Aniela Jaffé

Parapsychologie Individuation Nationalsozialismus

Themen bei C.G. Jung

DAIMON

ANIELA JAFFÉ

PARA-PSYCHOLOGIE INDIVIDUATION NATIONAL-SOZIALISMUS

Themen bei C. G. Jung

DAIMON
ZÜRICH

PPS 88

1988.2509
(G 2995)

Quellenangaben

Vier der schon publizierten Aufsätze sind für die vorliegende Publikation neu überarbeitet worden.
„Die schöpferischen Phasen im Leben von C. G. Jung" erschien im Eranos-Jahrbuch 40, E. J. Brill, Leiden, 1971, und in *Aus C. G. Jungs Welt*, Classen, 1979.
„Synchronizität und Kausalität in der Parapsychologie" erschien im Eranos-Jahrbuch 42, 1971, und in *Aus C. G. Jungs Welt.*
„C. G. Jungs Auffassung einer Individuation der Menschheit" erschien im Eranos-Jahrbuch 43, 1974, und in *Aus C. G. Jungs Welt.*
„C. G. Jung und der Nationalsozialismus" erschien in Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung, Rascher, Zürich, 1968 und in *Aus C. G. Jungs Welt.*
Beim Kapitel über „Transzendenz" handelt es sich um eine Erstveröffentlichung.

© Copyright by Daimon, Zürich
1. Auflage 1985
ISBN 3-85630-019-8
Umschlag: Joel T. Miskin
Gesamtherstellung: Freiburger Graphische Betriebe

Einführung 7

1. Die schöpferischen Phasen im Leben von C. G. Jung . 9

2. Synchronizität und Kausalität in der Parapsychologie . 47

3. Transzendenz 89

4. Individuation der Menschheit 103

5. C. G. Jung und der Nationalsozialismus 139

EINFÜHRUNG

Der erste Aufsatz trägt den Titel „Die schöpferischen Phasen im Leben von C. G. Jung". Da das Werk eines Menschen Ausdruck seiner Persönlichkeit ist, kann die Aufeinanderfolge der schöpferischen Phasen auch als ein Aspekt seiner Individuation verstanden werden, als Ausdruck einer „unendlichen Approximation" an das Selbst, an die innere Wahrheit. Diesen Aspekt der Entwicklung Jungs versuchte ich darzustellen. Es handelt sich um die Wiedergabe eines Vortrags, den ich 1971 an der Eranos-Tagung in Ascona hielt. Das Thema der Tagung lautete: „Die Lebensalter im schöpferischen Prozeß".

Das zweite Kapitel über „Synchronizität und Kausalität in der Parapsychologie von der Eranos-Tagung 1973 mit dem Thema „Die Welt der Entsprechungen" gibt einen Überblick über die Parapsychologie-Forschung, soweit sie die Tiefenpsychologie – insbesondere die Auffassungen Freuds und Jungs – betrifft. Um akausale Ereignisse wissenschaftlich einordnen zu können, schuf Jung das Erklärungsprinzip der Synchronizität. Doch entspricht es seinem Wesen, daß er sich damit nicht auf eine Lehre festlegen wollte. „Wir würden uns mit jeder Lehre im Kreise herumdrehen, wenn wir nicht immer wieder den Weg fänden, uns davon zu befreien." So ließ er für gewisse Fälle auch das Prinzip der Kausalität als Erklärungsmöglichkeit bestehen.

Das neue Kapitel über „Transzendenz" bildet einen Nachtrag zum Aufsatz über Parapsychologie und behandelt den erkenntnistheoretischen Standpunkt Jungs gegenüber den heute weitverbreiteten Auffassungen über eine transzendente Wirk-

lichkeit. Es geht hier vor allem um die Frage einer postmortalen Existenz – ein Problem, das die Menschen in hohem Maße beschäftigt. Für Jung bedeuteten die Auffassungen darüber mythisch-bildhafte Aussagen subjektiven Charakters. Darin liegt ihr Wert und ihre Grenze. Eine objektiv gültige Aussage über das Transzendente ist dem Menschen laut Jung also verwehrt.

Ein dritter Aufsatz handelt von der „Individuation der Menschheit". Individuation vollzieht sich nicht nur als Selbstwerdungsprozeß des einzelnen, sondern ist ein archetypischer Wandlungsprozeß, der auch in kollektiven Entwicklungen nachgewiesen werden kann. Jung hat einen solchen Wandlungsprozeß des westlichen Menschen dargestellt, und zwar als ein eigentlich religionspsychologisches Geschehen anhand der allmählichen Entfaltung des judäo-christlichen Gottesbildes. An der Eranos-Tagung 1974, mit dem Thema „Normen im Wandel der Zeit" habe ich über diese Zusammenhänge einen Vortrag gehalten. Für den vorliegenden Band wurde er überarbeitet und erweitert.

Der letzte Beitrag ist dem Thema „C. G. Jung und der Nationalsozialismus" gewidmet. Es war Laurens van der Post, der mich seinerzeit ermutigte, dieses viel besprochene Thema zu behandeln. Die gegen Jung erhobenen Vorwürfe, er sei Nazi und Antisemit gewesen und die immer wieder in Gang gebrachte Hetze empörten ihn. Er kannte Jung zu gut, um ihnen Glauben zu schenken. Eine Darstellung der nun schon weit zurückliegenden Fakten – derjenigen, die zu Jungs Gunsten und der anderen, die zu seinen Ungunsten sprechen – sowie ihre historische Einordnung und psychologische Deutung erschienen van der Post und mir als einzige Möglichkeit, dem Fragenkomplex zu begegnen.

Ich bin dem Daimon-Verlag zu Dank verpflichtet, daß er die Aufsätze in neuer, überarbeiteter Auflage herausbringt. Das Kapitel „Transzendenz" erscheint hier erstmals.

Zürich, Februar 1985 Aniela Jaffé

DIE SCHÖPFERISCHEN PHASEN IM LEBEN VON C. G. JUNG

Auf die Frage nach den Phasen im Leben eines Menschen antwortete Jung – er war 70jährig – in einem Brief: „Es ist außerordentlich schwierig, etwas Bestimmtes über die Aufeinanderfolge psychischer Stufen zu sagen oder sie zu beschreiben. Als eigentliche Meilensteine erschienen mir immer bestimmte symbolische, durch einen starken Gefühlston ausgezeichnete Ereignisse." Bei der Darstellung der schöpferischen Phasen im Leben von C. G. Jung wird es darum gehen, über solche Meilensteine, diese von einem starken Gefühlston geprägten Ereignisse zu berichten und, davon ausgehend, die Wandlungen in seiner geistigen Auffassung oder seiner Lebenseinstellung anzudeuten.

Obwohl Jungs intensivste schöpferische Phase in die zweite Lebenshälfte fällt und seine wichtigsten Werke erst in den letzten Lebensjahrzehnten entstanden, wird es notwendig sein, auch über Ereignisse aus Kindheit, Jugend und Lebensmitte zu berichten. Sie sind Auftakt und Vorbereitung zum eigentlichen Durchbruch.

Das Werk eines schöpferischen Menschen hat eine lange Vorgeschichte. Es tritt nicht plötzlich und unmotiviert in Erscheinung, sondern innere, manchmal auch äußere Ereignisse bereiten seine Entstehung von langer Hand vor. Das Schöpferische ist ein Strom, der sich sein Bett über weite Strecken unterirdisch gräbt, um dann zu einem kaum vorherbestimmbaren Zeitpunkt an die Oberfläche durchzubrechen. Meist läßt sich der unterirdische Lauf nachträglich nicht mehr oder nur ahnungsweise verfolgen, es fehlen die Informationen. Anders

bei Jung: in seinem Erinnerungsbuch[1] berichtet er über eine Reihe frühkindlicher Erfahrungen, über Träume, seltsame Spiele, ängstliche Begegnungen, welche als Vorbereitungen der späteren schöpferischen Phasen seines Lebens verstanden werden können. Sie sind ein erster Ausdruck des Genius, der sich im Menschen inkarnieren will und zeigen „das Gesetz, nach dem er angetreten". Doch bleibt es bis zum entscheidenden Augenblick eine unbeantwortbare Frage, ob der Durchbruch gelingt oder nicht, ob der Mensch dem Ansturm des schöpferischen Genius standhalten wird oder daran zerbricht.

Aus der Reihe jener Kindheitserfahrungen Jungs möchte ich einen Traum anführen, weil er den verborgenen Dämon des Schöpferischen sichtbar werden läßt und ein Schicksal ankündet. Er fällt in sein viertes oder fünftes Lebensjahr, also in eine Phase, die sich, ebenso wie Pubertät, Lebensmitte und die Zeit vor dem Tod, durch eine intensive Aktivität des Unbewußten und eine vermehrte Anzahl sogenannter großer Träume auszeichnet.[2]

Der Knabe entdeckt in der Erde ein Loch, von dem aus eine Treppe in die Tiefe führt. Zögernd und furchtsam steigt er hinunter und gelangt bis zu einem grünen Vorhang, der ihm den Ausblick verwehrt. Neugierig schiebt er ihn zur Seite und sieht nun am Ende eines weiten Raumes einen wunderbaren goldenen Thronsessel; darauf ruht ein riesiges, baumstammartiges Gebilde, das fast bis an die Decke reicht. Es besteht aus Haut und lebendigem Fleisch, mit einem rundkegelförmigen Kopf ohne Gesicht und ohne Haare; nur auf dem Scheitel befindet sich ein einziges Auge, das unbewegt nach oben blickt. Über dem Kopf breitet sich eine Helligkeit aus, die den ganzen Raum erleuchtet. Das Kind hat das Gefühl, als würde „dieses Ding" sogleich von seinem Thron heruntersteigen und auf ihn zu kriechen. Es ist von Angst wie gelähmt.

1 *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich 1962. Im folgenden *Erinnerungen* genannt.
2 Ibid., p. 18 f.

Dann heißt es wörtlich: „In diesem unerträglichen Augenblick hörte ich plötzlich meiner Mutter Stimme wie von außen und oben, welche rief: ‚Ja, schau ihn dir nur an, das ist der Menschenfresser!' Da bekam ich einen Höllenschrecken und erwachte, schwitzend vor Angst."

Der unterirdische Raum, in dem sich der Traum abspielt, weist auf ein noch völlig unbewußtes Geschehen hin. Alle Macht, königliche Würde und Numinosität liegen bei dem phallischen Dämon, einem tremendum, dessen Anblick das Kind vor Angst erstarren läßt. Das Traumbild zeigt aber noch einen anderen, positiven Aspekt; denn die Gestalt des Dämons sowie das von ihm ausgehende Licht und das nach oben schauende Auge charakterisieren ihn als einen im Dunkel der Seele lebendigen schöpferischen und erkennenden Geist.[3]

Ebenso ambivalent erscheint die Traumfigur der Mutter. Sie selbst bleibt unsichtbar; nur ihre Stimme ertönt und fordert den Knaben auf, das Wesen näher zu betrachten; aber der Hinweis auf dessen mörderische Eigenschaften nimmt die Aufforderung mit einem gewissen Hohn wieder zurück und verlockt eigentlich zur Flucht. So scheint ihr Anruf die heimliche Absicht zu verfolgen, die schicksalhafte Begegnung des Sohnes mit dem Dämon zu verhindern. Gäbe der Knabe der mütterlichen Versuchung nach, so bliebe ein Lebenswagnis ungelebt, ein Schicksal unerfüllt, weshalb die vom Knaben sehr geliebte, gütige und wissende Mutter hier eine ebenso tödliche Gefahr darstellt wie ihr feindlicher Gegenspieler. Nach den Gesetzen des Traumgeschehens zeigt sich der phallische Dämon darum so drohend und angsterregend, weil er abgelehnt wird und nicht umgekehrt. Und tiefenpsychologisch gesehen vollzieht sich das Schicksal eines Menschen immer dort, wo seine Angst liegt.

In seinen Erinnerungen erzählt Jung, er habe die phallische Figur als einen „unterirdischen und nicht zu erwähnenden Gott" erlebt, der ihm während seiner ganzen Jugendzeit als Gegenspieler des vertrauten, lichten Herrn Jesu erschienen sei. Es

3 Etymologisch ist „Phallus" mit dem griechischen Wort leuchtend, glänzend, verwandt.

war das Erlebnis einer „nicht gesuchten schrecklichen Offenbarung", eine „Initiation in das Reich des Dunkeln", und Jung schließt die Traumbeschreibung mit dem für unser Thema bedeutungsvollen Satz: „Damals hat mein geistiges Leben seinen unbewußten Anfang genommen." – In der Tat war mit der Ambivalenz der beiden Traumfiguren und der zwischen ihnen herrschenden Spannung das Grundmotiv seines Werkes gegeben: der Mensch zwischen den Gegensätzen. Der Knabe erlebte sie als Gegensatz von Christus und Lucifer, von Licht und Dunkelheit, das heißt aber auch von Gut und Böse oder Bewußtsein und Unbewußtem.

Nur wenige Jahre später verwirklichte sich die Gegensatzspannung ein erstes Mal: Jung geriet in einen sehr realen neurotischen Konflikt zwischen schöpferischem Leben und Inertie. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Doch läßt sich aus der Kenntnis seiner gesamten Entwicklung sagen, daß der ithyphallische, lichtspendende Dämon, Symbol eines im Unbewußten des Kindes schlummernden geistigen Impulses, sich nach Überwindung dieser Krise des Menschen total bemächtigte, daß alles hinter seinen Forderungen zurücktreten mußte, und daß Jung überlebte, weil er gehorchte. Mit 82 Jahren sagte er: „Ich hatte alle Mühe, mich neben meinen Gedanken zu behaupten. Es war ein Dämon in mir, und der war in letzter Linie ausschlaggebend. Er überflügelte mich. [...] Immer mußte ich dem innern Gesetz folgen, das mir auferlegt war und mir keine Freiheit der Wahl ließ. [...] Als schöpferischer Mensch ist man ausgeliefert, nicht frei, sondern gefesselt und getrieben vom Dämon. [...] Die Unfreiheit erweckte in mir eine große Trauer."[4]

Die im Traum erlebte „Initiation in das Reich des Dunkeln" läßt es wie eine Schicksalsbestimmung erscheinen, daß sich Jungs schöpferischer Impuls in erster Linie dem negativen Pol psychischer Gegensätze zuwandte. Eine Präponderanz der dunkeln seelischen Aspekte charakterisierte von Anfang an den Inhalt seiner Forschungen und Schriften. Dies bedeutete jedoch

4 *Erinnerungen*, p. 358f.

keine Weltablehnung, keinen Nihilismus; denn immer ging es ihm um die Schau jenes Lichtes in der Dunkelheit, das er in seinem Kindertraum ein erstes Mal erblickt hat. Mit andern Worten: es ging ihm um die Erhellung des bis anhin dunkeln, unerkannten, ja abgelehnten Psychischen.

Für ein in christlicher Umwelt, in einem Pfarrhaus aufgewachsenes Kind war die schreckenerregende Traumfigur eine überaus seltsame Erscheinung. Es lag ihr kein äußeres Modell zugrunde, sondern als autonome, dem Fundament seelischer Vorgegebenheiten entstiegene Größe wurde sie von der empfänglichen Seele des Vierjährigen wahrgenommen, eine Tatsache, die Jung in späteren Jahren noch intensiv beschäftigen sollte und zu seiner Entdeckung der Archetypen in der Seele des Menschen beitrug. Rückschauend bezeichnete er seine Kindheitserlebnisse, zu denen auch dieser Traum gehört, als Urerfahrungen, das heißt als Offenbarungen eines im Unbewußten verborgenen Geistes oder als Einbruch einer unbekannten Hintergrundswirklichkeit in sein Leben. Schon der Knabe war von der Fremdartigkeit der Inhalte tief betroffen; er stand, so könnte man sagen, unter dem Eindruck ihrer Numinosität und reagierte darauf mit natürlichem, religiösem Instinkt: während langer Jahre bildeten sie für ihn ein streng gehütetes Geheimnis, er sprach mit niemandem darüber und schuf sich so seine eigenen Tabu-Gesetze.

Es ist verständlich, daß ein Kind, welches von solchen Traumgesichten heimgesucht wird, man könnte auch sagen: dem die Gnade einer solchen inneren Schau zuteil wird, sich nur mit Mühe in die Wirklichkeit dieser Welt hineinentwickeln kann. Ungefähr in die Zeit des erwähnten Traumes fiel ein unbewußter Suizidversuch: auf der Rheinbrücke von Laufen, wo sein Elternhaus stand, fiel der Knabe plötzlich hin, glitt unter das Geländer und konnte von dem Kindermädchen gerade noch erwischt und zurückgerissen werden. Jung spricht von einem „fatalen Widerstand gegen das Leben in dieser Welt". Dahinter stand aber im Grunde genommen ein fataler Widerstand gegen den Geist des dunkeln Dämons, in dessen Zeichen sein Leben in dieser Welt verlaufen sollte, ein wenn auch völlig unbewußtes

Zurückweichen vor den Anforderungen seines schöpferischen Weges. Die regressive Tendenz entsprach einer ebenso unbewußten Sehnsucht nach Geborgenheit in der Mutter, deren zweideutige Worte jenem Traum sein besonderes Gepräge gegeben hatten.

