sich nach dem individuellen Bewußtsein geradezu auf".*⁵

Religion ist nach Jung eine das Bewußtsein verändernde Erfahrung des Numinosum, die der Mensch erleidet.

² Werke XI 1

³ Werke XI 2

⁴ Werke XI 178

⁵ Werke XI 3

1.2 Das Anliegen

C.G. Jung verfolgt durch seine psychologische Forschung vor allem den Sinn und das Ziel, den Menschen in seiner Psyche besser zu verstehen und ihm dadurch in der psychotherapeutischen Praxis angemessener zu helfen. Deshalb sind seine Schriften weder systematisch noch dogmatisch. Sie enthalten Tatsachen und Belege, mehr assoziativ und aneinandergereiht. Beim Lesen seiner Schriften erlebt man deutlich das Bemühen von C.G. Jung um die Suche darum, den Menschen in seiner Psyche besser zu verstehen. Einzig unter diesem Aspekt steht seine ganze Forschung. (vgl. "Psychologie und Religion" als Traumanalyse)

Ausgangspunkte seiner Psychologie sind:

- innere Erlebnisse,
- persönliche Auseinandersetzung mit dem Unbewußten;
- erst dann Empirie, wissenschaftliche Erkenntnisse und logisch-rationales Denken.

Religiöse Fragen nehmen in den Schriften C.G. Jungs einen auffallend breiten Raum ein.

Tatsächlich wurde Jung von seinen Klienten andauernd mit religiösen Fragen konfrontiert. Er erkannte ihre grundlegende Bedeutung im seelischen Leben des Menschen. Häufig traf er in Träumen auf eine unverkennbare religiöse Symbolik. Das veranlaßte Jung, als Psychologe religiösen und theologischen Fragen nachzugehen und sie in ihrer Bedeutung für den konkreten Menschen seiner Praxis zu erfassen.

2. Grundzüge der Psychologie von C.G. Jung

2.1 Energetische Auffassung

Die seelische Energie nimmt in Jungs Psychologie einen zentralen Platz ein. Die Seele ist wesentlich dynamisch. **Psychische Energie** ist eine potentielle Kraft, die sich *"in den spezifischen dynamischen Seelenphänomenen wie Trieb, Wollen, Wünschen, Aufmerksamkeit, Arbeitsleistung"*⁶ kundtut. Während Freud diese psychische Grundkraft in der Sexualität, Adler im Machttrieb lokalisiert, ist ihr Charakter bei Jung neutral.

2.2 Das kollektive Unbewußte und die Archetypen

Die Hypothese vom kollektiven Unbewußten stellt eine der größten Leistungen von C.G. Jung dar. Unter dem persönlichen Unbewußten mit seinen Wünschen, Trieben, Erlebnissen und Verdrängtem (Freud) liegt ein **kollektives Unbewußtes, aus dem alle Kulturen ihre Bilder, Symbole und Mythen schöpfen**. In den Träumen von Patienten fanden sich Symbole und Mythen, die an entlegene Kulturen und vergangene Zeiten erinnerten, von denen die Betreffenden nichts wußten.

C.G. Jung war ein guter Kenner verschiedener Kulturbereiche und geschichtlicher Strömungen wie Gnosis und mittelalterliche Alchemie.

Das kollektive Unbewußte ist wiederum nicht als statisches Fundament zu verstehen, sondern als Dynamis, die Vorstellungen erzeugt, in denen unbewußte Inhalte zu Wort kommen. Diese dynamischen Faktoren, *"die energetischen Dominanten des kollektiven Unbewußten"*⁷ werden als **Archetypen** bezeichnet.

Die Archetypen selbst sind unanschaulich, ihre Herkunft unerkennbar:

*"Es erscheint mir wahrscheinlich, daß das eigentliche Wesen des Archetypus bewußtseinsunfähig, d.h. transzendent ist."*⁸

Aufgrund archetypischer Bilder und Vorstellungen kann man auf sie schließen. Die Archetypen, *"welche am häufigsten das Ich beeinflussen, resp. stören ... sind ... der Schatten, Anima und Animus"*.⁹

Schatten bezeichnet den Teil der psychischen Anlagen und Energien, die mit der bewußten Lebensform nicht übereinstimmen, also alles Verdrängte, uneingestandene Schwächen, der Hang zum Bösen, ja das Böse selbst. Der Schatten äußert sich meist als das personifizierte Böse, als "Widersacher". Am Anfang der Individuation steht die Auseinandersetzung mit dem Schatten.

Animus und Anima bezeichnen die unbewußte **Natur des Männlichen bzw. des Weiblichen**.

- Die Anima ist charakterisiert durch traditionelle weibliche Züge, durch ein Leben aus dem Gefühl, aus dem Irrationalen.
- Animus dagegen verweist auf typisch männliche Züge des Lebens: Rationalität, Verstandesbetontheit, Weltbeherrschung.

Auf der zweiten Stufe der Individuation erfolgt die Auseinandersetzung mit dem gegengeschlechtlichen Pol und seiner unbewußten Natur in der eigenen Seele. Der Mann ist dann mit den unbewußten Strömungen konfrontiert, die die Anima in ihm hervorruft; während die Frau sich dann mit den Strömungen ihres Animus auseinandersetzen hat.

⁶ Werke VIII 16f

⁷ Hostie, C. G. Jung und die Religion. S. 77

⁸ Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins. Zürich 1954 576f

⁹ Jung, Aion. Zürich 1951 22

2.3 Der Archetypus des Selbst

Der wichtigste Archetypus ist der des Selbst, wobei **"Selbst"** ein weltanschaulich neutraler, psychologischer Ausdruck für das ist, was der Mensch jeweils als höchste Wirklichkeit in sich empfindet. Das Selbst stellt sich dar in Ganzheitssymbolen wie Kreis, Quadrat, Kreuz, Mandala, Quaternität. Die Zahl vier ist der psychische Ausdruck der Vollkommenheit. Diese Symbole sind von Gottesbildern nicht zu unterscheiden. Mit Selbst ist **die "psychische Totalität" des Menschen**, seine Ganzheit gemeint, **die Bewußtsein sowie persönliches und kollektives Unbewußtes erfaßt**.

Das Ziel der **Individuation**, die **"Selbst"-werdung** ist die voll entfaltete und integrierte Persönlichkeit; sie ist Utopie und Postulat. Man kann sich dieses Ziel nicht weit genug denken. "Selbst"-werdung kann nicht als Persönlichkeitsentfaltung in egozentrischer Hinsicht verstanden werden, vielmehr bedeutet „Selbst“-werdung: **Der Mensch hat seiner Berufung zu entsprechen, die er von innen her erfährt**. Darunter kann man nach Jung durchaus auch die Hinordnung auf ein objektiv transzendentes Du und echte Nachfolge Christi verstehen.

In seinem Wesen ist das Selbst unsagbar; es ist ein "lediglich negativer Grenzbegriff..., über dessen Natur man in der Psychologie nichts Positives aussagen könne."

Das Selbst ist vom bewußten Ich unterschieden; es überschreitet dieses unbegrenzt, so daß die Grenzen des Selbst nicht erkannt werden können.

Das Selbst hat einen autonomen Charakter.

Es wird **zugänglich in einer unmittelbaren ganzheitlichen Erfahrung**, die den Menschen innerlich gefangen nimmt. Hier kann man von einer transzendentalen Erfahrung sprechen; sie erscheint dem Menschen wie eine Gnade, sie fordert unbedingten Gehorsam und führt gerade dadurch zu höherer Entfaltung.

Das Selbst ist also psychisch transzendent, und es kommt einer religiösen Erfahrung gleich. Es drückt sich in religiösen Vorstellungen, in Bildern und Symbolen von einer Gottheit aus. "Gott" ist die äußere Form dieses Archetypus. Im Archetypus des „Selbst“ liegt also der Ort, wo die Religion ihre fundamentale Bedeutung in der Jungschen Psychologie bekommt.

Für die Individuation und die seelische Gesundheit bekommen daher Religion und Glaube höchste positive Bedeutung. Der Weg der Individuation führt daher zu einer religiösen Bindung.

"Es ist gleichgültig, was die Welt über die religiöse Erfahrung denkt; derjenige, der sie hat, besitzt den großen Schatz einer Sache, die ihm zu einer Quelle von Leben, Sinn und Schönheit wurde und die der Welt und der Menschheit einen neuen Glanz gegeben hat. Er hat Pistis und Frieden. Wo ist das Kriterium, welches zu sagen erlaubte, daß solch ein Leben nicht legitim, daß solch eine Erfahrung nicht gültig und solche eine Pistis bloße Illusion sei? Gibt es tatsächlich eine bessere Wahrheit über die letzten Dinge als diejenige, welche einem hilft zu leben? Niemand kann wissen, was die letzten Dinge sind. Wir müssen sie hinnehmen, wie wir sie erfahren. Und wenn eine solche Erfahrung dazu hilft, das Leben gesünder oder schöner oder vollständiger oder sinnvoller zu gestalten, für einen selbst und für die, die man liebt, so kann man ruhig sagen: `Es war eine Gnade Gottes.`"¹⁰

¹⁰ Jung, Psychologie und Religion. 1937. Werke XI 116f

Für die Überwindung eventueller Neurosen erscheint eine Unterwerfung unter das Selbst bzw. eine religiöse Vorstellung wichtig. Der neurotische Mensch fühlt sich von der Neurose überwältigt und hilflos ausgeliefert.