In der Vorpubertät, als Jung 12jährig war, äußerte sich der „fatale Widerstand gegen das Leben in dieser Welt" noch einmal und führte in eine Neurose: er litt an mehr oder weniger echten Ohnmachtsanfällen und ging ein halbes Jahr oder länger nicht zur Schule. „Ich verdämmerte meine Zeit mit Herumstrolchen, Lesen, Sammeln und Spielen. Doch fühlte ich mich dabei nicht glücklicher, sondern es war mir dunkel bewußt, daß ich vor mir selber floh."

Schließlich war es – bezeichnend genug – die Stimme des Vaters, die ihn in die Wirklichkeit zurückrief, als sich dieser in großer Besorgnis zu einem Freund über das Befinden des Sohnes äußerte. Wie mit einem Schlag wurde dem Knaben die Gefahr seines verträumten und vertrödelten Lebens bewußt, und mit größtem Einsatz kämpfte er von nun an gegen die eigene Trägheit sowie gegen die Ohnmachtsanfälle. Beides überwand er in kurzer Zeit. Man könnte von einem ersten Sieg über die Mutter sprechen. „Nach einigen Wochen ging ich wieder in die Schule, und es kamen auch dort keine Anfälle mehr. Der ganze Zauber war weg. – Daran habe ich gelernt, was eine Neurose ist."[5] Das Resultat seiner Niederlage war eine betonte Genauigkeit und ein besonderer Fleiß. „Damals hat meine Gewissenhaftigkeit angefangen, nicht zum Schein [...], sondern als Gewissenhaftigkeit vor mir selber."[6] Das war Jungs Tribut an die Ordnung der Vaterwelt und blieb bis ins hohe Alter die selbstverständliche Voraussetzung seiner Forschungsarbeit und seiner Lebenseinstellung. So schrieb er mit 76 Jahren in einem Brief: „Für den Augenblick stehe ich noch unter dem Fluch des Briefeschreibens. Nur wenn man sich verhaßten Pflichten unterzieht, gewinnt man so etwas wie ein Gefühl der Befreiung,

5 Ibid., p. 38.
6 Ibid.

Auftakt schöpferischer Stimmung. Auf die Dauer läßt sich das Schöpferische nicht stehlen." (30. 12. 1951)

Nach Überwindung der Neurose verlief Jungs Leben über eine weite Strecke ohne besondere Schwierigkeiten. Die Sehnsucht nach Geborgenheit, die gefährliche Inertie, war überwunden, das Tor zur Unterwelt hatte sich geschlossen, und damit war auch die vorbereitende Phase des Schöpferischen beendet. Die nachfolgenden Jahre sind von Arbeit, Freundschaft und Lebensfreude erfüllt wie die eines sehr begabten Schülers, Studenten und jungen Psychiaters. 1903, also mit 28 Jahren, heiratete er Emma Rauschenbach und bezog 1906 sein eigenes Haus in Küsnacht bei Zürich.

Die der Braut gewidmete Dissertation *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene* (1902), mit der Jung auf Eugen Bleulers Anregung hin seine Studien am Burghölzli abschloß, bildete den Auftakt zu einer ersten schöpferischen Phase. Sie steht ganz im Zeichen des psychologischen Experimentes und der Beobachtung am einzelnen Menschen. Auch der Dissertation lagen sorgfältig durchgeführte Experimentalsitzungen mit seiner medial begabten Cousine zugrunde; sie enthält Darstellung und psychologische Deutung ihrer Trance-Aussagen. Das Interesse, die wissenschaftliche Neugier, war schon damals beobachtbaren Fakten zugewandt, und bis an sein Lebensende blieben Fakten die Grundlage seiner Forschung. Jung legte großen Wert darauf, als Empiriker verstanden zu werden. Das Experimentieren gab er jedoch in den späteren schöpferischen Phasen auf, und die beschreibende Kasuistik trat in den Hintergrund, schließlich wurde sie ganz fallen gelassen. An die Stelle des Schicksals und der Krankengeschichte einzelner Menschen traten Dokumente der Geistesgeschichte, Mythen, Märchen, Dichtungen, religiöse, mystische und ketzerische Aussagen. Das Persönliche wurde durch das Unpersönliche abgelöst, und auch Träume wurden mehr um ihres archetypischen Gehaltes als um ihrer persönlichen Bedeutung willen betrachtet. (Daß in seiner psychotherapeutischen und analytischen Praxis auch später die Gewichte anders verteilt waren und das Persönliche zu seinem Recht kam, versteht sich von selbst.)

Bereits in der ersten, weltzugewandten schöpferischen Phase galt Jungs Interesse den dunkeln Aspekten der menschlichen Seele: es war das Okkulte in seiner Dissertation, es war der unbewußte Seelenhintergrund mit seinen sogenannten gefühlsbetonten Komplexen, die er durch seine Assoziationsexperimente feststellte, und vor allem war es die chaotische seelische Welt des Geisteskranken. In seinen Arbeiten *Die Psychologie der Dementia Praecox* (1907) und *Der Inhalt der Psychose* (1908) ging es ihm darum, die bisher als Unsinn abgetanen Aussagen und Symptome geisteskranker Menschen zu verstehen und Ordnungsstrukturen in dem seelischen Chaos zu finden. Gegen alle damals herrschenden psychiatrischen Meinungen erreichte er sein Ziel mit unendlicher Geduld, menschlichem Einsatz und Einfühlung. In einigen Fällen gelang ihm die Heilung des psychotischen Patienten, d.h. seine Wiedereingliederung in die Welt der Arbeit und der menschlichen Beziehungen, mit Hilfe der Psychotherapie, etwas, das bis dahin als undenkbar gegolten hatte. Die Entdeckung archaischer Inhalte im Unbewußten, die bei ihrem Einbruch in ein zu schwaches oder zu enges Bewußtsein destruktiv wirken und zur Psychose führen können, sowie der Nachweis unbewußter gefühlsbetonter Komplexe durch das Assoziationsexperiment, waren Vorarbeiten zu der später von Jung aufgestellten Theorie der Archetypen im kollektiven Unbewußten. Von seiner Doktordissertation mit dem Thema der okkulten Phänomene läßt sich über verschiedene Stationen seines Werkes bis zur endgültigen Darlegung des Synchronizitätsprinzips ein halbes Jahrhundert später (1952), eine direkte Linie ziehen. Die erste schöpferische Phase war in jeder Beziehung Grundlage zur Entfaltung nachfolgender Gedanken. Sie barg Keime einer fruchtbaren Weiterentwicklung.

Höhepunkt und Abschluß dieser ersten Phase bildete die Begegnung mit Sigmund Freud.[7] Die Bekanntschaft setzte 1906 mit einem Briefwechsel ein: Freund bedankte sich für Jungs *Assoziationsstudien*, die er von ihm erhalten, aber bereits vorher

7 Vgl. das Kapitel „Sigmund Freud", in *Erinnerungen* und: Sigmund Freud – C. G. Jung, *Briefwechsel*, Frankfurt/M., 1974.

gekauft und gelesen hatte. Freud seinerseits schickte Jung die *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre.* Ein Jahr später, 1907, fand das erste persönliche Treffen statt. In Freud begegnete Jung einem Älteren, Wissenden, der sich auf dem gleichen Weg befand wie er, denn auch ihm ging es um die Erforschung des seelischen Hintergrunds. Zum ersten Mal trat ihm eine kongeniale Persönlichkeit entgegen, und Jung empfand es als Beglückung, sich in seinen wissenschaftlichen Forschungen und Bestrebungen von ihm verstanden und angenommen zu fühlen. Daß es sehr bald zu psychoanalytischen Gesprächen kam, ergab sich von selbst. (Eine gegenseitige Analyse setzte erst später ein.) So konnte es nicht ausbleiben, daß der um 19 Jahre ältere Freud für Jung zur Vaterfigur wurde, deren wissenschaftlicher Kompetenz er sich lange Zeit als Anerkennender und Lernender zu unterwerfen suchte. – Zu Beginn des Jahres 1909 schrieb Jung an Freud: „Der hohe Grad von Sicherheit und Gelassenheit, die Sie so auszeichnet, eignet mir eben im allgemeinen noch nicht. [...] Unzählige Dinge, die Ihnen Alltäglichkeiten sind, bedeuten für mich noch Ersterlebnisse, die ich bis zum Zerreißen nacherleben muß." Freud seinerseits erkannte sogleich die hohe Begabung Jungs und war berührt von der menschlichen Ausstrahlung seiner Persönlichkeit. So glaubte er, den langersehnten geistigen Sohn und Nachfolger in ihm gefunden zu haben. In diesem archetypischen Vater-Sohn-Verhältnis lag zunächst das Befruchtende dieser Beziehung. Es lag darin aber auch, wie noch zu zeigen sein wird, von allem Anfang an der Keim zu ihrem Ende.

Vom Gesichtspunkt der schöpferischen Arbeit war die Zeit der Gemeinschaft mit Freud nicht ausgesprochen ergiebig.[8] Sehr viel Kraft wurde von Weltangelegenheiten beansprucht: von Kongressen, von Gründung und Redaktion des *Jahrbuchs für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, vor al-

8 Neben den Arbeiten über das Assoziationsexperiment entstanden vor allem die Aufsätze *Über Konflikte der kindlichen Seele* (1910), in Ges. Werke XVII, *Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes* (1910) und *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen* (1909), beide in Ges. Werke IV.

lem von seinem kämpferischen Eintreten in Wort und Schrift für die damals weitherum angefeindete Freudsche Psychoanalyse. Es war eine Phase des Lernens und Aufnehmens einerseits und einer gesteigerten Extraversion anderseits. Wie jeder echte Introvertierte genoß Jung die positiven Seiten der Extraversion – Reisen und Erfolg – zunächst einmal in vollen Zügen. Im September 1909 schrieb er seiner Frau von der Clark University, Massachusetts, wohin er gleichzeitig mit Freud eingeladen worden war, und wo er Vorträge über das Assoziationsexperiment hielt: „Wir sind hier die Männer vom Tag. Es tut ganz gut, diese Seite einmal etwas ausleben zu können. Ich fühle, daß meine Libido das in großen Zügen genießt."[9]

Zahlreiche Gründe wurden schon angeführt, um den Bruch zwischen Jung und Freud zu erklären. Aus der Sicht der Jungschen Psychologie sind es vor allem: Freuds einseitige Betonung des sexuellen Faktors, seine Nichtanerkennung des Religiösen, sein reduktiv kausalistisches Denken, das Unvermögen, Jungs neue, von den eigenen Auffassungen abweichende Gedanken zu akzeptieren, oder auch beiderseitige menschlich-persönliche Schwächen. Alle diese Gründe sind stichhaltig. Doch treten sie hinter der einen Tatsache zurück, daß Freud wie Jung vom schöpferischen Dämon Ergriffene waren, die ihrem eigenen Gesetz zu folgen hatten. Auch wenn es beiden Persönlichkeiten um die Erhellung des seelischen Hintergrunds ging, war die Sicht des einen so verschieden von der des andern, daß ein Zusammengehen auf die Dauer eine Unmöglichkeit und ihre Trennung eine schicksalhafte Notwendigkeit war. Dazu kommt, daß der damals etwa 50jährige Freud seinen Weg und seine Richtung bereits gefunden hatte, während Jung, der bei ihrem ersten Zusammentreffen 32 Jahre alt war, noch vor Beginn seiner eigentlichen schöpferischen Phase stand. Zwar hatte er sich durch seine Arbeiten über die Dementia Praecox, sowie über das Assoziationsexperiment einen internationalen Ruf als medizinischer Forscher erworben, noch bevor er Freud kennen lernte; aber um von dem Erfahreneren und Älteren zu lernen,

9 Vgl. *Erinnerungen*, p. 365.

fügte er sich länger, als es der inneren Notwendigkeit entsprochen hätte, seiner Autorität. Freud seinerseits beging den Fehler, Jung mit väterlichen Forderungen zu bedrängen und ihn überdies zu seinem Nachfolger, oder wie er selber sagte, zum „Kronprinzen" zu ernennen, wogegen sich Jung von Anfang an wehrte. Letzten Endes hatten beide nicht bedacht, daß der schöpferische Mensch seinem eigenen Dämon dienen muß und sich nirgends und niemandem geistig verpflichten darf außer der eigenen Lebensaufgabe. Das bis zu ihrem Tod nie ganz erlöschende gegenseitige Ressentiment hat wohl seine Wurzeln in der Nichtbeachtung dieses psychischen Gesetzes.

Das bedeutendste Werk Jungs aus der Zeit seiner Begegnung mit Freud ist die Arbeit *Wandlungen und Symbole der Libido*.[10] Es enthielt die entscheidenden, von Freuds Auffassungen abweichenden Ideen und bildete den Abschluß dieser geistigen Phase. Die Vorarbeiten reichen bis etwa ins Jahr 1909 zurück, als Jung nach jahrelanger Unterbrechung seine Studien der Mythologie und Religionsgeschichte wieder aufgenommen hatte. Er war aufs Tiefste beeindruckt, fühlte sich jedoch unfähig, die Fülle des Materials zu durchdringen und zu ordnen, bis ihm der Zufall die präpsychotische, dem Unbewußten unmittelbar entstammende Phantasieserie einer ihm unbekannten jungen Amerikanerin in die Hände spielte. Den Hauptinhalt bildete der Weg des Helden und seine Auseinandersetzung mit der Mutter. Als er die Bilder deutend zu erklären suchte, entdeckte er zu seiner Überraschung die gleichen oder analoge Motive wie in den klassischen Mythen. Diese erstaunliche Tatsache ließ sich nicht durch Freuds Auffassung des Unbewußten als Behältnis verdrängter Inhalte erklären. Vielmehr erhärtete sie Jungs schon lange gehegte Vermutung, daß hinter der Schicht verdrängter Inhalte eine noch tiefere Schicht des Unbewußten läge, deren Inhalte angeborene, typische, über Zeit und Raum hinweg gül-

10 Sie erschien in zwei Teilen im *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1911 und 1912; gleichzeitig als Buch in Verlag Deuticke, Leipzig. Mit der 4., umgearbeiteten Aufl., 1950, wurde der Titel geändert: *Symbole der Wandlung*, Ges. Werke V.

tige Strukturformen bilden. Später (1917) bezeichnete er diese Schicht als das kollektive Unbewußte und die Schicht der verdrängten oder vergessenen Inhalte als das persönliche Unbewußte.

Die eigentliche Unvereinbarkeit der Standpunkte Freuds und Jungs trat aber erst am Thema des Mutter-Sohn-Inzestes zutage. Jung behandelte es im letzten Kapitel, das den Titel „Das Opfer" trägt. In den *Erinnerungen* erzählt er von seinen Befürchtungen, Freud werde seine Auffassung des Inzestes niemals annehmen können. Er ahnte, daß das Kapitel „Opfer" auch das Opfer der Freundschaft mit Freud bedeuten würde.

Freud hatte das Inzestmotiv in Träumen, Phantasien und Mythen, aber auch im neurotischen Mutterkomplex des Sohnes, wörtlich und personalistisch, d.h. im sexuellen Sinn verstanden. Jung schloß zwar diese Möglichkeit nicht aus, wichtiger war ihm jedoch die symbolische Bedeutung des Inzestes.

Die Mutter ist ja nicht nur leiblicher, sondern auch seelischer Ursprung des Menschen; denn insofern sich das Bewußtsein allmählich aus dem Unbewußten entwickelt hat und immer wieder neu entwickelt, ist dieses Unbewußte, bildlich gesprochen, eine geistig-seelische Mutter. Wenn in Träumen oder in Mythen von der Vereinigung mit der Mutter, vom Inzest, die Rede ist, so bedeutet das auch ein Versinken des Bewußtseins im Unbewußten, eine Urgefahr des Menschen. Beim Kind oder Jugendlichen entspricht diese psychische Inzestsituation einem Verharren in mütterlicher Geborgenheit, in dämmernder Seligkeit und unverpflichteter Mühelosigkeit. Es ist die Gefahr, der Jung in der Zeit seiner kindlichen Neurose erlegen war.