*"Das was eine Neurose heilt, muß so überzeugend (d.h. von innen her überwältigend) sein wie die Neurose, und da die letztere nur allzu real ist, muß die hilfreiche Erfahrung von gleichwertiger Realität sein."*¹¹

Dies kann nur eine ebenso überwältigende Erfahrung, eine religiöse Erfahrung sein.

Freud versuchte es mit dem Glauben an den sexuellen Ursprung der Neurose, Adler mit dem Machtwillen. Der Mensch kann aber seine religiösen und sein Gottesbild in der Seele nicht verdrängen, ohne mindestens in der zweiten Lebenshälfte dafür mit einer Neurose zu bezahlen. Die Verdrängung der natürlichen Religiosität führt zur schwersten Neurose, in der man relativen Werten, Ersatzwerten eine absolute, religiös scheinende Bedeutung beimißt. Nach Jung setzten Freud die Sexualität und Nietzsche den Willen zum Übermenschen absolut als Ersatz für ihre fehlende Bindung an die Gottheit.¹²

*"Wem es gelingt, eine Glaubenshülle abzulegen, der kann es nur tun vermöge des Umstandes, daß ihm eine andere zur Hand liegt."*¹³

Soweit die grundlegenden Aussagen der Psychologie von C.G.Jung, die für die Auseinandersetzung mit Jung vorausgesetzt werden.

¹¹ a.a.O. 117

¹² Vgl. Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken. Zürich 1962. 153f und 158

¹³ Jung, von den Wurzeln des Bewußtseins. S. 72

3. Psychologische Bedeutung der Trinität

Für unsere Fragestellung befassen wir uns mit Beziehungen zwischen menschlicher Psyche und Religion anhand eines konkreten Beispiels, gestützt auf Überlegungen von C.G. Jung, der aus seiner empirischen Haltung bewußt bei der Psychologie bleibt. Dieser Abschnitt beruht auf der Abhandlung von C.G. Jung über die psychologische Deutung des Trinitätsdogmas aus; Kommentare und theologische Auseinandersetzungen bleiben unberücksichtigt.

Das Unternehmen von C.G. Jung löst unweigerlich Mißbehagen aus: Was hat die Psychologie bei Glaubenswahrheiten zu suchen? Aber er selbst gibt zu bedenken: wenn christliche Symbole denkenden Begriffen entzogen werden, werden sie in ihrer Irrationalität leicht zur Anstoß erregenden Sinnlosigkeit. Ohne psychologische Bedeutung wären die christlichen Symbole längst "im großen Kuriositätenkabinett geistiger Mißgeburten verstaubt" (123).¹⁴

Außerdem wäre es undenkbar, daß Millionen von Menschen zwei Jahrtausende lang etwas als gültige Aussage über ungreifbare Dinge festgehalten hätten, das keinerlei Beziehungen zur menschlichen Seele hätte, aus der jene Aussagen entstanden sind.

"Es ist solchen Dingen gefährlich, wenn sie nur Gegenstand des Glaubens sind, denn wo Glaube, da auch Zweifel; und je unmittelbarer und naiver der Glaube, desto verheerender der Gedanke, wenn er einmal zu dämmern beginnt." (217)

3.1 Vorchristliche Parallelen

Der religionsgeschichtliche Archetypus der Göttertriaden findet sich in Babylonien, in der ägyptischen Königstheologie (Vatergott, der König als sein Sohn und als Drittes die Zeugungskraft des Gottes) sowie in Platons Spekulationen (Timaios). Die Götter werden dabei immer abstrakter, d.h. sie spiritualisieren sich. In der alexandrinischen Philosophie des letzten vorchristlichen Jahrhunderts treten zwei andere göttliche Gestalten zu Jahwe: Logos und Sophia, welche mit Gott eine Trias bilden.

3.2 Die christliche Trinitätslehre

Im Laufe der Geschichte erlöschen die Mysterien und bilden sich wieder neu:

"Um die Wende unserer Zeitrechnung was wieder einmal ein solches allgemeines Erlöschen alter Götter im Gange, und zur Heilung fand eine neue Gottesgeburt mit neuen Mysterienemotionen statt. Es ist selbstverständlich, daß irgendeine bewußte Anlehnung an schon vorhandenen Mysterientraditionen die Wiedergeburt verhindert hätte." (151)

Inhaltlich liegen den vorchristlichen wie der christlichen Trinität archetypische Vorstellungen zugrunde, die ja zu den "unzerstörbaren Grundlagen des menschlichen Geistes" (144) gehören.