Die Überwindung der psychischen Inzestsituation kann nur auf Grund eines Opfers geschehen. Es ist das Opfer der nach rückwärts, zur Mutter-Kind-Situation drängenden Libido. Der Wunsch nach Geborgenheit in der Mutter muß aufgegeben werden, und die Inertie muß einer völligen Hingabe an die Welt, sie muß dem Wagnis des Lebens und seiner Gefahren weichen. Denn „aus dem Opfer der nach dem Vergangenen sich

zurücksehnenden Libido geht die Schaffung der Welt hervor".[11]

In der ersten Lebenshälfte strömt die Libido natürlicherweise nach außen und in die Welt hinein. Wer dem Gefälle nicht folgt, sondern der rückwärts gewandten Sehnsucht nach der Mutter erliegt, hemmt das Leben oder zerstört es. Die symbolische Bedeutung des psychischen Inzestes ändert sich aber nach der Lebensmitte. Wenn Alter und Tod ihre Schatten vorauswerfen, konstellieren sich andere seelische Notwendigkeiten als zur Zeit der expansiven Jugendphase. Dann drängt die Libido natürlicherweise nach innen, zum Unbewußten, aber nicht mehr als Flucht vor dem Leben in unverpflichtete Geborgenheit, sondern aus Sehnsucht nach einer zeitlosen Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit des äußeren Lebens in der Zeit; anders ausgedrückt: aus Sehnsucht nach geistiger Wandlung in einer neuen Geburt. Es ist dieser Aspekt des Inzestes, der aus der an Jesus gerichteten Frage des Nicodemus hervorgeht (Joh. 3,4f.): „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Kann er zum zweitenmal in den Leib seiner Mutter eingehen und geboren werden?", worauf Jesus antwortete: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen."

Der Weg in die eigene Tiefe, der faustische Abstieg zu den Müttern, bedeutet für den reifen Menschen kein minder großes Wagnis und fordert kein minder großes Opfer an Sicherheit als für den Jugendlichen die Trennung von der Mutter und der Schritt in die Welt hinaus. Alles kommt darauf an, daß sich der alternde Mensch von der regressiven Sehnsucht nicht übermannen läßt, daß ihn die Tiefe nicht holt, daß er vielmehr den Abstieg bewußt und freiwillig unternimmt. „Wer hinuntersteigen muß, der tue es mit offenen Augen. Dann ist es ein Opfer, welches selbst den Sinn der Götter beugt."[12]

Jung kannte die Gefahr des geistigen Mutterinzestes aus eigenen Kindheitserlebnissen. Der freiwillige Abstieg in das Reich

11 Vgl. *Symbole der Wandlung*, Ges. Werke V, p. 526.
12 Ibid., p. 456.

der Mutter stand ihm noch bevor; er wurde zu einer der bedeutsamsten Erfahrungen für seine schöpferische Entfaltung. Davon wird noch ausführlich die Rede sein. Vorläufig ging es um die gedankliche Ableitung einer neuen und eigenen Auffassung des Inzestproblems.

Jungs symbolische Auffassung des Inzestes und Freuds personalistisch-sexuelle Auffassung waren unvereinbar. Zwar ergab sich diese Unvereinbarkeit aus abweichenden intellektuellen Überlegungen, letzten Endes war sie jedoch in der seelischen Natur der beiden Forscher begründet. Bei Jung bestand zeit seines Lebens eine intensive Beziehung zum Mütterlichen, d. h. psychologisch zum kollektiven Unbewußten und dessen irrationaler Bilder- und Symbolwelt. Er selbst sprach von seiner Durchlässigkeit für die Inhalte des psychischen Hintergrunds. Im negativen Sinn erwähnte er gelegentlich seinen Mutterkomplex, d. h. seine Faszination durch das „ewig Weibliche", die allerdings zur Voraussetzung seiner schöpferischen Arbeit wurde. Freuds natürliche Eigenart und schöpferische Bestimmung waren anders. In seinem Buch *Die Traumdeutung* berichtet er einen Angsttraum aus seinem 7. oder 8. Lebensjahr, in welchem die geliebte Mutter von zwei oder drei Personen mit Vogelschnäbeln tot ins Zimmer getragen wird. Die Vogelmenschen erinnern ihn an ein ägyptisches Grabrelief. Der Knabe erwachte weinend und schreiend.

Ähnlich wie Jungs Kindertraum kündet auch dieses feierlich-erschreckende Bild ein Schicksal an. Die dem vogelköpfigen Horus verwandten Totenträger müssen wegen der Sonnenqualität dieses Gottes dem Reich des Tageslichtes, d. h. psychologisch des Logos und der Ratio, zugeordnet werden. Und sie sind es, die die Mutter zu Grabe tragen. Man versteht, daß das geistige Schicksal, das schöpferische Werk eines Menschen, dem als Kind ein so mächtiges Traumbild vom Tod der Mutter widerfährt, nicht vom mütterlich-weiblichen Geist bestimmt sein kann, sondern im Zeichen des andern geistigen Pols, des Maskulin-Väterlichen, des Logos und der Ratio, stehen wird.[13]

13 Vgl. dazu: E. Field Horine, *Anima and Eros Aspects in some Dreams of Sigmund Freud*, Unpublizierte Dissertation, Jung-Institut, Zürich, 1970.

Der klare, naturwissenschaftliche Geist, der in Freuds Denken und Sprache lebendig ist und die Logik seiner wissenschaftlichen Deduktionen sind aus dieser Wesenstiefe her mitbestimmt.

Jung lag unendlich viel an Freuds Verständnis für die eigenen Gedankengänge, und in seinen Briefen an Freud bemühte er sich sehr, sie ihm verständlich zu machen. Aber aus Freuds Antworten spricht eine fast tragische Unfähigkeit, ihnen zu folgen.[14] Diese Briefe – sie fallen in die Jahre 1911 und 1912 – bildeten aber schon den letzten Akt, und schließlich spielten weder Freuds verletzende Mißtrauensäußerungen noch Jungs Grobheiten eine Rolle mehr. Sie waren nur noch äußere Anlässe, die den Bruch der Freundschaft besiegelten.

Nach der Trennung fielen fast alle früheren Freunde und Bekannten von Jung ab. Zum Schmerz über den Verlust der Beziehung zu Freud trat die Vereinsamung. Jung hat sein Ressentiment Freud gegenüber nie ganz überwunden – es bestand wohl gegenseitig – trotzdem war ihm Freuds geistige Größe stets bewußt, und er vergaß nie, was seine eigene schöpferische Arbeit ihm verdankte. Als 82jähriger schrieb er in einem Brief: „Trotz der eklatanten Verkennung, die ich von Seiten Freuds erfahren habe, kann ich seine Bedeutung als Kulturkritiker und Pionier auf dem Gebiete der Psychologie auch angesichts meines Ressentiments nicht verkennen. Eine richtige Bewertung des Freudschen Versuches reicht in Gebiete, die nicht nur den Juden, sondern den europäischen Menschen überhaupt angehen, Gebiete, die ich in meinen Arbeiten zu erhellen versucht habe. Ohne Freudsche ‚Psychoanalyse' hätte mir der Schlüssel überhaupt gefehlt." (April 1957)

Als sich Jung von Freud trennte, war er 37 Jahre alt. Auf sein Buch *Wandlungen und Symbole der Libido* anspielend, wies er später, fast entschuldigend, darauf hin, daß er erst am Ende des

14 Mit großer Schärfe äußerte sich Freud über Jung und dessen Gedanken, insbesondere über die symbolische Auffassung des Inzestes, in seiner Schrift *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, 1914. Ernest Jones bezeichnete sie als „polemisch", Sandor Ferenczi als „eine Bombe".

vierten Jahrzehnts seine eigenen Gedanken gefunden habe. Er schob das gern auf den Planeten Saturn, der im ersten Haus seines Horoskops stand und nach alter astrologischer Regel von dort aus eine mächtige und hemmende Wirkung ausübt.

Man hätte annehmen können, daß nach der Befreiung von der Vaterautorität Freuds eine Phase intensiver geistiger Arbeit einsetzen würde. Aber das war keineswegs der Fall. Eine tiefe Unsicherheit über den eigenen schöpferischen Weg bemächtigte sich Jungs. In seinem Erinnerungsbuch heißt es: „Nach der Trennung von Freud hatte für mich eine Zeit innerer Unsicherheit, ja Desorientiertheit, begonnen. Ich fühlte mich völlig suspendiert, denn ich hatte meinen eigenen Stand noch nicht gefunden."[15] Es war, als sei die schöpferische Kraft von ihm gewichen. Auf den ersten Blick erscheint es ungereimt, die Stokkung auf die neuen, wegweisenden Gedanken über den Helden und dessen Konfrontation mit der Mutter, den Hauptinhalt von *Wandlungen und Symbole der Libido,* zurückzuführen. Dennoch besteht ein Zusammenhang; diese Gedanken waren nämlich erst Theorie, und damit ist es, wie die Psychologie weiß, nicht getan. „Für schlechte Bücher genügt es, daß sie geschrieben wurden", schrieb Jung an Erich Neumann (28. 2. 52). „Gute Bücher aber wollen sich darüber hinaus noch verwirklichen und beginnen einem Fragen zu stellen, deren Beantwortung man lieber andern überließe." Und in den *Erinnerungen* heißt es: „Ich wollte die wissenschaftliche Durcharbeitung der Mythen fortsetzen, so wie ich sie in ‚Wandlungen und Symbole der Libido' begonnen hatte. Das war mein Ziel. Aber keine Rede davon! Ich wurde gezwungen, den Prozeß des Unbewußten selber durchzumachen. Ich mußte mich zuerst von diesem Strom mitreißen lassen, ohne zu wissen, wohin er mich führen würde."[16]

In seiner Desorientierung und Ratlosigkeit angesichts der Blockierung des schöpferischen Prozesses spürte Jung, wie sich seine Libido mehr und mehr von der Welt zurückzog und nach innen wandte. Eine Reihe eindrücklicher Träume verstärkten

15 *Erinnerungen,* p. 174.
16 Ibid., p. 200.

die introversive Tendenz, und alle vernünftigen Versuche, die Störung zu überwinden und gegen die Regression anzukämpfen, schlugen fehl. In dieser Notsituation entschloß er sich, dem Drängen nachzugeben und ganz auf das zu hören, was von innen, vom Unbewußten her, an ihn heranwollte. Das war der Beginn seines freiwilligen Abstiegs ins „Reich der Mütter".

Als erstes tauchte eine Erinnerung aus der Kindheit auf: er sah sich als 10jährigen Knaben, der leidenschaftlich gern mit Bauklötzen spielte. Das Erinnerungsbild war begleitet von dem Gefühl, ja von der Überzeugung, daß der Knabe das schöpferische Leben besäße, welches von ihm selbst gewichen war.[17] Daraus zog er die Konsequenz: „So blieb mir nichts anderes übrig, als wieder dorthin zurückzukehren und das Kind mit seinen kindlichen Spielen auf gut Glück wieder aufzunehmen. – Dieser Augenblick war ein Wendepunkt in meinem Schicksal, denn nach unendlichem Widerstand ergab ich mich schließlich darein zu spielen. Es ging nicht ohne äußerste Resignation und nicht ohne das schmerzhafte Erlebnis der Demütigung, nichts anderes wirklich tun zu können als zu spielen."[18]

Um das Bild nicht zu verfälschen, muß beigefügt werden, daß Jung zwar etliche Zeit dem Bauspiel widmete, daß er aber während der langen regressiven Phase, die sich ungefähr über sechs Jahre (bis 1918) erstreckte, sein normales bürgerliches Leben als Psychiater und Psychotherapeut mit einer sehr großen, internationalen Praxis lebte, und auch seine Familie unter seinen Präokkupationen nie zu leiden hatte. Während des bald darauf ausbrechenden Weltkrieges war er Hauptmann der Sanität. 1918 wurde er Kommandant der internierten englischen Kriegsgefangenen in Château d'Oex, wofür er von englischer Seite eine Auszeichnung erhielt. Jung zahlte seinen vollen Tribut an die Welt. Von außen gesehen begleitete der Abstieg in die eigene Tiefe, die nunmehr beginnende Auseinandersetzung mit dem Unbewußten, sein Leben gleichsam am Rande. Von innen gesehen stand sie allerdings im Zentrum. Es ist charakteristisch,

17 Ibid., p. 177.
18 Ibid.

daß er als Hauptmann in Château d'Oex zu den entscheidenden inneren Einsichten gelangte, die eine neue schöpferische Phase einleiten konnten. Davon wird noch die Rede sein.

Das Bauspiel war nur ein Auftakt, ein „rite d'entrée"; es löste einen Strom von Phantasien aus und wirkte zugleich beruhigend auf die mit den inneren Bildern verbundenen Emotionen. – Jung schrieb alles, was er damals an Bildern und Gedanken imaginierte, sorgfältig nieder. Im Lauf der Jahre entstand ein umfangreiches, mit vielen Bildern illustriertes Manuskript – das sogenannte „Rote Buch" – dessen maschinengeschriebene Abschrift ungefähr 600 Seiten beträgt. Über die Entstehung dieses Werkes, das wegen seines privaten Charakters unter Publikationsverbot steht, berichtet Jung in seinen *Erinnerungen.*[19] Dort findet sich auch die Zusammenfassung einer der ersten Phantasie-Serien. Jung stellte mir eine Kopie zur Verfügung mit der Erlaubnis, gelegentlich daraus zu zitieren. Von dieser Erlaubnis machte ich hier das einzige Mal Gebrauch.

Zum Verständnis der schöpferischen Phasen im Leben von C. G. Jung sind vor allem die zwei ersten Kapitel aufschlußreich; denn sie gewähren Einblick in den Initialkonflikt, der die Regression der Libido ausgelöst hatte. Zugleich enthalten sie eine scharfe Kritik der schöpferischen Phase, die vorausgegangen war.

Das Manuskript beginnt mit der Gegenüberstellung eines Geistes der Zeit und eines anderen Geistes, der, wie es heißt, „die Tiefe alles Gegenwärtigen beherrscht". „Erfüllt von menschlichem Stolz und verblendet vom vermessenen Geist dieser Zeit suchte ich lange, jenen andern Geist von mir zu halten. Aber ich bedachte nicht, daß der Geist der Tiefe seit Alters und alle Zukunft hinaus die höhere Macht besitzt als der Geist dieser Zeit, der jeweils mit den Generationen wechselt und mit den Blumen des Sommers dahinwelkt. Der Geist der Tiefe nahm meinen Verstand und all meine Kenntnisse und stellte sie in den Dienst des Unerklärbaren und des Widersinnigen, oder dessen,

19 Vgl. das Kapitel „Die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten". Einige Abbildungen in *C. G. Jung – Bild und Wort,* Olten – Freiburg/Br. 1977.

was dem Menschen dieser Zeit so erscheinen muß. Er raubte mir Sprache und Schrift für alles, was nicht im Dienste dieses Einen stand, nämlich der Ineinanderschmelzung von Sinn und Widersinn." – „Ich hatte in meinem 40. Lebensjahr alles erreicht, was ich mir in meiner Kindheit je gewünscht habe. Ich habe Ruhm, Macht, Reichtum, Wissen und jedes schönste menschliche Glück erreicht. Da hörte mein Begehren nach Vermehrung dieser Güter auf, das Begehren trat in mich zurück. [...] Ich fühlte den Geist der Tiefe, aber ich verstand ihn nicht."

Das zweite Kapitel überschrieb Jung „Die Wiederfindung der Seele". Darin heißt es:

> „Ich bin wiedergekehrt, ich bin wieder da –
> [...]
> Ich bin bei Dir – nach langer Jahre langer Wanderung
> bin ich wiederum zu Dir gekommen.
> Soll ich Dir erzählen, was ich alles geschaut, erlebt, in
> mich getrunken habe?
> Oder willst Du nichts hören von all jenem Geräuschvollen
> des Lebens und der Welt?
> Aber Eins mußt Du wissen, das Eine habe ich gelernt,
> daß man nämlich dieses Leben leben muß.
> Dieses Leben ist der Weg, der längstgesuchte, der Weg
> zum Unfaßbaren, das wir göttlich nennen.
> Es gibt keinen andern Weg.
> Alle andern Wege sind Irrpfade.
> Ich fand den rechten Weg, er führte mich zu Dir, zu meiner Seele.
> Ich kehre wieder, ausgeglüht und gereinigt.
> [...]
>
> Damals war ich noch ganz befangen im Geist dieser Zeit und dachte anders von der menschlichen Seele.
>
> Ich dachte und sprach viel von der Seele; ich wußte viele gelehrte Worte über die Seele; ich habe sie beurteilt und einen Gegenstand der Wissenschaft aus ihr gemacht.
>
> Ich bedachte nicht, daß die Seele nicht der Gegenstand

meines Urteilens und Wissens sein kann. Vielmehr ist mein Urteilen und Wissen Gegenstand meiner Seele.

Darum zwang mich der Geist der Tiefe, zu meiner Seele zu reden, sie anzurufen als ein lebendiges und in sich selber bestehendes Wesen, dessen Wiederfindung ein Glück für mich bedeutet. Ich mußte inne werden, daß ich meine Seele verloren hatte, oder vielmehr, daß ich mich von meiner Seele wegverloren hatte für viele Jahre.

[...]

Der Geist der Tiefe sieht die Seele an als ein in sich selber bestehendes lebendiges Wesen, und damit widerspricht er dem Geist dieser Zeit, dem die Seele eine vom Menschen abhängige Sache ist, die sich beurteilen und einordnen läßt, das heißt eine Sache ist, deren Umfang wir begreifen.

Vor dem Geist der Tiefe ist dieser Gedanke Anmaßung und Hochmut. Daher war meine Freude der Wiederfindung eine demütigende. [...] Ohne Seele aber ist kein Weg über diese Zeit hinaus."

Es ist der „Geist der Tiefe", der die lange Serie der aus dem Unbewußten aufsteigenden Bilder eröffnet. So kehrte nach einem Menschenalter und in gewandelter Gestalt der Dämon zurück, welcher einst im Kindertraum als ein die Bewußtseinswelt kompensierender Gott erschienen war und ein Schicksal angekündigt hatte. Damals erschrak der Knabe, und die Mutter ließ ihre warnende Stimme ertönen, und noch jetzt heißt es: „Ich suchte lange, jenen andern Geist von mir zu halten". Aber weil das bisherige Leben gelebt und ganz gelebt worden war, erreichte es in der Lebensmitte den Punkt, an dem die Enantiodromie eintreten konnte, und die weltzugewandte Libido sich wieder nach innen kehrte.

Die hier zum ersten Mal formulierte Erkenntnis, daß die Seele nicht Gegenstand des Urteilens und Wissens sein könne, weil Urteilen und Wissen ihrerseits Gegenstand der Seele seien, enthält eine der wesentlichsten Denkgrundlagen des späteren Jungschen Werkes. Die erkenntnistheoretische Einsicht, daß alles Wissen auf menschlicher Erfahrung beruhe und durch menschliches Wesen bedingt sei, mit anderen Worten, daß „der Geber aller Gegebenheiten in uns selber wohne"[20], wurde zu einem Refrain, der in fast sämtlichen späteren Schriften wiederkehrte. Die wiederholte Betonung war notwendig, denn es handelt sich um eine Erkenntnis, die dem natürlichen Empfinden nicht leicht eingeht. Das natürliche Empfinden hängt unbeirrbar, oft sogar unbelehrbar, an der Objektivität des Wahrgenommenen, Gedachten und Offenbarten. Darum erregte es heftige Widerstände, als Jung in letzter Konsequenz auch das Wissen von Gott als „aus dem Wesen der Seele gegeben" erklärte, d.h. als Wissen von einem Gottesbild in der menschlichen Seele, womit über Gott selbst, seine Existenz und sein Wesen, nichts ausgesagt ist. Die psychische Bedingtheit alles Wissens, Erfahrens und Erkennens, ja aller Offenbarung, bestimmte wesentlich Jungs Bild vom Menschen und dessen Stellung im innern und äußern Kosmos.

Auf die beiden einleitenden Kapitel, aus denen ich zitierte, folgen die Schilderungen der eigentlich bildhaften Phantasien. Nachdem Jung dem Drängen des Unbewußten nachgegeben und sich, wie er es in den *Erinnerungen* schildert, in die Tiefe hatte fallen lassen, erlebte er eine Überfülle der inneren Gesichte. Es war eine sich über Jahre hinziehende individuelle Offenbarung. Er selbst sprach von einer Urerfahrung. Doch ließ er sie nicht auf sich beruhen, sondern das subjektive Erleben wurde ihm später zur mächtigsten Herausforderung für seine schöpferische wissenschaftliche Arbeit. „Alle meine Arbeiten, alles, was ich geistig geschaffen habe, kommt aus den Initialimaginationen und -träumen. [...] Alles was ich in meinem späteren Leben getan habe, ist in ihnen bereits enthalten, wenn auch erst in Form von Emotionen und Bildern."[21] „Damals begann es, und die späteren Einzelheiten sind nur Ergänzungen und Verdeutlichungen. Meine gesamte spätere Tätigkeit be-

20 Aus *Psychologischer Kommentar zum Tibetanischen Totenbuch*, Ges. Werke XI, p. 554.

21 *Erinnerungen*, p. 196.

stand darin, das auszuarbeiten, was in jenen Jahren aus dem Unbewußten aufgebrochen war und mich zunächst überflutete. Es war der Urstoff für ein Lebenswerk."[22]

In seinem wissenschaftlichen Werk ordnete Jung die Urerfahrung, die auch als eine mystische Erfahrung oder eine Gnosis bezeichnet werden könnte, in das Denken seiner Zeit ein. In der gedanklichen Durchdringung des Geschauten verband sich der Geist der Tiefe mit dem Geist der Zeit, und in der Vereinigung der zuerst unversöhnlich scheinenden Gegensätze von innerer und äußerer Welt, von Bewußtsein und Unbewußtem, lag für ihn die Heilung, die Überwindung der Gefahr, im Unbewußten zu versinken. – Von seinem Grundproblem her gesehen war es die Überwindung der Mutter.

Jung ging als ein Gewandelter aus seiner Nachtmeerfahrt hervor. Er hatte die Mutter überwunden, und sein Geist trug nun selbst die Merkmale des Weiblich-Mütterlichen, einen empfangenden und gebärenden Schoß, der Fremdes in bekannte Gestalt umzuschaffen vermag.[23]

Als Folge einer solchen Integration des Mütterlichen wandelte sich auch sein Seelenbild, die Anima. An die Stelle der Mutter-Anima trat die jüngere Animagestalt. Damals begegnete er Toni Wolff, die zur Mitarbeiterin bei der geistigen Durchdringung der Bilderwelt wurde und bis zu ihrem Tod 1953 Mitarbeiterin blieb. Nach alchemistischer Formulierung war sie die „soror mystica".

Für die Psychotherapie entwickelte Jung aus seinem „Experiment" mit dem Unbewußten die Methode der „aktiven Imagination" als eine Form der psychologischen Meditation und als Hilfsmittel zur Bewußtmachung unbewußter Inhalte. Später verglich er die dabei zutagetretenden Bilder und den Reichtum der Gefühle und Emotionen mit dem Reichtum der durch Drogen hervorgerufenen Erfahrungen. Während aber die Imaginationen bewußt erarbeitet werden müssen und darum der

22 Ibid., p. 203.
23 Mit diesen Worten charakterisierte Jung seinen Freund Richard Wilhelm in Ges. Werke XV, p. 64, *Zum Gedächtnis Richard Wilhelms.*

jeweiligen geistigen Entwicklung entsprechen, stellt die Bilderwelt der Drogen ein sozusagen unverdientes Geschenk dar, weshalb die Forderungen des Unbewußten nachträglich und umso unerbittlicher an den Menschen herantreten.

Bereits am Anfang der regressiven Phase sah sich Jung vor die Alternative gestellt, seine vielversprechende akademische Laufbahn an der Universität Zürich fortzusetzen oder das Experiment seiner Auseinandersetzung mit dem Unbewußten weiter zu verfolgen. Damals brachte er das Opfer der beruflichen Karriere, was ihm durchaus nicht leicht fiel.[24] Aber er baute, wie er es selber formulierte, auf das, was ihm „sub specie aeternitatis als wichtiger erschien".[25] Es war wie ein Gelübde, unter dem er von da an bis zu seinem Tod stand. In den „Erinnerungen" heißt es: „Damit hat es angefangen, daß ich nicht mehr nur mir selber gehören durfte. Von da an gehörte mein Leben der Allgemeinheit."[26] In den Visionen und Imaginationen war eine Botschaft mit Übermacht an ihn herangekommen, die nicht nur ihn anging, sondern auch die Mitmenschen. Es bedurfte seines ganzen Einsatzes und seiner ganzen Hingabe an das Überpersönliche, um seiner Aufgabe zu genügen.

Nachdem die Zeit der Regression ungefähr vier Jahre lang gewährt hatte, flaute sie allmählich ab. 1916 spürte Jung zum ersten Mal einen Drang zur Gestaltung. Es entstanden die *Septem Sermones ad Mortuos,*[27] eine Art Gedicht in gnostischem Stil, das sich von dem Text der übrigen Phantasien vor allem durch die größere Konzentration der Sprache und des Inhalts unterscheidet. Es faßt die wesentlichen Gedanken der Imaginationen zusammen und ist darum Rückschau auf die sich dem Ende zuneigende Phase der Introversion und zugleich Vorschau auf das kommende Werk.

1916 war auch insofern ein wichtiges Jahr, als Jung einen Vortrag über „Die Struktur des Unbewußten" hielt. Darin ver-

24 *Erinnerungen,* p. 124.
25 Ibid., p. 197.
26 Ibid., p. 196.
27 Ibid., p. 389ff.

suchte er zum ersten Mal, die eigenen Erfahrungen in wissenschaftlicher Form darzulegen oder wenigstens anzudeuten: denn erst 12 Jahre später, 1928, arbeitete er den Vortrag zu dem grundlegenden Buch *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* aus.[28]

1918 – Jung war mittlerweile 43 Jahre alt – kam die eigenartigste und entscheidende Phase der Regression an ein definitives Ende. Es war der bereits in den *Septem Sermones* sich abzeichnende Begriff der Individuation, der ihm Befriedigung, Ruhe und den Willen oder die Möglichkeit zur Rückkehr in die Welt wissenschaftlicher Forschung gab. Denn in der Individuation vollzieht sich eine Vereinigung der großen Gegensätze, um die Jung während der letzten Jahre gerungen hatte. Individuation ist fortschreitende Integrierung des zeitlosen Hintergrunds, man könnte auch sagen: Integrierung des zunächst unbewußten Selbst, im zeit- und raumgebundenen Einzelnen. Die einmalige Persönlichkeit wird zur unverwechselbaren Facette des ursprünglich Unanschaulichen und verwirklicht auf diese Weise das eigene Wesen.

Den Abschluß der Phantasien bildete die Erkenntnis, daß dieser Verwirklichungsprozeß, die Individuation, nicht geradlinig verläuft, daß er sein Ziel – die Ganzheit – in einer unendlichen Approximation zirkumambuliert. Symbol dieses Weges sind Bilder des Kreises, sogenannte Mandaladarstellungen, die zugleich auch das Ziel, die Ganzheit selbst, versinnbildlichen. Zu dieser Erkenntnis gelangte Jung während der Zeit seines Militärdienstes in Château d'Oex, 1918. In den *Erinnerungen* heißt es darüber: „Es wurde mir immer deutlicher: Das Mandala ist das Zentrum. Es ist der Ausdruck für alle Wege. Es ist der Weg zur Mitte, zur Individuation."[29] Erst nach einem Jahrzehnt intensiver Forschung und Nachprüfung publizierte Jung diese Gedanken in dem mit Richard Wilhelm 1929 gemeinsam herausgegebenen Buch über den chinesischen alchemistisch-taoistischen Text *Das Geheimnis der Goldenen Blüte.* Dieses lange Zögern ist charakteristisch; es wiederholte sich auch bei den späteren Publikationen und entsprach Jungs überaus vorsichtiger und sorgfältiger Arbeitsweise. So sehr er es liebte, z. B. im Gespräch, seine Gedanken und Intuitionen spielen zu lassen – er nannte das „mythologein" – so gründlich mußten seine Hypothesen durch Fakten belegt und bewiesen sein, bevor er sie der Welt vorlegte.

Das *Geheimnis der Goldenen Blüte* war der erste alchemistische Text, den Jung zu Gesicht bekam. Bei der Arbeit an seinem *Europäischen Kommentar* wiederholte und vertiefte sich die Erfahrung, die er bereits bei seinen mythologischen Studien gemacht hatte: er stieß auf die Beschreibung von Gestalten und Figuren, die ihm in den Phantasien aus dem Unbewußten begegnet waren. Was ihn damals vor allem anderen beeindruckte, war die Tatsache, daß auch in dem chinesischen Text das Mandala eine zentrale Rolle spielte, nicht nur in Gestalt der Goldenen Blüte selbst, sondern als das Bild einer Umkreisung der Mitte, die als „Kreislauf des Lichts" bezeichnet wird. Dieser Kreislauf deutet an, daß ein Prozeß der Selbstwerdung eingesetzt hat und das Tao die Führung übernimmt. In analoger Weise hatte Jung die Zirkumambulation des Zentrums als Symbol der Individuation erlebt, bei dem das Selbst die Führung übernimmt. Die Entdeckung dieser Analogie wurde wegweisend. Rückblickend sagt Jung in den *Erinnerungen:* „Das war das Ereignis, das meine Einsamkeit durchbrach. Dort fühlte ich Verwandtes, und dort konnte ich anknüpfen."[30]. Er wußte nun, wo er wissenschaftlich einzusetzen hatte, um die historischen Vorformen seiner persönlichen Erfahrungen aufzuzeigen: es war die Alchemie.[31] Das bedrückende Gefühl, durch die Erlebnisse der vergangenen Jahre von der Denkweise anderer Men-

28 Ebenfalls 1916 entstand der Aufsatz *Die Psychologie der unbewußten Prozesse* (später umgearbeitet und erweitert zu „*Über die Psychologie des Unbewußten*") in Ges. Werke VII, sowie die Schrift *Die Transzendente Funktion,* welche 1957 zum ersten Mal publiziert wurde, in Ges. Werke VIII.

29 *Erinnerungen,* p. 200.

30 Ibid., p. 201.

31 Auch die westlichen alchemistischen Texte berichten, daß die große Kostbarkeit, der „lapis philosophorum" in einem „opus circulatorium" oder in einer „zirkulären Destillation" hergestellt werde.

schen abgeschnitten und in eine unzugängliche geistige Welt und Einsamkeit versetzt worden zu sein, löste sich endlich auf. Dazu kam die beglückende Erfahrung, in Richard Wilhelm einen Freund gefunden zu haben, der ihn aus seiner Kenntnis östlicher Weisheit heraus verstand. Jung hat seinen allzu frühen Tod (1930) nie ganz verwinden können. Auch Wilhelm war von der Übereinstimmung der Erfahrungen und Gedanken Jungs mit den Aussagen des chinesischen Textes beeindruckt. Unter dem Titel *Meine Begegnung mit C. G. Jung in China* schrieb er in der Neuen Zürcher Zeitung (29. 1. 29) einen Aufsatz, in dem es unter anderem heißt: „Zwischen Jung und der Weisheit des Fernen Ostens bestehen keine zufälligen Übereinstimmungen, sondern eine tiefgehende Gemeinsamkeit der innersten Lebensauffassung. [...] So also bin ich Jung in China begegnet. [...] Sowohl die chinesische Weisheit wie Dr. Jung sind unabhängig von einander in die Tiefen der menschlichen Kollektivpsyche hinabgestiegen und sind dort Wesenheiten begegnet, die deswegen so ähnlich aussehen, weil sie beide in Wahrheit vorhanden sind. Das würde beweisen, daß die Wahrheit von jedem Standpunkt aus erreichbar ist, wenn man nur tief genug gräbt, und die Übereinstimmung des Schweizer Forschers mit den alten chinesischen Weisheiten würde dann nur zeigen, daß beide recht haben, weil sie beide die Wahrheit gefunden haben."

Nach dieser Unterbrechung des chronologischen Ablaufs durch die Vorwegnahme von Jungs Zusammenarbeit mit Richard Wilhelm (1929) kehre ich noch einmal zurück ins Jahr 1918, als Jung in seinen Imaginationen auf das Bild des Mandala gestoßen war und damit seine Phantasieserie vorläufig abgeschlossen hatte. Er fühlte nun das Bedürfnis und auch die Kraft zur wissenschaftlichen Gestaltung. Als erstes größeres Werk erschien 1921 *Die Psychologischen Typen.* Auch hier lassen sich die Vorarbeiten viele Jahre zurückverfolgen,[32] wahrscheinlich begann sein Interesse unmittelbar nach der Trennung von Freud.

Das Buch enthält insofern eine nachträgliche, wenn auch nur indirekte Auseinandersetzung mit Freud, als die Verschiedenheit menschlicher Denk- und Auffassungsweisen vom Typus her verstanden wird, und somit auch Freuds Gesichtspunkt Wert und Ort erhält. Den Hauptinhalt des Buches bildet die Beschreibung der sogenannten Bewußtseins- und Funktionstypen, wobei jeder sichtbare oder nach außen gerichtete Typus durch den aus dem Unbewußten wirkenden Gegentypus im Sinn einer Kompensation ergänzt wird. Damit war ein Hauptthema des Jungschen wissenschaftlichen Werkes angeschnitten: die Gegensatznatur der Psyche.