Mensch, Welt und Gottheit bilden in der ursprünglichen Welt des Vaters eine Einheit. Sobald der Mensch der Unvollkommenheit der Schöpfung innewird, beginnt die Reflexion über die Welt des Vaters mit dem Ergebnis, daß seine Güte und Macht nicht das einzige Prinzip der Schöpfung sein kann. Zum Einen tritt also ein Anderes, die Welt des Vaters wird prinzipiell abgelöst durch die Welt des Sohnes. In dieser Zeit setzte die griechische Kritik der Welt ein, es kommt *"der Sohn, der geoffenbarte Gott, der als Mensch freiwillig oder unfreiwillig zum Opfer wird, damit ... die Welt vom Bösen erlöst werde"* (148). Das ist die Zeit der Gnosis im weitesten Sinne, aus der das Christentum hervorgegangen ist. Durch sein Menschwerden offenbart Gott sein Geheimnis, eine dieser Offenbarungen ist der Heilige Geist, die ewige, dem Vater und Sohn gemeinsame Lebenstätigkeit. Er hebt die Zweiheit, den "Zweifel" im Sohne auf, er ist das Dritte, das die Einheit wiederherstellt. Jung deutet hier zunächst, von Platon und gnostischer Spekulation ausgehend, die Dreiheit im Sinne eines säkularen Bewußtseinsprozesses (vgl. 210). Vielleicht wird der Gedanke klarer bei der individual-psychologischen Deutung.

¹⁴ In diesem Kapitel verweisen die Zahlen in Klammern auf Werke XI.

Daß die revolutionierende Wirkung der christlichen Botschaft dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, drückt die Tatsache aus, daß eine unbewußte Instanz als Operator dieser Auffassungsbildung angesehen wurde. Alle numinosen Erfahrungen legen den Quell in außerbewußte Bezirke. Die Psychologie gebraucht hier den Begriff des kollektiven Unbewußten. Der hier wirksame Archetypus ist zu denken als eine *"Disposition, welche in einem gegebenen Moment der Entwicklung des menschlichen Geistes zu wirken beginnt; indem er das Bewußtseinsmaterial zu bestimmten Figuren anordnet."* (162)

Christus ist in seiner historischen Realität kaum zu fassen. Er war jene kollektive Gestalt, welche das zeitgenössische Unbewußte erwartete. Deshalb wurde er *"sofort und beinahe restlos an die seelischen `Bereitschaftssysteme`, die ihn umgaben, assimiliert und damit in den archetypisch geformten Ausdruck umgewandelt"* (168). Als Gott stellt er eine allumfassende Ganzheit dar, ikonographisch ausgedrückt durch den Kreis und die Quaternität seiner vier Evangelisten. Aufgrund dieser Ganzheit ist Christus auch dem Symbol des Selbst zugeordnet.

Ziel der psychologischen Entwicklung ist die Selbstverwirklichung. Weil aber der Mensch sich nur als Ich kennt, das Selbst aber unbeschreibbar und vom Gottesbild kaum zu unterscheiden ist, *"bedeutet die Selbstverwirklichung in religiös-metaphysischer Sprache die Inkarnation Gottes"* (171); Gott verwirklicht sich im Menschen. Das Ich erleidet dabei die Aufnahme in einen größeren Umfang, wobei diese Erweiterung psychologisch oft tatsächlich schmerzhaft ist. Analog dazu steht die Passion Christi. Im Symbol erkennt der Mensch die wirkliche Bedeutung seines Leidens. Auf dem Weg zur Verwirklichung seiner Ganzheit tritt das menschliche Ich infolge der Integration des Unbewußten in das Bewußtsein, in den "göttlichen Bereich." Das Christusleben ist somit Symbol für das bewußte und unbewußte menschliche Leben, bei dem der Mensch von einem höheren Schicksal gewandelt wird.

Der Heilige Geist folgt Christus. Die Lehre vom Parakleten macht deutlich, daß die Trinität keine Naturgegebenheit, sondern ein Akt der menschlichen Bewußtwerdung ist. Denn "Vater, Mutter, Sohn" wäre natürlicher, was auch der frühchristliche Gnostizismus anstrebte. Damit wäre jedoch der wesentliche Gehalt des Heiligen Geistes zerstört: er ist dem Menschen hinterlassen, daß er in ihm zeuge und Werke der Gotteskindschaft hervorbringe. *"Das Leben erzeugt aus der Spannung der Zweiheit immer ein Drittes, das als inkommensurabel und paradox erscheint."* (174) Der Heilige Geist ist kein Naturbild, sondern eine Erkenntnis. *"Die religiöse Deutung wird auf göttlicher Offenbarung dieser Hypostase insistieren, wogegen die Psychologie nichts einwenden kann."* (174)

Die Psychologie hält aber an der begrifflichen Natur des Geistes fest, denn die Trinität ist aus angestrebter Geistesarbeit allmählich hervorgegangen, präformiert durch den zeitlosen Archetypus des Selbst. Da dieser vom Gottesbild empirisch nicht empirisch zu unterscheiden ist, kann von der archetypischen Anordnung *"ebensogut gesagt werden, sie sei naturgesetzlich oder sie sei ein göttlicher Willensakt. (Jede metaphysische Aussage ist eo ipso unbeweisbar)." (175)*

Der Heilige Geist ist ein Vermächtnis an den Menschen, aber auch umgekehrt eine Geburt des Menschen. Wie Christus die körperliche Menschennatur angenommen hat, so schließt der Heilige Geist den Menschen als geistige Potenz in das trinitäre Geschehen ein. So enthüllt sich die Trinität als ein Symbol, welches göttliche und menschliche Wesenheit umgreift.

3.3 Das Problem des Vierten

Die Quaternität ist ein universell vorkommender Archetypus. Sie ist die logische Voraussetzung für jedes Ganzheitsurteil.

"Wenn man z.B. die Ganzheit des Horizontes bezeichnen will, so nennt man die vier Himmelsrichtungen. Die Dreiheit ist kein natürliches Ordnungsschema, sondern ein künstliches, Darum sind es immer vier Elemente, vier primitive Qualitäten, vier Farben, vier Kasten in Indien, vier Wege (im Sinne von geistiger Entwicklung) im Buddhismus." (182)

Der christlichen Trinität wird alles Gute zugesprochen, alles Böse und Unvollkommene aberkannt. Das Böse gilt als bloße privatio boni, als eigentlich gar nicht so recht existent. Gut und Böse sind aber das Gegensatzpaar eines moralischen Urteils. Ein Urteil kann nur gefällt werden, wenn sein inhaltliches Gegenstück ebenso real und möglich ist. Daher leugnet die Formel der privatio boni eigentlich den Gegensatz Gut – Böse. Nun erkennt aber die christliche Lehre dem Bösen Persönlichkeit und Substanz zu. Es gibt eine Ansicht, daß der Teufel zwar geschaffen, aber autonom und ewig sei. Im Falle Hiobs handelt er nach eigenem freien Ermessen und vermag sogar Gott zu überreden. Als Widersache Christi müßte der Teufel eine äquivalente Gegensatzposition einnehmen und ebenfalls "Gottessohn" sein. Eine logische Folge wäre Ersetzung der Trinität durch Quaternität.

Die Assumptio Mariae bedeutet Vorbereitung der Divinität der Gottesgebälerin sowie der Quaternität. Damit wird der Stoff (leibliche Aufnahme) in den metaphysischen Bereich gerückt und mit ihm das Böse. Denn auch wenn man die Materie als rein erklärt, stellt der Stoff doch die Bestimmtheit der Gedanken Gottes dar und ermöglicht so die Individuation. Diese ist aber undenkbar ohne Widerstand, ohne Widersacher. *"Das Anders- und Im-Gegensatz-Wollen charakterisiert den Teufel". (187) Das sind "die Voraussetzungen für die Schöpfung und sollten daher wohl im göttlichen Bereich eingeschlossen sein." (187)*

Im christlichen, trinitarischen Zeitalter herrscht noch der Konflikt zwischen Gut und Böse. In diesem affektiven Gegensatz ist es noch nicht möglich, in kühler Überlegung den relativen Wert des Guten und den relativen Unwert des Bösen zu durchschauen und eine höhere Synthese zu finden. Wenn aber einmal klar wird, daß der Vater gemeinsames Leben mit dem lichten Sohn und mit dem dunklen Geschöpf atmet, löst sich der Konflikt in einem vierten Prinzip.

"Diese Aussagen sind menschliche Geistesprodukte, denen man keine metaphysische Gültigkeit anmaßen darf." (196) Die psychologische Bedeutung geht vom Individuum aus.

V a t e r bedeutet den kindlichen Bewußtseinszustand, in dem ein vorgefundener Habitus unreflektiert übernommen wird.

In der Phase des S o h n e s vollzieht sich die Lösung vom Vater und die bewußte Wahl einer eigenen Lebensform, eine Konfliktsituation par excellence.

Um den zeugenden G e i s t den Kindern mitzuteilen, muß der Sohn selbst Vater werden, was eine relative Rückkehr zum Vaterzustand notwendig macht, aber ohne das durch Verselbständigung gewonnene Bewußtsein aufzugeben. Er muß einsehen, daß letzte Entscheidungen und ausschlaggebende Erkenntnisse von einer inspirierenden Instanz, dem "Heiligen Geist" kommen. Der Fortschritt dieser Phase bedeutet Anerkennung des Unbewußten. Psychologisch geschieht das bei jeder Unterwerfung unter eine metaphysische Instanz (Kirche). Der Erwachsene muß Demut und Selbstkritik aufbringen, um einzusehen, wo er sich als Kind, d.h. als irrational und unreflektiert Empfangender verhalten muß. Das Ichbewußtsein wird in eine übergeordnete Ganzheit. *"Diese schwer bestimmbare, aber psychisch erfahrbare Größe bezeichnet die christliche Sprache als den 'Heiligen Geist', d.h. als den heilenden, ganzmachenden Hauch." (201)*

In der Trinität ist die Schöpfung, d.h. die Materie nicht explizit eingeschlossen. Entweder ist diese wirklich und damit im göttlichen actus purus eingeschlossen, oder sie ist bloße Illusion, was aber durch die Menschwerdung und die Autonomie des Teufels ausgeschlossen wird. Ohne dieses Prinzip der Vereinzelung und Autonomie g e g e n ü b e r Gott (in Luzifer personifiziert) wäre keine Schöpfung und keine Heilsgeschichte zustande gekommen.