Das Typenbuch erschien 1921, zehn Jahre nach *Wandlungen und Symbole der Libido,* und bildete den Anfang einer neuen schöpferischen Phase, die Jung selbst als die Phase der „Ergänzungen und Verdeutlichungen" seiner Phantasien aus dem Unbewußten bezeichnet hatte. Es war die letzte, die 40 Jahre lang bis zu seinem Tod anhielt. In fast pausenloser Arbeit entstand ein Werk von gewaltigem Umfang. Zwar bildet diese letzte Phase ein Ganzes, doch verlief sie nicht in einer ungebrochenen Linie. Zwei Zäsuren, beide mit schwerer Krankheit verbunden, waren Anlaß zu Vertiefungen und Nuancierung bisheriger Gedanken. Eine prinzipielle Wandlung führten sie jedoch nicht herbei.

Die erste Zäsur trat 1944 ein. Jung war 69 Jahre alt. Er erlitt einen Herzinfarkt und war dem Tode nahe. In seinen *Erinnerungen* schildert er die großartige visionäre Bilderwelt, die sich damals vor ihm auftat. Es war wie ein nochmaliges Versinken in das mütterliche Reich des kollektiven Unbewußten, dem er nach seiner Genesung bereichert wieder entstieg.

Den Höhepunkt bildeten Visionen der mystischen Hochzeit, die Verbindung des kabbalistischen Paares Malchuth und Tipheret, die Hochzeit des Lammes, der Hierosgamos von Zeus und Hera, die ihn mit einer nicht zu beschreibenden Seligkeit erfüllten. „Von der Schönheit und Intensität des Gefühls während der Visionen kann man sich keine Vorstellung machen. Sie

32 Aus den Jahren 1915–16 liegt eine umfangreiche Korrespondenz mit seinem Freund Dr. med. Hans Schmid-Guisan über das Thema der Typologie vor. Vgl. H. K. Iselin, *„Zur Entstehung von C. G. Jungs ‚Psychologische Typen'"*, Sauerländer Verlag, 1982.

waren das Ungeheuerste, was ich je erlebt habe", heißt es in den *Erinnerungen.*[33]

Die visionär geschauten Bilder erwiesen sich auch diesmal als eine Vorwegnahme künftiger Einsichten und Gedanken. Von jener Zeit an trat in Jungs Werk ein neuer Aspekt der Gegensatzproblematik in den Vordergrund: es ging nicht mehr so sehr um Gegenüberstellung und Zusammenschau der Inhalte des Bewußtseins und des Unbewußten, von innerer und äußerer Welt, oder von Geistigem und Chthonischem, sondern es ging nun um ein tieferes Eindringen in die Natur des Unbewußten als solchem. Mit anderen Worten: es ging um eine der inneren und äußeren Wirklichkeit gemeinsam zugrundeliegende Sphäre, in der die gegensätzlichen Größen sich nicht von einander abheben und einzeln erkennbar sind, sondern wo sie noch eine paradoxe Einheit bilden. Die Hochzeitsvision, das Mysterium Coniunctionis, war die symbolische Vorform zur Konzeption dieser transzendentalen Einheitswirklichkeit.

Andeutungsweise war das Problem eines bewußtseinstranszendenten paradoxen Welthintergrunds schon in den alchemistischen Studien, insbesondere über den gegensatzvereinenden Mercurius (1942)[34] aufgetaucht; denn von ihm hieß es nicht nur, er sei Gottheit und Arcansubstanz, sondern auch, er sei *duplex* oder *utriusque capax*, nämlich geistig und physisch. Aber erst 1946, zwei Jahre nach der Krankheit, tat Jung den entscheidenden Schritt: an der Eranos-Tagung formulierte er seine Hypothese der *psychoiden Qualität* des Archetypus.[35] Unter psychoid verstand er seine sowohl psychische wie physische, oder wie er es später formulierte, seine „neutrale" Natur, womit eine Vereinigung der großen Weltgegensätze ausgedrückt war. – Es sei daran erinnert, daß dieser psychoide, oder psychophysische Archetypus nicht mit den archetypischen Bildern in Träumen, Mythen, Religionen etc. verwechselt werden darf. Diese sind seine unendlich variierenden Erscheinungsformen im Bewußtsein. Die psychoiden Archetypen ihrerseits bilden den Inhalt des kollektiven Unbewußten. Sie bleiben als solche unanschaulich, können aber aus ihrer Wirkung auf das Bewußtsein erschlossen werden. Sie sind wie Strukturen oder *patterns,* die jenen erkennbaren archetypischen Bildern und Inhalten anordnend zugrunde liegen.

Die Auffassung des psychoiden Archetypus und des psychoiden Unbewußten erwies sich als eine äußerst fruchtbare Arbeitshypothese, so z. B. für die Parapsychologie: schon vor Jahren (1930) hatte Jung festgestellt, daß sich die sogenannten außersinnlichen Wahrnehmungen, wie Vorahnungen, Wahrträume etc., fast immer im Zusammenhang mit der Konstellation eines Archetypus oder einer archetypischen Situation ereignen, d. h. also im Zusammenhang mit Tod, Krankheit, Geburt, Hochzeit etc.[36] Diese empirische Feststellung erfuhr jetzt eine theoretische Unterbauung, denn vom psychologischen Gesichtspunkt aus spaltet sich bei diesen parapsychologischen Phänomenen die psychoide Einheit des konstellierten Archetypus: die physische Komponente verwirklicht sich im konkreten Ereignis, die psychische Komponente verwirklicht sich im Bild oder der Vorstellung dieses selben Ereignisses als Traum, Ahnung, Vision etc. Es sind also zwei wesensverschiedene Manifestationen eines und desselben Archetypus, der in dieser Quasi-Verdoppelung in die Sphäre des Bewußtseins tritt. Meist finden das innere (psychische) und das äußere (physische) Ereignis zeitlich oder räumlich getrennt statt. Nur im subjektiven Erleben des Menschen fallen sie zusammen: der Traum zeigt ein weit entfernt sich abspielendes Geschehen hier an, und die mich befallende Ahnung nimmt heute ein Ereignis wahr, das sich erst in Wochen oder Monaten verwirklichen wird. In den seltenen Phänomenen einer solchen irrationalen Zusammengehörigkeit über Zeit und Raum hinaus wird noch etwas von der

33 *Erinnerungen,* p. 219.

34 Vgl. „Der Geist Mercurius", in Ges. Werke XIII und *Psychologie und Alchemie,* Ges. Werke XII, passim.

35 „Der Geist der Psychologie", *Eranos-Jahrbuch 1946,* später unter dem Titel „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen", in Ges. Werke VIII.

36 Vgl. den folgenden Aufsatz *Synchronizität und Kausalität in der Parapsychologie.*

ursprünglichen psychoiden Einheit der transzendenten Hintergrundswelt sichtbar oder erlebbar. Daraus erklärt sich das Gefühl des Unheimlichen oder Wunderbaren oder Numinosen, mit dem diese Erlebnisse meist verbunden sind.

Die wichtigsten Gedanken über einen einheitlichen Weltenhintergrund von psychoider oder neutraler Natur finden sich in Jungs letztem großen Werk *Mysterium Coniunctionis,* vor allem in dem abschließenden Kapitel „Die Konjunktion", vor dessen Niederschrift er sich wegen der Größe des Inhalts lange gefürchtet hatte. Jung begann mit der Arbeit an *Mysterium Coniunctionis* in seinem 66. Lebensjahr, auf eine Anregung von Karl Kerényi und dessen Schrift über das „Aegäische Fest" in Faust II. Er beendete die zwei Bände 16 Jahre später, in seinem 82. Lebensjahr.[37]

Mit der Hypothese einer transzendentalen Einheitswelt war Jung an die Grenze seines Erkennens gekommen. Seine Formulierungen sind dementsprechend vorsichtig: „Wir wissen nicht, ob dasjenige, welches wir empirisch als physisch auffassen, im unbekannten Jenseits unserer Erfahrung nicht identisch ist mit dem, was wir im Diesseits als psychisch vom Physischen unterscheiden";[38] mit andern Worten: es scheint, als ob in jener transzendentalen Wirklichkeit das Physische und das Psychische miteinander identisch seien. Dieser Gedanke bleibt jedoch Postulat, da der Mensch nicht in der Lage ist, über die Gesamtnatur des Seins Aussagen irgendwelcher Art zu machen. Jung stützte sich auf den Vergleich der Tiefenpsychologie mit der Mikrophysik, Gegenstand zahlreicher freundschaftlicher Gespräche mit dem Physiker Wolfgang Pauli. Die Mikrophysik hatte sich in das Unbekannte der Materie, die Tiefenpsychologie in das Unbekannte der Psyche vorgetastet, und beide Wissenschaften hatten Begriffe entwickelt, die auf eine merkwürdige Weise analog waren. Dabei handelte es sich z. B. um die in

37 Karl Kerényi, „Das Ägäische Fest. Die Meergötterszene in Goethes Faust II", *Albae Vigiliae XI,* 1941. Vgl. *Mysterium Coniunctionis,* Ges. Werke XIV, 1, p. XI.

38 Hierfür und für das folgende vgl. *Mysterium Coniunctionis,* Ges. Werke XIV, 2, p. 316ff.

jenen Tiefenschichten festgestellte Relativität von Zeit und Raum, vor allem aber um den Begriff der Komplementarität. Dieser Begriff ergibt sich aus der Beziehung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem, sowie aus der erkenntnistheoretischen Einsicht, daß der Gegenstand der Forschung nur die Erfahrung oder die Kenntnis dieses Gegenstands sei, nicht aber der Gegenstand selbst. In einem Brief an Jung bestätigte Wolfgang Pauli, es sei unverkennbar, daß sich durch die Entwicklung der Mikrophysik eine weitgehende Annäherung vollzogen habe in bezug auf die Naturbeschreibung in dieser Wissenschaft (der Mikrophysik) an diejenige der neueren Psychologie.[39] Durch die von Pauli wie von Jung hervorgehobenen Analogien zwischen Mikrophysik und Tiefenpsychologie gewann die Hypothese an Wahrscheinlichkeit, daß der Gegenstand beider Forschungsrichtungen im Grunde einer und derselbe sei. Mit anderen Worten: die Vielfältigkeit der Welt scheint auf der Grundlage einer Einheit derselben zu beruhen.

Parallel zu diesen theoretischen Überlegungen liefen Jungs Untersuchungen mehr praktisch-psychologischer Art. Das Thema war die Manifestierung der transzendentalen Einheitswelt in der Beziehung zwischen Mann und Frau, das er in seinem Werk *Die Psychologie der Übertragung* anhand der Deutung eines alchemistischen Textes behandelte. Es erschien 1946. Psychologisch gesehen ist es der gegensatzvereinende, aus der Bewußtseinstranszendenz her wirkende Archetypus des Selbst, der sich in den vom Eros ergriffenen Menschen, in Mann und Frau, verwirklichen will. Dies geschieht in einer sich steigernden Differenzierung und Vertiefung der Beziehung, wofür die Alchemisten den Begriff der „Stufen der Konjunktion" geprägt hatten. Jede echte und ganzheitliche Beziehung kennt das Gefühl der Ewigkeit, denn es ist die zeitlose Einheitswelt des Hintergrunds, die sich in zwei Menschen trennt und wieder vereinigt. In einem Brief schrieb Jung: „Das lebendige Geheimnis des Lebens ist immer zwischen Zweien verborgen, und es ist

39 Vgl. „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen", Ges. Werke VIII, p. 261, Anm. 129.

das wahre Mysterium, das Worte nicht verraten und Argumente nicht erschöpfen können." (12. 8. 1960)

Die Konfrontation mit der paradoxen Hintergrundswelt führte Jung schließlich zu einem entscheidenden Schritt in seiner Religionspsychologie. Im Grunde genommen ist Jungs gesamtes Werk als eine religionspsychologische Aussage zu verstehen, als eine zunehmende Verdeutlichung des Numinosen, von dem der Mensch bewußt oder unbewußt erfüllt und umgeben ist, und von dem er geführt wird. „Mein Lebenswerk stellt in erster Linie einen Versuch dar, das zu verstehen, was andere offenbar glauben können." (Brief, 21. 5. 48) Die Problematik der Gegensätze, um die es uns hier geht, hatte in seinen religionspsychologischen Schriften von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt. Ich kann sie hier nur andeuten: es waren seine Gedanken über Christus und den Teufel einerseits und über Christus und den alchemistischen Lapis anderseits. Dazu kamen seine Gedanken über eine im Unbewußten des modernen Menschen sich abzeichnende Erhöhung des Weiblichen, Dunkeln, Chthonischen in die Sphäre des Numinosen. Ein solches Numen stünde zwar im Gegensatz zum trinitarischen Gottesbild, würde es aber als vierte Größe zu einem quaternären Bild vervollständigen. Diese Gegensatzproblematik ergab sich sowohl aus der Deutung historischer – gnostischer, alchemistischer, mystischer – Dokumente als auch vor allem aus den individuellen religiösen Erfahrungen moderner Menschen, die sich mit der dogmatischen Aussage durchaus nicht immer dekken. Jungs erstes Buch, welches sich mit diesen Fakten und Gedanken befaßt, war *Psychologie und Religion*, das 1937, noch vor den Zäsuren der letzten schöpferischen Phase erschien.

Erst sehr viel später trat ein anderer Aspekt des religiösen Gegensatzproblems in den Vordergrund: es ging nicht mehr so sehr um einander gegenüberstehende, sich ergänzende und mehr oder weniger selbständige Größen, sondern um eine von allem Anfang an bestehende Polarität im einen Gottesbild, insbesondere im Gottesbild des Alten und des Neuen Testaments. Vom psychologischen Gesichtspunkt aus ist ein Gottesbild dem unsagbaren Geheimnisgrund von Seele und Welt umso näher, je

deutlicher die Paradoxie des Anfangs noch zu erahnen ist, d. h. je stärker die immanente Gegensätzlichkeit hervortritt. Dann findet sich aber in einer und derselben Bild-Gestalt sowohl das Geistige wie das Chthonische; es finden sich neben dem Licht die Dunkelheit, neben der Schöpferkraft der Wille zur Zerstörung, und im moralischen Sinn finden sich neben Güte und Liebe der Zorn und die Ungerechtigkeit.

Lange zögerte Jung und schreckte vor der definitiven Formulierung einer solchen Gegensätzlichkeit im judäo-christlichen Gottesbild zurück. Es war ihm bewußt, daß er durch die Kritik am Bild vom gerechten und guten Gott eine weit zurückreichende und tief verwurzelte Tradition verletzen würde. Er wußte aber auch, daß es in allen Jahrhunderten Aussagen frommer Menschen gegeben hatte, die vor dem Anblick der andern, dunkeln Seite im Gottesbild nicht zurückgeschreckt waren, ja, daß solche Züge auch im Alten wie im Neuen Testament erwähnt sind. In dieser Konfliktsituation befiel den 76jährigen noch einmal schwere Krankheit – man könnte von einer zweiten Zäsur der letzten schöpferischen Phase sprechen – und im Fieber schrieb er wie nach innerem Diktat seine *Antwort auf Hiob* nieder. „Wenn es etwas wie ein gewaltsames Erfaßtsein von einem Geist gibt, so war es gewiß die Art und Weise, wie diese Schrift zustandegekommen ist", heißt es in einem Brief vom 18. 7. 1951.

Antwort auf Hiob ist eine psychologische Auslegung biblischer Texte, es ist aber auch Bekenntnis, wodurch es seine leidenschaftliche Tiefe erhält. Der Bekenntnischarakter des Buches wird in einem Brief bestätigt, den Jung am 17. 2. 1954 einem englischen Geistlichen schrieb, der *Answer to Job* besprochen hatte: „Das Attribut ‚grob' ist noch milde im Vergleich zu dem, was man fühlt, wenn Gott einem die Hüfte ausrenkt, oder wenn er den Erstgeborenen erschlägt. Ich wette, daß Jakobs Hiebe, die er dem Engel versetzte, nicht gerade Liebkosungen waren oder höfliche Gesten. Sie waren von der rechten harten Art, wie Sie richtig sagen: ‚ohne Handschuhe'. – Das ist *eine Seite* meiner Erfahrung dessen, was ‚Gott' genannt wird. ‚Grob' ist ein viel zu schwaches Wort. ‚Roh', ‚gewalttätig', ‚grausam',

‚blutig', ‚höllisch', ‚dämonisch' wäre besser. Daß ich nicht geradezu blasphemisch wurde, verdanke ich meiner Zivilisiertheit und meiner höflichen Feigheit. Und bei jedem Schritt fühlte ich mich durch eine beseligende Vision zurückgehalten, von der ich besser nichts sage."

Man mag Jungs Schweigen bedauern, aber anders war es nicht denkbar bei seiner Treue zu einem Werk, das im Dienst und im Zeichen des Geistes der Tiefe stand. Man erinnert sich noch einmal an den phallischen Dämon, der schon im Kindertraum seinen Anspruch erhoben hatte. Die Präponderanz des Dunkeln blieb in Jungs Werk maßgebend bis zu seinem Lebensende, sie bestimmte auch die Einstellung zu jener unsagbaren transzendentalen Macht, die Gott genannt wird. „Man kann Gott lieben und muß ihn fürchten."