"Der Schatten und der Gegenwille sind die unvermeidlichen Bedingungen jeder Verwirklichung ... Das Objekt, welches keinen eigenen und u.U. seinem Schöpfer entgegengesetzten Willen hat ... besitzt keine unabhängige Existenz, die ethische Entscheidungen fällen könnte." (213)
"Durch das Übergreifen des Heiligen Geistes auf den Menschen wird dieser in den göttlichen Prozeß mit einbezogen und damit auch jenes Prinzip" (213).

Man empört sich gegen den Gedanken, daß das Übel und das Böse in Gott eingeschlossen seien und daß er unmöglich solches wollen könne. Man sollte sich aber davor hüten, Gottes Allmacht aufgrund eines menschlichen Dafürhaltens zu beschneiden. Übrigens geht es hier nicht darum, "alles Böse der Gottheit zuzuschreiben. Kraft seiner sittlichen Autonomie darf sich der Mensch einen erklecklichen Anteil aufs eigene Konto schreiben." (214)

"Das Leben als ein energetischer Prozeß bedarf der Gegensätze, ohne welche Energie bekanntlich unmöglich ist. Gut und Böse sind nichts anderes als die moralischen Aspekte dieser natürlichen Gegensätze ... Gut und Böse sind Wertgefühle des menschlichen Bereiches, welchen wir über diesen hinaus schlechterdings nicht ausdehnen können. Jenseits davon ist es ein Geschehen, das unserem Urteil entzogen ist ... Wo bleibt übrigens die Gottesfurcht, wenn wir von Gut nur `Gutes`, d.h. das, was uns als `gut` erscheint, erwarten können? Die ewige Verdammnis sieht doch nicht nach Güte, so wie wir sie verstehen, aus!" (214)

Versteht man die Trinität als einen Prozeß, so würde er durch Hinzutreten des Vierten fortgesetzt bis zur vollen Totalität.

4. C.G. Jungs persönlicher Glaube

In seinen Schriften läßt Jung keinen Zweifel daran, welche elementare Bedeutung er der Religion für das seelische Leben zumißt. Er betrachtet die Religion vom psychologischen Standpunkt aus – nicht umgekehrt. Wenn er von Transzendenz spricht, meint er sie psychisch. So ist das kollektive Unbewußte mit Selbst bzw. Gottesbild vom Bewußtsein aus gesehen transzendent. Mit metaphysischen Aussagen hat das nichts zu tun.

Aber wie steht Jung zu einer objektiven Transzendenz als Grundlage der psychischen Transzendenz?

Ist Gott nur eine Projektion der Seele, der rein innerseelischen Wirklichkeit des Selbst?

Oder ist das Selbst ein Ausdruck der "imago Dei", der Gottebenbildlichkeit des Menschen?

Jung stellt sich dieser Frage an einigen Stellen, zum Teil aber, ohne daß er es will und merkt. Offensichtlich fragt er aber auch nach der objektiven Existenz eines Gottes.

Hostie unterscheidet drei Phasen der Glaubensentwicklung Jungs.

- a) In der *e r s t e n* Phase deutet Jung das Gottesbild als Sublimation infantiler Sexualität und Projektion der Vater-Imago im Anschluß an Freud (vgl. "Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen." 1909). Zu dieser Zeit steht die Ausbildung seiner eigenen Psychologie noch bevor.
- b) Jung lernt in der Folgezeit zunehmend die psychische Funktion der Religion schätzen und in ihrer Bedeutung zu würdigen. "Gott" scheint zu einer bloßen psychischen Funktion erklärt zu werden. Dieser Eindruck entsteht leicht aus der Beschränkung auf rein psychologische Aussagen. Jung selbst ist in dieser *z w e i t e n* Phase ab 1911 Agnostizist. Im Anschluß an Kant hält er metaphysische Wirklichkeiten für unerkennbar, da dem Menschen nur psychische Erfahrungen unmittelbar gegeben seien.