Je tiefer Jung in die Rätselwelt des Unbewußten drang, je stärker er die Numinosität der dunklen Mächte empfand, desto klarer erkannte er anderseits die Bedeutung des reflektierenden Bewußtseins als eine dem Menschen verliehene Gabe des Erkennens und Verstehens. Darin liegt kein Widerspruch zu seinem dem „Geist der Tiefe" gewidmeten Werk, denn nur kraft eines ebenso mächtigen wie unbestechlichen und mutigen Bewußtseins war dessen Gestaltung überhaupt möglich. Das Bewußtsein ist von eminenter Bedeutung, weil es zum Sein der inneren wie der äußeren, der lichten wie der dunkeln Welt das Gewußtsein fügt und ihnen auf diese Weise erst Wirklichkeit verleiht. Aus diesem Grund sprach Jung in seinen späteren Jahren geradezu vom „Wunder des reflektierenden Bewußtseins"[40] oder von der „kosmischen Bedeutung des Bewußtseins",[41] und in religiöser Sprache formulierte er es so: „Der Mensch ist der Spiegel, den Gott sich vorhält oder das Sinnesorgan, mit dem Er sein Sein erfaßt." (Brief 1953)

Zu Beginn seines Weges sah Jung die Quelle des Schöpferischen vor allem im Unbewußten und dessen autonomen Kräften. Im Alter legte er das Hauptgewicht auf die schöpferische

40 *Erinnerungen*, p. 341.
41 Ibid., p. 359.

Resonanz des Bewußtseins, das den Mächten des Unbewußten standhält und nicht versagt, wenn Unbegreifliches geschieht. Im Erkennen erschafft es Wirklichkeit, auch wenn es vor dem Unerklärlichen Halt macht und die Geheimnisse des Lebens unangetastet läßt. – Bewußtsein hat aber noch einen andern Aspekt, denn aus der Erkenntnis der Welt und seiner selbst, aus dem Wissen um die Gegensatznatur der Psyche ergibt sich für den Menschen die Verpflichtung einer zugleich überlegeneren und bescheideneren Einstellung zum Leben, insbesondere aber einer toleranteren Einstellung zum Mitmenschen. Bewußtheit wird zu einer aus dem eigenen Inneren erhobenen ethischen Forderung, womit dem Einzelnen eine große Verantwortung auferlegt, aber auch die eigentlich menschliche Würde verliehen ist.

Heute wird es deutlicher denn je, daß das Leben vom verantwortlichen Bewußtsein eines jeden Einzelnen abhängt. Die Unbewußtheit und das Versinken des Menschen in der von Verantwortung mehr oder weniger freien Masse bedrückten Jung schwer und warfen einen Schatten auf seine letzten Lebensjahre. Mit Sorge sah er die Gefahren, welche entstehen, wenn die Wahrheit der Tiefe nicht erkannt, ihre Dunkelheit nicht ertragen und nicht erhellt wird; und er sah Katastrophen voraus, die das Weiterbestehen des Menschengeschlechts bedrohen. Es gab zu wenige, die auf ihn hörten, ja die verstanden, worum es ihm ging. Trotz aller äußeren Ehrungen fühlte sich Jung als ein Rufer in der Wüste. Trauer und Sorge klingen aus den prophetischen Worten des 83jährigen[42]: „Es ist keine Anmaßung, die mich treibt, sondern mein ärztliches Gewissen, das mir rät, meine Pflicht zu erfüllen, um die Wenigen, denen ich mich vernehmbar machen kann, vorzubereiten, daß der Menschheit Ereignisse warten, die dem Ende eines Aeons entsprechen. [...] Ich bin, aufrichtig gesagt, [...] bekümmert um das Los derer, die unvorbereitet von den Ereignissen überrascht werden und ahnungslos deren Unfaßbarkeit ausgeliefert sind."

42 Vgl. *Ein moderner Mythus von Dingen, die am Himmel gesehen werden*, in Ges. Werke X, p. 337.

Was Jung den drohenden Gefahren entgegenzusetzen hatte, waren keine Vorschläge zur Führung von Gruppen oder Nationen, sondern immer wieder die so schwer erreichbare und so schwer tragbare Bewußtheit des Einzelnen oder vieler Einzelner, denn: „Alle Zukunft und alle Weltgeschichte stammen als ungeheure Summation doch zuletzt aus diesen verborgenen Quellen der Einzelnen. Wir sind in unserem privatesten und subjektivsten Leben nicht nur Erleider, sondern auch die Macher einer Zeit. Unsere Zeit – das sind wir."[43] So kann auch nur „eine Gesinnungsänderung des Einzelnen eine Erneuerung des Geistes der Nationen herbeiführen. Es fängt beim Einzelnen an."[44] Das Gleichgewicht des Schöpferischen ist dann gewahrt, wenn ein jeder Fortschritt in der Erkenntnis und Durchdringung der äußeren Welt kompensiert ist durch eine immer intensivere Berücksichtigung des Geistes der Tiefe oder des Unbewußten.[45] Angesichts der unerhörten Möglichkeiten kosmischer Reisen, biologischer Manipulationen des Menschen oder einer totalen Vernichtung des Lebens auf unserem Planeten müssen Bewußtsein und Gewissen entsprechend vertieft werden, auf daß die „Gottähnlichkeit" des Menschen nicht zum Verderben ausschlage und Katastrophen verhütet werden. Bei der Massenhaftigkeit des heutigen Menschengeschlechts stand Jung der Möglichkeit einer solchen psychologischen Entwicklung skeptisch gegenüber, und das Wissen um autonome, von der Tiefe her gesteuerte Abläufe, in welche Katastrophen einbezogen werden müssen, bedrängte ihn.

Auch in seinem hohen Alter stand Jung nie als ein Weiser *über* dem Leben, das er doch liebte und zu genießen wußte.

43 Vgl. *Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart*, in Ges. Werke X, p. 173.

44 Vgl. *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Ges. Werke X, p. 256.

45 Für das Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntnis forderte schon Wolfgang Pauli, daß zu jeder Begriffsbildung die Einwirkung entsprechender archetypischer Bilder festgestellt werde. Vgl. „Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler", in Jung-Pauli *Naturerklärung und Psyche*. Rascher-Verlag, Zürich 1952. Für das Gebiet der Politik ist die Bewußtheit über den Schatten unumgänglich, um die unheilvollen Projektionen des Bösen zu vermeiden.

Seine Weisheit war anders: es war die des zutiefst schauenden und verstehenden, aber an der ungeheuren Paradoxie des Seins leidenden Menschen. Auch die Einstellung zu seinem eigenen Ende war kein detachiertes Akzeptieren. Vielmehr litt er sehr menschlich an der Brutalität des Alters, das ihm die Kräfte mehr und mehr entzog. Aber er hatte erfahren, daß die Seele in eine Sphäre der Zeitlosigkeit reicht, und so war er zu der Überzeugung gelangt, daß sie auch im Tod nicht ende. Obwohl er seine Gedanken darüber in das Gebiet des „mythologein" verwies, verliehen sie ihm innere Ruhe.

Was sein Werk betrifft, so hatte er am Ende des Lebens das Gefühl, alles in seiner Macht Stehende getan und gesagt zu haben. Vier Monate vor seinem Tod, in seinem 86. Lebensjahr, schrieb er in einem Brief: „Ich kann nur bemerken, daß ich jedes einzelne Buch mit der Verantwortlichkeit, die mir möglich ist, verfaßt habe, daß ich ehrlich war und Tatsachen herausgestellt habe, die an sich nicht überholt sind. Ich möchte keine meiner Publikationen ungeschehen machen und stehe zu allem, was ich gesagt habe."

SYNCHRONIZITÄT UND KAUSALITÄT IN DER PARAPSYCHOLOGIE

Die Parapsychologie[1] umfaßt ein weites Forschungsgebiet, angefangen von Spukerscheinungen und Spiritismus bis zur Psychokinese, d.h. der psychischen Beeinflussung von Objekten. Eine große Rolle spielen die sogenannten außersinnlichen Wahrnehmungen, abgekürzt ASW, von denen vor allem die Rede sein wird. Zu ihnen gehören Präkognitionen, Hellsehen und Telepathie.[2] Es sind dies Erfahrungen, bei denen eine von den Sinnen unabhängige innere Wahrnehmung das Wissen von etwas logischerweise Unwißbarem vermittelt, sei es von etwas weit Entferntem oder Zukünftigem, sei es vom seelischen Erleben eines anderen Menschen. Der Volksmund spricht nicht ganz unrichtig von einem sechsten Sinn oder einem zweiten Gesicht; die Parapsychologie spricht von der Psi-Fähigkeit des Menschen.

Die Untersuchung spontaner Phänomene und systematische Durchführungen von Experimenten mit Medien, mit Laien und auch mit Tieren wurden im Laufe der letzten Jahrzehnte in großem Umfang betrieben, und man erzielte erstaunliche Resultate. Vor allem gelang bei einer Gruppe

1 Der Terminus „Parapsychologie" wurde 1886 von Max Dessoir geprägt. Bis dahin brauchte man den Ausdruck „Okkultismus", der auf die Schrift des Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia, sive de magia*, 1531, zurückging.

2 „Präkognition" bedeutet das Vorauswissen von Inhalten, die erst in der Zukunft wirklich werden (Prophetie), „Hellsehen" die Wahrnehmung eines objektiven Ereignisses, unabhängig vom Gewußtsein durch einen anderen Menschen, „Telepathie" die Übertragung seelischer Inhalte von einer Psyche auf die andere, ohne Vermittlung der uns bekannten Sinnesorgane.

parapsychischer Erscheinungen der Nachweis ihrer Wiederholbarkeit im statistischen Sinn. Trotzdem steht man noch immer vor unlösbaren Rätseln, denn wie die Phänomene zustandekommen, oder was sie an und für sich sind, ist für die theoretische Parapsychologie bis heutigentags eine unbeantwortete Frage. Sie entziehen sich den Naturgesetzen von Raum, Zeit und Kausalität und dringen in eine noch völlig unbekannte Dimension des Seins.

1970 schrieb Hans Bender, Prof. emer. für Grenzgebiete der Psychologie an der Universität Freiburg i. Br.: „Die parapsychischen Erscheinungen [...] sind so rätselhaft, wie sie eh und je gewesen sind. Eine Einordnung in bekannte Prinzipien von Natur und Psyche ist nicht gelungen und ist auch nicht in Andeutungen zu vermuten."[3] – Das klingt wenig ermutigend, und vorläufig muß sich die Parapsychologie mit Teilergebnissen oder Hypothesen begnügen. Doch lohnt sich der Einsatz, denn nach den Worten von Henry H. Price, Professor für Logik an der Universität Oxford, „ist die Parapsychologie eines der bedeutendsten Forschungsgebiete, das der menschliche Geist je in Angriff genommen hat";[4] ihre Resultate könnten unsere Weltanschauung von Grund auf ändern und neues Licht auf das Wesen der menschlichen Persönlichkeit und ihre Stellung im Universum werfen.

Die Rätselhaftigkeit der Phänomene erklärt den immer noch herrschenden, oft heftigen Widerstand gegen alles Parapsychologische. Aus der Unerklärtheit der Erscheinungen wird auf ihre Unmöglichkeit geschlossen. Unglaube, Hohn und Abwehr, sowie Verdächtigungen des Betrugs und der Täuschung sind noch lange nicht verstummt.[5] Daß sich hinter

3 Hans Bender, *Parapsychologie, ihre Ergebnisse und Probleme*, 3. Aufl., Bremen 1972, p. 71. Vgl. auch Jungs Brief an Lerch, 10. 9. 1956 (in: *Briefe* III, Olten und Freiburg/Br. 1973, p. 56): Die parapsychischen Phänomene „sind heutzutage erst blasse Ahnungen, und es bleibt der Zukunft vorbehalten, jene Erfahrungen in mühevoller Arbeit zu sammeln, welche ein Licht in diese Dunkelheit können fallen lassen".

4 H. H. Price, *Psychical Research and Human Personality*, in *Science and ESP*, London 1967, p. 45 (aus dem Englischen übersetzt).

5 Die in den Anfängen der Parapsychologie bei Untersuchungen von Medien

Unglauben und Spott meist Angst vor ihrer Irrationalität verbirgt, ist nicht von der Hand zu weisen: nähme man die Phänomene ernst, so wäre die beruhigende Ordnung einer rational gesicherten Weltanschauung gestört.

Die Rätselhaftigkeit parapsychischer Erfahrungen führt anderseits dazu, sie mit dem Glauben an ein übernatürliches Sein, an ein konkretes Jenseits oder an die Einwirkung göttlicher Kräfte zu verbinden. Prophetie, weissagende Träume und Wahrgesichte wurden seit Jahrtausenden berichtet und galten fast immer als göttliche Botschaften. Doch ist das Gefühl des Numinosen, welches sich mit den Phänomenen verband, auch heute, im Zeitalter des Rationalismus, noch nicht völlig erloschen. Die Einstellung der Skeptiker spricht nicht dagegen.

Als ein großes Beispiel möchte ich Sigmund Freud erwähnen.[6] Freud war in bezug auf Parapsychologie ein echter Skeptiker, aber er war bereit zu schreiben: „Wenn man sich für einen Skeptiker hält, tut man gut daran, gelegentlich auch an seiner Skepsis zu zweifeln." Letzten Endes blieb Freuds Einstellung jedoch ambivalent. Er schwankte zwischen Faszination und Zweifel. Aus seiner Faszination heraus schrieb er im Juli 1921 dem Parapsychologen Hereward Carrington: „Wenn ich zu Beginn einer wissenschaftlichen Laufbahn stände, anstatt wie jetzt am Ende, würde ich mir vielleicht trotz aller Schwierigkeiten kein anderes Arbeitsgebiet wählen", d. h. kein anderes als die „sogenannten okkulten psychischen Phänomene". Später hatte er diese Worte vergessen und leugnete, sie je geschrieben zu haben.[7]

1910 rief Freud im Gespräch mit Jung zum Kampf „gegen die

nachgewiesenen Betrügereien haben dem Ruf der Parapsychologie sehr geschadet. Nicht selten griffen Medien darum zu Tricks, weil die wissenschaftlichen Versuchsleiter regelmäßige positive Resultate als Wahrheitsbeweis erwarteten. Die Irregularität der Phänomene war noch nicht erkannt.

6 Für das folgende vgl. das Kapitel „Okkultismus" in Ernest Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud* III, Bern und Stuttgart 1962, p. 437–474. Jones war einer der engsten Mitarbeiter Freuds.

7 In seinem Brief an George Lawton, 20. 12. 1929, vgl. Jones, *Freud* III, p. 456.

schwarze Schlammflut des Okkultismus" auf,[8] wobei er „Okkultismus" als „eine Art Jenseits der hellen, von unerbittlichen Gesetzen beherrschten Welt" definierte, „welche die Wissenschaft uns aufgebaut hat".[9] Unter dem Einfluß von Sandor Ferenczi und von Jung, die sich beide intensiv mit Parapsychologie befaßt hatten, änderte er jedoch, wenn auch nur ungern, seine Einstellung. Er schrieb an Jung (Juni 1911): „In Sachen des Okkultismus bin ich seit der großen Lektion durch die Erfahrungen Ferenczis demütig geworden. Ich verspreche, alles zu glauben, was sich irgendwie vernünftig machen läßt. Gerne geschieht es nicht, das wissen Sie, aber meine Hybris ist seither gebrochen."[10]

Die Möglichkeit einer Präkognition lehnte Freud von Anfang an kategorisch ab, doch gab er nach langem Zögern die große Tragweite der Telepathie zu. Seine fruchtbare Anregung, auf telepathische Beziehungen zwischen Analytiker und Analysand zu achten, wurde seither von der psychologischen Forschung aufgegriffen.[11]

In den zwanziger Jahren machte Freud selbst Experimente mit Gedankenübertragung, zusammen mit Ferenczi und seiner Tochter. Er schrieb darüber an Ernest Jones (15. 3. 1925): „Sie fielen bemerkenswert gut aus, besonders die, in denen ich das Medium spielte und dann meine Assoziationen analysierte. Die Sache wird für uns dringend."[12]

Eine Erklärung der telepathischen Übermittlungen sah Freud in einer Analogie zum Telephongespräch: „Es kann leicht ein physikalischer Vorgang sein, in dem sich das Psychische am einen Ende umsetzt, und das sich am anderen Ende wieder in das gleiche Psychische umsetzt. Die Analogie mit anderen Umsetzungen wie beim Sprechen und Hören am Telephon wäre dann unverkennbar."[13]

8 *Erinnerungen*, p. 155.
9 *Ges. Werke* XIV, p. 32.
10 *Erinnerungen*, p. 373. Vgl. *Sigmund Freud – C. G. Jung, Briefwechsel*, Frankfurt/M., 1974, p. 474. – S. Ferenczi, Neurologe, Freund und Mitarbeiter Freuds.
11 Vgl. u. a. E. Servadio, „Ein paranormaler Traum in der analytischen Situation", *Zeitschrift f. Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, Bern 1957/58, Nr. 2–3 mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis.
12 Jones, *Freud* III, p. 457.

Aus Besorgnis um den Ruf der Psychoanalyse opponierten einige Schüler, insbesondere Jones, gegen Freuds Beschäftigung mit den Fragen der Telepathie. Freud gab zwar nicht nach, doch fiel es ihm schwer, in der Öffentlichkeit zu seinem Interesse zu stehen. An Jones schrieb er (1926): „Wenn Ihnen jemand meinen Sündenfall vorhält, so antworten Sie ruhig, das Bekenntnis zur Telepathie sei meine Privatsache wie mein Judentum, meine Rauchleidenschaft und anderes, und das Thema der Telepathie sei der Psychoanalyse wesensfremd."[14]

Freuds Einstellung schwankte zwischen mutiger Wißbegier einerseits und großer Vorsicht und Zurückhaltung in seinen Publikationen anderseits. Der Unterschied ist so auffallend, daß der Parapsychologe John Mischo (Freiburg i. Br.) jenen als den „anderen Freud" bezeichnete, welcher mit dem Bildnis, das man sich aus Freuds gesammelten Werken macht, nicht übereinstimmt.[15]

Dieser „andere Freud" offenbarte sich in Gesprächen und Briefen, in der Befriedigung am eigenen telepathischen Experiment, in einem ausgesprochenen Hang zum Aberglauben und in seiner ganzen Tiefe bei einer eigenen Erfahrung an seinem 50. Geburtstag 1906.

Damals schenkten ihm seine Freunde eine Medaille. Die Vorderseite zeigte Freuds Kopf im Profil, auf der Rückseite befand sich eine griechische Zeichnung von König Ödipus vor der Sphinx. Sie war umrahmt von den Worten aus dem Drama des Sophokles „König Ödipus":

„Der das berühmte Rätsel löste
und ein gar mächtiger Mann war."

13 *Traum und Okkultismus*, Ges. Werke XV, p. 59.
14 Jones, *Freud* III, p. 460.
15 John Mischo, „Der andere Freud", *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 1963, H. 2–3, p. 119.

Jones schreibt[16]: „Bei der Überreichung dieser Medaille ereignete sich ein merkwürdiger Zwischenfall. Als Freud die Inschrift las, wurde er blaß, unruhig und fragte mit erstickter Stimme, wer diese Idee gehabt habe. Er benahm sich wie ein Mensch, dem ein Geist erschienen ist." Im Gespräch stellte sich dann folgendes heraus: als Student hatte Freud unter den Arkaden der Wiener Universität die Büsten berühmter Wissenschaftler betrachtet und sich dabei in einer Art Tagtraum ausgemalt, daß auch seine Büste einmal dort stehen und als Inschrift eben jene Worte aus dem „Oedipus" des Sophokles tragen werde. In Erinnerung an diese Jugendphantasie reagierte Freud mit einer Erschütterung wie vor etwas Übernatürlichem, das er in einer späteren Schrift als „das Unheimliche" bezeichnete.[17]

Übrigens ging seine Phantasie später wörtlich in Erfüllung: 1955 fand zu Freuds 100jährigem Geburtstag unter den Arkaden der Wiener Universität die feierliche Enthüllung seiner Büste statt, und auf dem Sockel waren die zwei Zeilen aus dem „König Oedipus" eingraviert. Jones schreibt: „Es ist dies ein sehr seltenes Beispiel für einen Fall, bei dem der Tagtraum eines Jünglings sich in allen Einzelheiten verwirklichte." In parapsychologischer Terminologie würde man sagen: Freud hatte als Student eine echte Präkognition.

Eine ähnliche, wenn auch nicht gleichstarke Bewegtheit zeigte Freud im Verlauf eines Gesprächs mit Ernest Jones über Parapsychologie. Freud ergötzte sich öfters daran, zu nächtlicher Stunde mysteriöse Geschichten und unheimliche Erlebnisse mit seinen Patienten zu erzählen. Einmal wagte es Jones, gegen den Wahrheitsgehalt Einspruch zu erheben, woraufhin Freud sagte: „Ich mag das alles nicht, aber irgend etwas Wahres ist dran!" Jones wandte ein – inzwischen war es drei Uhr morgens geworden – wenn man an solche seelische Vorgänge glaube, dann könne man schließlich auch an Engel glauben, woraufhin Freud sagte: „Ganz richtig, sogar an den lieben

16 Jones, *Freud* II, p. 27 f.
17 S. Freud, *Das Unheimliche*, 1919, Ges. Werke XII.

Gott." Jones schreibt dazu: „Dies äußerte er in scherzendem Ton, als sei er damit einverstanden, daß ich die Sache ad absurdum geführt habe, und mit einem leicht spöttischen Blick, als mache es ihm Freude, mich zu schockieren. Aber in seinem Blick lag auch etwas Suchendes, und ich ging nicht ganz zufrieden fort, vielmehr mit der Befürchtung, dahinter stecke doch etwas Ernsteres."[18]

Anscheinend hatte der Atheist Freud, der von sich selber sagte, er habe nie an eine übernatürliche Welt geglaubt,[19] in der Konfrontation mit parapsychischen Phänomenen mit der gleichen Unmittelbarkeit reagiert wie der Mensch seit eh und je: mit der Ahnung einer numinosen Wirklichkeit.

Die wissenschaftliche und experimentell betriebene Parapsychologie hatte in England bereits Ende des 19. Jahrhunderts eingesetzt. 1882 wurde dort die auch heute noch bestehende *Society for Psychical Research* gegründet.

Die ersten Versuche bestanden darin, Bilder und Gedanken auf psychischem Wege, d. h. telepathisch, einem andern Menschen zu übermitteln; daneben wurden systematisch Untersuchungen an Medien durchgeführt, und vor allem begann man Berichte über ASW-Phänomene zu sammeln und zu publizieren, wenn sie durch Zeugenaussagen als beglaubigt gelten konnten. Präkognitionen gelten nur dann als beglaubigt, wenn sie noch vor dem Eintreffen des vorausgewußten Ereignisses berichtet wurden.

Zu entscheidenden Resultaten gelangte die experimentelle Parapsychologie in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts, als Josef B. Rhine an der Duke University in Durham, USA, Testversuche über ASW in großem Stil durchführte. Er benutzte die sogenannten Zener-Karten mit 5 × 5 einfachen geometrischen Zeichen: Kreuz, Stern, Kreis, Quadrat und Wellenlinie. Der Grundversuch, der in vielen Variationen und in astronomisch hoher Zahl wiederholt und statistisch ausgewertet wurde, be-

18 Jones, *Freud* III, p. 443 f.
19 *Ebda*, p. 409.

steht darin, daß ein Versuchsleiter oder auch eine Maschine die Karten auflegt, während die Versuchsperson aus größerer oder kleinerer Entfernung deren Reihenfolge zu erraten hat. Um die Präkognition zu testen, werden die Karten erst nach dem Ratevorgang aufgelegt. Die Ergebnisse waren in allen Fällen signifikant – bei den Präkognitionsversuchen etwas weniger auffallend – d.h. die Trefferzahlen lagen immer über der zu erwartenden Wahrscheinlichkeit, was als Beweis dafür angesehen werden kann, daß der Mensch eine Fähigkeit zu außersinnlichen Wahrnehmungen besitzt. Allerdings sind die Erfolge im Einzelnen nicht voraussagbar. Auch bei begabten Versuchspersonen können sie plötzlich aufhören, ohne daß sich dafür ein Grund finden ließe.

Für Jung waren die Rhineschen Versuche von großer Bedeutung, denn sie bestätigten seine schon lange gehegten Gedanken über ASW, vor allem seine Vermutungen über eine relative Unabhängigkeit der Psyche von Raum und Zeit und damit über die Möglichkeit akausaler irregulärer Phänomene, die sich den bekannten Naturgesetzen nicht anpassen. „Die Rhineschen Versuche haben uns darüber belehrt, daß das Unwahrscheinliche sich ereignen kann, und daß unser Weltbild nur dann der Wirklichkeit entspricht, wenn auch das Unwahrscheinliche darin seinen Platz hat."[20]

Ein wichtiger Abschnitt in der experimentellen Parapsychologie begann, als sie auch in Rußland in breitem Umfang aufgenommen wurde. Noch unter Stalin existierte sie nicht; denn für den damals herrschenden Wissenschaftsmaterialismus galt sie als „anti-sozialistische Fiktion". Seit den 60er Jahren wird sie jedoch in zahlreichen Laboratorien und mit staatlicher Unterstützung betrieben.

Der bekannteste russische Parapsychologe war Leonid Wassiliew (1891–1966). Er wurde berühmt durch seine Versuche mit Fernhypnose, d.h. einer auf telepathischem Weg induzierten Hypnose, der sogenannten Mentalsuggestion.[21] Versuche mit Fernhypnose waren bereits Ende des letzten Jahrhunderts von Pierre Janet durchgeführt worden; während aber zwischen Janet und dem Hypnotisierten eine Strecke von 1–2 km lag – damals eine ungeheure Entfernung – gelang es Wassiliew in den 60er Jahren, die Entfernung zwischen Hypnotiseur und Hypnotisiertem auf über 1700 km zu steigern, wobei sich der Sender in Sewastopol befand und der Empfänger in Leningrad. Die Mißachtung der Parapsychologie in Rußland führte dazu, daß für Wassiliew anfänglich keine Möglichkeit bestand, die Resultate seiner Forschungen zu publizieren. Doch dann ereignete sich etwas, das die Einstellung völlig veränderte.

1958 erschienen in Frankreich Berichte über die von den Amerikanern unternommenen telepathischen Nachrichtenübermittlungen zum Unterseeboot „Nautilus". Sie waren zwar als Falschmeldungen dementiert worden, doch wurde man in Rußland aufmerksam. Die Vermutung tauchte auf, „daß in der kapitalistischen Welt neben den friedlichen Untersuchungen der ASW auch militärische Absichten reiften." Dies bestätigte sich durch einen (von Wassiliew zitierten) Artikel des Militärspezialisten der amerikanischen Presse, Talbot, der am 13. 7. 1958 in der *New York Herald Tribune* schrieb: „Für die Streitkräfte der USA ist es zweifellos wichtig zu wissen, ob die Energie, die von einem menschlichen Gehirn erzeugt wird, ein anderes menschli-

20 *Ein moderner Mythus. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden,* Ges. Werke X, p. 429. In einem Brief (23. XI. 1971) schrieb J. B. Rhine an A. Jaffé: „Einer der Gründe für meine aufrichtige Bewunderung von Dr. Jung ist seine vorurteilslose Einstellung gegenüber den Entdeckungen der Parapsychologie; er hatte eigene parapsychische Erfahrungen, lange bevor ich mich der Parapsychologie an der Duke University zuwandte. Als die Experimentalforschungen dazu beitrugen, die Entdeckungen zu untermauern, scheute er sich nicht, die Konsequenzen ernst zu nehmen. Nicht viele Wissenschaftler verfolgen so unvoreingenommen und mutig ihren geistigen Weg: sie warten, daß ein anderer seine Haut zu Markte trägt." (Aus dem Engl. übersetzt.) Vgl. C. G. Jung, *Briefe,* I, p. 235 f.

21 Für das folgende vergl. Leonid Wassiliew, „Theoretische Bedeutung und praktische Anwendbarkeit der ‚psychischen Fernwirkung'" In: *Neue Wissenschaft,* 11. Jahrgang, 1962–63. Heft 2. Auf russisch erschienen 1962.

ches Gehirn beeinflussen kann, das Tausende von Kilometern entfernt ist."

Nur wenig später, 1960, wurde auf Wassiliews Initiative ein Institut für parapsychologische Forschung an der Universität Leningrad gegründet, unter dem Titel „Institut für Mentalsuggestion und Bioinformation".

Seit Beginn der 60er Jahre beschäftigt man sich im Leningrader Institut, wie auch in der NASA, der amerikanischen Weltraumbehörde, mit dem Problem der telepathischen Nachrichtenübermittlung, der Bioinformation. 1971 konnte das *Journal of Parapsychology,* herausgegeben von der Duke University, USA, melden, daß der Astronaut Mitchell von der Apollo-14-Kapsel versucht habe, mit bestimmten Personen auf der Erde telepathischen Kontakt aufzunehmen, und daß er die Ergebnisse später mit Prof. Rhine analysiert habe.[22] Über die Resultate erfuhr man lediglich, daß sie „die Erwartungen weit übertroffen hätten".

Bei diesen Versuchen, sowie auch bei der „Fernhypnose" des Wassiliew handelt es sich um eine *Relativierung des Raumes,* insofern für die subjektive Erfahrung das Ferne zum „Hier" wird. Vielleicht erschienen die Resultate weniger wunderbar, wenn man an Berichte von Ethnologen über Völkerstämme denkt, bei denen ein Wissen von Geschehnissen, die sich an weit entfernten Orten abspielen, nichts Außergewöhnliches darstellt. Schon Paracelsus hatte mit solchen Möglichkeiten gerechnet: „Durch die magische Kraft des Willens kann ein Mensch auf dieser Seite des Ozeans einen Menschen auf der anderen Seite hören lassen, was auf dieser gesagt wird."[23]

Auf die Frage nach den theoretischen Zusammenhängen der Telepathie, nach der Natur des übertragenden Faktors, wußte Wassiliew keine Antwort. Seiner materialistischen Auffassung entsprechend, so heißt es bei ihm, könne es sich nur um eine, wenn auch vorläufig unbekannte Energie handeln. Im Unterschied zur physikalischen Energie breite sie sich jedoch unvermindert über große Entfernungen aus und überwinde beliebige Hindernisse. Die Feststellung einer solchen Energie, durch welche sich die Phänomene kausal erklären ließen, steht noch aus. Nach Wassiliew wäre ihre Entdeckung der Freisetzung der inneratomaren Energie ebenbürtig.

Lange Zeit hatte man angenommen, daß Telepathie auf elektromagnetischen Hirnaktionsströmen beruhe, die in der Art von Radiowellen vom Gehirn ausstrahlen. Daher auch Freuds Vergleich mit dem Telephon. Doch wurden bei neueren Versuchen Sender wie Empfänger durch Metallplatten abgeschirmt, welche für diese Hirnwellen undurchlässig sind. Erstaunlicherweise funktionierte aber auch dann die telepathische Übermittlung ungestört. So mußte die Theorie der elektromagnetischen Hirnströme als Übermittler der Telepathie fallen gelassen werden; doch wird die Frage einer energetischen Größe zur kausalen Erklärung parapsychischer Phänomene, insbesondere der Telepathie und der Psychokinese, noch heute diskutiert.

Freud hatte zur Einordnung der Telepathie auf den rätselhaften Gesamtwillen in großen Insektenstaaten hingewiesen und vorgeschlagen, sie als einen ähnlichen „archaischen Weg der Verständigung unter Einzelwesen" anzusehen. Im Lauf der phylogenetischen Entwicklung sei dieser Weg jedoch zurückgedrängt worden durch die bessere Methode der Mitteilung mit Hilfe von akustischen oder visuellen Zeichen, die man mit den Sinnesorganen aufnimmt. „Aber die ältere Methode (der telepathischen Mitteilung) könnte im Hintergrund erhalten bleiben und sich unter gewissen Bedingungen noch durchsetzen, z. B. auch in leidenschaftlich erregten Massen. Das ist alles noch unsicher und voll von ungelösten Rätseln, aber es ist kein Grund zum Erschrecken."[24]

Außer dem Hinweis auf die erregten Massen ließ es Freud offen, was er unter den „gewissen Bedingungen" verstand, bei denen telepathische Phänomene auftreten. Dies war aber ein Punkt, der Jung besonders interessierte. Seine Fragestellung galt immer auch den psychischen Bedingungen, unter denen

22 *Journal of Parapsychology,* Jahrgang XXV, Nr. 2, Juni 1971.
23 Zit. nach H. Bender, *Unser sechster Sinn,* Stuttgart 1971, p. 7.
24 *Traum und Okkultismus,* Ges. Werke XV, p. 59.

ASW sich ereignen.[25] Zur Beantwortung dieser Frage waren ihm in erster Linie die nicht experimentellen, also die spontanen ASW-Phänomene hilfreich.