*"Der Gottesbegriff ist eine schlechthin notwendige psychologische Funktion irrationaler Natur, die mit der Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun hat. Denn diese letzte Frage kann der menschliche Intellekt niemals beantworten, noch weniger kann es irgendeinen Gottesbeweis geben. Überdies ist ein solcher auch gänzlich überflüssig, denn die Idee eines übermächtigen göttlichen Wesens ist überall vorhanden, wenn nicht bewußt, so doch unbewußt, denn sie ist ein Archetypus."*¹⁵

Die Frage nach einem objektiv existierenden Gott berührt Jung nicht; er hält sie für überflüssig. Für die seelische Gesundheit und Entfaltung sei es lediglich notwendig, die archetypischen Vorstellungen bewußt zu machen.

*"Der Glaube sollte durch Verstehen ersetzt werden."*¹⁶

Diese Einstellung ist beeinflußt von seinem Vater, der protestantischer Pfarrer war. Dessen Glaubensleben erschien Jung als eine innerlich unbeteiligte Pflichterfüllung, eine Hohlheit, die sich hinter Riten und rationalistischer Theologie versteckte. Ebenso enttäuschte ihn die Praxis und Theologie des Christentums, weil sie dem Unbewußten auswich, den Glauben rationalistisch auslegte und so einer ganzheitlichen Begegnung mit Gott hinderlich war.

- c) Mit "Psychologie und Religion" (1937) setzt die *d r i t t e* Phase ein, die neue Erkenntnisse, sowohl psychologischer als auch religiöser Art bringt. Während er in den Werken noch strenger als bisher den psychologisch-empirischen Standpunkt durchhält, erkennt er nun vollends den religiös-transzendentalen Charakter des Selbst. Glaube und Religion selbst führen jetzt zur höchsten menschlichen Entfaltung und müssen nicht erst durch Verstehen überwunden werden.¹⁷

¹⁵ Jung, Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben. 1926 103f

¹⁶ Jung, Wandlungen und Symbole der Libido. 1911, 226

¹⁷ Diese Ansicht ist im II. Kap. zugrundegelegt.

Er läßt keinen Zweifel daran, daß die Existenz Gottes im Glauben erkannt werden könne.¹⁸
Das Glaubenswissen ist vielleicht vollkommener als das empirische Wissen.¹⁹
Der Glaube an den transzendenten Gott ist möglicherweise ein höheres Ziel als das Bekenntnis zu einer bloß innerseelischen Wirklichkeit "Gottes".

In den letzten Lebensjahren hat Jung persönlich an die Existenz eines Gottes geglaubt.²⁰

Allerdings glaubt er nicht an den christlichen Gott. Gut und Böse haben ihren Ausgang in Gott. Der gläubige Zugang zu Christus und seiner Botschaft bleibt ihm verschlossen. Gott offenbart sich letztlich nur dadurch, daß sich der Mensch von den Inhalten, die aus dem kollektiven Unbewußten emporsteigen, existentiell treffen läßt.

Allerdings *"haben wir Grund genug, hinter diesem Schleier das uns bewirkende und beeinflussende, aber unbegriffene absolute Objekt als seiend vorauszusetzen."*²¹

Jung bekennt sich zu einem **Gott**, der **Inbegriff der Liebe** ist, der aber Gut und Böse in irgendeiner unbegreiflichen Weise in sich vereinigt:

*"Wir sind nämlich im tiefsten Verstande die Opfer oder die Mittel der kosmogonen `Liebe`. Ich setze dieses Wort in Anführungszeichen, um anzudeuten, daß ich damit nicht bloß ein Begehren, Vorziehen, Begünstigen, Wünschen und ähnliches meine, sondern ein dem Einzelwesen überlegenes Ganzes, Einiges und Ungeteiltes. Der Mensch als Teil begreift das Ganze nicht. Er ist ihm unterlegen. Er mag ja sagen oder sich empören; immer aber ist er darin befangen und eingeschlossen. Immer hängt er davon ab und ist davon begründet. Die Liebe ist sein Licht und seine Finsternis, deren Ende er nicht absieht. `Die Liebe höret nimmer auf`, auch wenn er `mit Engelszungen redet` oder mit wissenschaftlicher Akribie das Leben der Zelle bis zum untersten Grunde verfolgte. Er kann die Liebe mit allen Namen belegen, die ihm zu Gebote stehen, er wird sich nur in endlosen Selbsttäuschungen ergehen. Wenn er ein Gran Weisheit besitzt, so wird er die Waffen strecken und ignotum per ignotum benennen, nämlich mit dem Gottesnamen. Das hat ein Eingeständnis seiner Unterlegenheit, Abhängigkeit und Unvollständigkeit, zugleich aber auch ein Zeugnis für die Freiheit seiner Wahl zwischen Wahrheit und Irrtum."*²²

¹⁸ vgl. Hostie, Jung und die Religion S. 200

¹⁹ Werke XI 663

²⁰ Das geht aus einer persönlichen Bemerkung Jungs an Hostie hervor. s. Hostie S. 201

²¹ Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken 1967 354

²² obs. S. 356

5. C.G. Jung und die Frage nach Gott

Nach diesem persönlichen Bekenntnis von C.G. Jung kehren wir zu seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen Jungs zurück und versuchen, seine empirischen Ergebnisse in Hinblick auf unsere Gottesproblematik zu durchdenken. Die folgenden Gedanken können nur als Einstieg in diese Überlegungen gelten.

Eine zentrale Frage ergibt sich aus der Hypothese des **Archetypus vom Selbst**:

Verwirklicht sich die Gottebenbildlichkeit, die imago Dei des Menschen im Selbst?

Beide drücken sich in gleicher Weise aus, in den archetypischen Ganzheitssymbolen und Gottesvorstellungen.

Ist das Selbst gleichzusetzen mit dem göttlichen Seelengrund, von dem die Mystiker sprechen?

Besteht ein Unterschied zwischen tiefen Erfahrungen des Selbst in archetypischen Formen und mystischer Gotteserfahrung?

Wer gewährleistet dem Menschen, daß er bei religiösen Erfahrungen, die vom kollektiven Unbewußten gespeist werden, seine eigene Welt übersprungen und Gott erreicht hat?

In gewisser Hinsicht hat Jung den **Säkularisierungsprozeß** von der Welt **auf die menschliche Seele ausgedehnt**. Auch hier scheint "göttliches" Wirken durch psychologisch verstehbare Prozesse abgelöst zu werden.

Wird hier aber Gott verdrängt oder eine Gottesvorstellung geläutert?

Nehmen wir an, daß Gott sich nicht im Selbst offenbart, so wird jeglicher menschlicher Zugang zu Gott fraglich. Dann müssen wir mystische Erfahrungen von Gott oder auch philosophische Erkenntnisse eines objektiven Urgrundes ablehnen, die immer auch psychische Projektionen sind. Dann ist Gott absolute unerkennbare Transzendenz.

Anregungen für die christliche Theologie:

- a) Bleiben wir bei der **Trinitätsfrage** in der Symbolsprache, so könnten wir feststellen: die göttliche Vollkommenheit ist trinitarisch; menschliche Vollkommenheit stellt sich nur in einer Quaternität dar. Damit wäre die grundlegende Verschiedenheit von Gott und menschlicher Vorstellung (und Existenz) im Symbol dargestellt.
- b) Wir müssen uns fragen, wie sich **Gottesglaube und menschliche Entfaltung** zueinander verhalten. Wir müssen fragen, nach der Beziehung von Individuation und christlichem Heilsweg, von "Selbst"-erfahrung und Gotteserfahrung.
- c) Jung macht ganz deutlich: **der g a n z e Mensch muß zu Gott**. Wir dürfen den Glauben nicht auf gewisse Akte des Verstandes und des bewußten Willens reduzieren. Er muß sowohl in der Tat eingeübt als auch meditierend zunehmend verstanden und innerlich erfaßt werden. Durch beides werden tiefere Schichten unserer Person von der geoffenbarten Wahrheit erfaßt, so daß eine menschliche und christliche Reifung einsetzen kann. (Das ist nicht neu, wird aber von Jungs Psychologie her bestätigt und betont).
- d) Jung kann so interpretiert werden, daß das Offenbarungsgeschehen (Schrift und Dogma) sich auch in einer Zwiesprache Gottes mit der ihm geöffneten menschlichen Seele vollzieht. Warum sollen sich göttliche Wahrheiten für den Menschen nicht Hand in Hand mit der Bewußtwerdung seines menschlichen Geistes entfalten?

- e) Die Lehre von den Archetypen kann dazu benutzt werden, Gott als eine Projektion zu "entlarven". Offenbar kann aber der Mensch ohne diese "Projektion" nicht leben.

Dürfen wir also dem Atheisten in seiner Haltung belassen?

"Anonymes Christentum" bedeutet ja schon Beziehung zu einer Transzendenz. Ob man diese christlich, buddhistisch, islamisch oder philosophisch aussagt, ist zweitrangig.

Wenn unbewußte, "anonym" bleibende Inhalte leicht zu Dissoziationen führen, müssen wir ihm Gott nicht schon um seiner Heilung willen verkündigen?

Diese Schlußfolgerungen entstammen gewissermaßen ersten Eindrücken von der Psychologie C.G. Jungs. Es sei dahingestellt, ob sie überhaupt die Probleme richtig erfassen. Vollständig sind sie auf keinen Fall. So bedürfte die Frage nach dem Bösen einer eingehenden anthropologischen wie theologischen Untersuchung. Um Stellung nehmen zu können, wie weit Jung die christliche Realität getroffen oder verfehlt hat, müßten die dogmatischen Aussagen klar herausgestellt werden. Das übrige sei der Diskussion und persönlicher Überlegung überlassen.