Seit Beginn der Parapsychologie wurden auch spontane ASW untersucht, soweit das im Bereich des Möglichen liegt. Die Forschung ist dabei vor allem auf Berichte angewiesen, die allerdings in großer Fülle seit der Antike bis heute vorliegen. Der Behauptung, es handle sich um Märchen oder Erfindungen, kann nur die oft frappierende Ähnlichkeit des Inhalts entgegengehalten werden, was das folgende Beispiel illustrieren möge: es klingt wie eine freundliche Legende, wenn man in Ciceros *Büchern von der Weissagung und vom Schicksal* liest, daß ein Mann namens Simonides im Traum gewarnt wird, seine geplante Seereise anzutreten, daß der Mann die Warnung beachtet und auf diese Weise dem Tod entgeht; denn später vernimmt er, daß bei einem Schiffbruch das Segelschiff kenterte und alle Reisenden ertranken.[26] Aber ganz ähnlich berichtet 1912 das *Journal of the Society of Psychical Research*[27] den beglaubigten Fall, daß ein Mann dreimal hintereinander träumte, er sähe das Schiff, mit dem er nach Amerika fahren wollte, kielaufwärts im Ozean schwimmen, und daß er daraufhin sein Schiffsbillett zurückgab, welches er für die *Titanic* gebucht hatte.

Von einer Relativierung der Zeit über weite Dimensionen erfährt man nur aus Berichten über spontane ASW, da eine experimentelle Untersuchung über viele Jahre hinaus kaum durchführbar wäre. So liegt der ebenfalls beglaubigte Bericht über eine „Spökenkiekerin" aus der Lüneburger Heide vor, eine einfache Magd, die anfangs des Jahrhunderts den Brand ihres Dorfes Ahausen mit vielen Einzelheiten voraussah. Da man die Zuverlässigkeit ihrer Aussagen kannte, wurden jahrelang Brandwachen aufgestellt; als sich aber nichts ereignete, sah man schließlich davon ab. Erst etwa 30 Jahre später (1933) kam es

25 Vgl. Brief an Bender 12. 2. 1958: „Meine Fragestellung zielt auf die psychischen Bedingungen des Vorkommens (von ASW), und ich verzichte auf eine semi-physikalische Erklärung."

26 Zit. nach I. Jezower, *Das Buch der Träume*, Berlin 1928, p. 19.

27 Band XXX, p. 198.

dann doch zur Brandkatastrophe, bei der sich auch die zuvor beschriebenen Einzelheiten als richtig erwiesen.[28]

Aus den Berichten über spontane ASW geht hervor, daß sie sich fast durchwegs in einem Zustand herabgeminderten Bewußtseins ereignen, sei es während einer momentanen Gedankenverlorenheit, sei es in einer Trance, im Traum oder – so ergänzte Jung – in einer archetypischen Situation. Archetypische Situationen sind immer mit einer mehr oder weniger starken Emotion verbunden, welche ihrerseits ein Absinken der Bewußtseinsschwelle darstellt oder bewirkt. Das Wissen von einem Zusammenhang zwischen Emotion und „okkulten" Begebenheiten geht weit zurück: bei Albertus Magnus, 1193–1280, findet sich die These, daß ein „excessus affectus", ein übermäßiger Affekt, als Ursache magischer Beeinflussung angenommen werden müsse. – (Man erinnert sich an Freuds Hinweis auf leidenschaftlich erregte Massen, bei denen telepathische Phänomene stattfinden können.)

Die meisten spontanen ASW ereignen sich in Zeiten der Gefahr, in Krisen und bei Katastrophen, vor allem im Umkreis des Todes. Das auffallende Vorherrschen archetypischer Notsituationen läßt vermuten, daß die Emotion der Angst am leichtesten mit jener relativen Unbewußtheit einhergeht, bei welcher ASW-Phänomene erfahren werden können. Es entspricht jedoch ihrer Irregularität, daß sie nicht in jeder archetypischen Situation auftreten, und daß sie sich umgekehrt auch in nicht-archetypischen Situationen ereignen. Die Regeln über diese Erscheinungen sind nie absolut zu nehmen, sondern lediglich als Hinweise auf signifikante Häufungen im statistischen Sinn, was ihre Erforschung ungemein erschwert.

Nur eines scheint festzustehen: daß die ASW Manifestationen des Unbewußten sind, und das wurde nicht erst von der modernen Wissenschaft festgestellt. Vielmehr schrieb schon Platon im *Timaios* (32. Kapitel), daß die Sehergabe ein Geschenk Gottes sei, das er dem Menschen nur dann verleihen könne, wenn [...] das Tagesbewußtsein im Banne des Schlafes,

28 Zit nach H. Bender, *Unser sechster Sinn*, p. 11 f.

durch Krankheit oder in einer Ekstase zurückgetreten oder geschwunden sei.

In Jungscher Terminologie ließe sich also sagen, daß es die unbewußte Seele sei, welche den Gesetzen von Zeit, Raum und Kausalität nicht untersteht, und daß diese ungewöhnlichen Bedingungen in den ASW-Phänomenen erfahren werden.[29]

Im Bereich der spontanen ASW sind Berichte über Hellsehen oder Telepathie weniger häufig als diejenigen über präkognitive Träume. Wahrscheinlich ist die Zahl dieser Träume noch größer als angenommen wird, denn nicht immer wird das zukünftige Ereignis in photographischer Genauigkeit geträumt, sondern als ein symbolisches Bild, welches der Deutung bedarf. Aus diesem Grund wird der präkognitive Charakter des Traumes oft gar nicht erkannt.

Jung berichtet einige wenige Träume, deren Bilder dermaßen eindrücklich waren, daß er den bevorstehenden Tod oder eine Todesgefahr voraussah. Einer dieser Träume stammte von einer 17jährigen Patientin, deren Krankheit von den Ärzten nicht mit Sicherheit diagnostiziert werden konnte. Sie träumte, daß nachts ein furchtbarer Lärm im Hause losgehe. Ein scheues Pferd rast in der Wohnung herum und springt durch ein Fenster aus dem vierten Stock auf die Straße, wo es zerschmettert liegen bleibt. – Jung deutete das Pferd als Symbol des animalischen Lebens, das sich im Traum selbst zerstört. Er sah den letalen Ausgang der Krankheit voraus, und diese Prognose erwies sich bald als richtig.[30] In einem anderen Traum wird der Tod photographisch getreu vorausgenommen. Er stammt von einem Freunde Jungs, einem begeisterten Bergsteiger: „Ich steige auf einen hohen Berg [...]. Mein Glücksgefühl [...], als ich den Gipfel erreiche, [ist] so groß, daß ich fühle, ich könne weiter hinauf in den

29 Die angewandte Parapsychologie macht sich diese Erkenntnis zunutze, indem bei manchen Telepathie-Versuchen der Empfänger in einen mehr oder weniger unbewußten Zustand versetzt wird, sei es durch Genuß von Wein, durch völligen Entzug äußerer Reize, durch Hypnose, gelegentlich durch Drogen.

30 In *Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalysen* in Ges. Werke, XVI, p. 168ff.

Weltraum steigen. Ich kann dies nun auch tun und steige in die Luft hinauf. Ich erwache in völliger Ekstase." – Jung warnte ihn vor Alleingängerei und riet ihm dringend, womöglich zwei Führer zu nehmen. Der Träumer lachte ihn aus. Bei einer seiner nächsten Bergtouren trat er buchstäblich in die Luft und stürzte ab, was von dem Führer einer anderen Partie beobachtet wurde.[31]

Im allgemeinen sind Symbole, die den Tod künden, jedoch von großer Einfachheit: die Reise, der Abschied, das Überqueren einer Brücke, die Gesundung oder Verjüngung usw. Im Traumbuch des Artemidor (134–200) heißt es: „Eine Frau träumte, sie habe ihre Webe ausgewebt. Sie starb am nächsten Tag, denn sie hatte nichts mehr zu tun, d. h. ihr war der Lebensfaden ausgegangen."[32]

Jung schloß aus der Einfachheit dieser Bilder, daß die Seele vom Tod anscheinend nicht viel Aufhebens mache.[33] Eine Gesetzmäßigkeit der Entsprechung von Bild und Tod besteht jedoch nicht. Träume vom eigenen Tod bedeuten nur in seltenen Fällen das Lebensende; für gewöhnlich weisen sie auf eine mit Leiden verbundene innere Umstellung, und Träume vom Tod eines anderen Menschen können eine Loslösung von ihm andeuten.

Während für Freud die Telepathie eine Glaubensfrage war, nahm Jung die Wirklichkeit der ASW-Phänomene als erwiesen an. „Eine objektive Sichtung und Kritik der vorhandenen Beobachtung der sogen. ASW muß feststellen, daß sich Wahrnehmungen ereignen, die teils so vor sich gehen, als ob es keinen Raum, teils so, als ob es keine Zeit gäbe."[34]

Es ist Einstein gewesen, der Jung in persönlichem Kontakt den ersten Anstoß gegeben hatte, an eine Relativierung von Raum und Zeit im Unbewußten zu denken. Einstein war wäh-

31 Vgl. *ebda.* p. 160f.

32 Vgl. I. Jezower, *Das Buch der Träume*, Berlin 1928, p. 40.

33 Vgl. „Seele und Tod" in Ges. Werke VIII.

34 Vgl. „Seele und Tod" (1934) in Ges. Werke VIII, p. 472f.

rend seiner Zürcher Jahre mehrmals bei Jung zu Gast und hatte ihm, Eugen Bleuler und ein paar Freunden seine erste Relativitätstheorie zu erklären versucht.[35]

Im Gegensatz zur allgemeinen Parapsychologie, welche im Sinn der klassischen Naturauffassung nach einem kausalen physikalischen oder physiologischen Erklärungsfaktor der ASW sucht, ging es Jung um ihre Einordnung auf einer ganz neuen Basis, d. h. um einen Erklärungsfaktor, der die Akausalität und damit die Relativierung von Zeit und Raum voraussetzt. Diesen Faktor nannte er Synchronizität. Er formulierte ihn erstmals im Anschluß an seine Beschäftigung mit der mantischen Methode des *I Ging*, eines chinesischen Orakelbuches, dessen Wurzeln ins mythische Altertum reichen. Jung hatte viele Jahre mit diesem Orakel experimentiert, und als er Richard Wilhelm, Übersetzer und Kommentator des *I Ging*, kennen lernte, war er beeindruckt von dessen zutreffenden Diagnosen aus den Orakelsprüchen und von seinen Voraussagen innerer und äußerer Ereignisse.[35a]

Da die Orakelbefragung eine archetypische Situation ist, und da zudem der *I Ging* nur selten und nur dann befragt werden darf, wenn ein überpersönlicher Rat dringend ist, kann mit ziemlicher Sicherheit auf eine gewisse Emotion des Fragenden geschlossen werden. Emotion bewirkt aber, wie schon erwähnt, ein Absinken der Bewußtseinsschwelle. Das Unbewußte ist konstelliert, und damit besteht die Möglichkeit akausaler Phänomene, m. a. W. die Möglichkeit, daß die Münzen psychologisch „richtig" fallen, und daß der sich ergebende Orakelspruch die „richtige" Wahrheit verkündet, nämlich eine Wahrheit, die der inneren Situation des Fragenden entspricht.

Zwischen dem psychischen Zustand des Werfenden und dem Fall der Münzen besteht kein kausaler Zusammenhang. Was

35 Vgl. Brief an Karl Seelig, 25.II. 1953, *Briefe* II, p. 324. Prof. Dr. Eugen Bleuler, Psychiater, 1857–1939.

35a Die von Jung angewandte Methode des *I Ging* (des „Buches der Wandlungen") bestand in sechsmaligem Werfen von drei Münzen. Je nach deren Fall (Kopf oder Schrift) ergibt sich ein Hexagramm aus sechs Einzellinien, dem ein Text zugeordnet ist, als Antwort auf die Frage des Werfenden.

diese Tatbestände verbindet, ist vielmehr eine Entsprechung, die nach chinesischer Auffassung darauf beruht, daß ein und dasselbe Sein sich sowohl im Psychischen wie im Physischen manifestiert. Auf diesem gemeinsamen Hintergrund beruht die Sinnhaftigkeit der Entsprechung, und es ist der Sinn, durch den sich die synchronistischen Phänomene unterscheiden von der zufälligen Koinzidenz ähnlicher oder aufeinander abgestimmter Ereignisse.

Eine sinnvolle Entsprechung liegt auch bei den ASW vor. Auch bei ihnen manifestiert sich ein und dasselbe Geschehen physisch und psychisch, einmal als reales Ereignis und einmal als Traum oder als Ahnung oder als „inneres Wissen" von diesem Ereignis. Es ist eine alte Erfahrung, daß spontane ASW-Erlebnisse begleitet sind von einem unabweislichen Gefühl des Sinnes. Bei den experimentellen ASW tritt allerdings an die Stelle des Sinnerlebnisses die Signifikanz der Resultate.

Die sinnvolle Entsprechung von inneren und äußeren, subjektiven und objektiven Gegebenheiten über Raum und Zeit hinweg bezeichnete Jung 1930 in der Rede zum Gedächtnis an Richard Wilhelm als *Synchronizität*. Er betrachtete sie als ein Erklärungsprinzip, welches das Kausalprinzip notwendig ergänzt; doch betonte er später ausdrücklich, daß Synchronizität nur dann zur Anwendung kommen dürfe, wenn Kausalität undenkbar sei. „Wo immer eine vernünftige Ursache nur denkbar ist, wird die Synchronizität zu einer höchst zweifelhaften Angelegenheit."[36]

Die definitiven Ausführungen folgten zwei Jahrzehnte nach der ersten Konzipierung des Begriffs, und zwar in Jungs Essay über Synchronizität, im Jahre 1952.[37] Er definierte ihn zunächst als zeitliche Koinzidenz von Ereignissen, die kausal nicht auf-

36 *Naturerklärung und Psyche*, Zürich 1952, p. 46, Ges. Werke VIII, p. 518.

37 *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (im folgenden *Synchronizität* genannt) in Jung-Pauli, „Naturerklärung und Psyche", Zürich 1952 und in Ges. Werke VIII. – Wolfgang Paulis Beitrag: *Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler.*

einander bezogen sind, die aber einen gleichen oder ähnlichen Sinngehalt aufweisen.[38]

Der Begriff „zeitliche Koinzidenz" führte oft zum Mißverständnis, es handle sich um eine astronomische Gleichzeitigkeit. Dies kann zwar zutreffen, kommt aber für Phänomene, bei denen Zukünftiges geahnt oder geschaut wird, gerade nicht in Betracht. Es geht vielmehr um eine Quasi-Gleichzeitigkeit; denn nur in der subjektiven Erfahrung, z. B. im Traum, in der Ahnung, koinzidiert das zukünftige Ereignis mit der Gegenwart, dem jetzt Geträumten, Geahnten, dem außersinnlich Wahrgenommenen. Es ergibt sich also eine relative Gleichzeitigkeit, und wegen dieser Relativierung der Zeit wählte Jung den Ausdruck „synchronistisch" und nicht „synchron". Er sprach von „Synchronizität" und nicht von „Synchronismus".

Als Goethe nach dem Abschied von Friederike Brion „nicht mit den Augen des Leibes, sondern des Geistes" seinen ihm entgegenreitenden Doppelgänger sah, wurde ein zukünftiger Augenblick unmittelbare Gegenwart: acht Jahre später ritt er selber den Weg zurück, um Friederike zu besuchen und trug zu seiner eigenen Überraschung das Gewand, „hechtgrau mit etwas Gold", welches ihm damals an seinem Doppelgänger aufgefallen war.

Daß mit der Relativierung der Zeit eine Relativierung des Raumes einhergeht, daß auch das Ferne hier gewußt oder geschaut wird, ist in der ersten Definition nicht gesagt, gehört aber wesentlich zum Phänomen der Synchronizität.

Ein berühmtes Beispiel ist das in Kants „Träume eines Geistersehers" berichtete Erlebnis Emanuel Swedenborgs, der von Göteborg aus den Brand Stockholms visionär wahrnahm.

Kants Bericht ist noch aus einem anderen Grunde erwähnenswert: Er zeigt die fast unüberwindliche Schwierigkeit, akausale Phänomene als wahr und gültig anzuerkennen. Sogar der

38 Vgl. *ebda.*, p. 26 f., und Ges. Werke VIII, p. 500 f. Wörtlich heißt es: „Synchronizität ist eine zeitliche Koinzidenz zweier oder mehrerer nicht kausal aufeinander bezogener Ereignisse, welche von gleichem oder ähnlichem Sinngehalt sind. Dies im Gegensatz zum *Synchronismus*, welcher die bloße Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse darstellt."

überragende Denker war ihr nicht völlig gewachsen. 1758 hatte er über den Vorfall in einem Brief an Charlotte von Knobloch berichtet und beigefügt, daß ein Freund von ihm der Begebenheit nachgegangen sei und alles bestätigt gefunden habe. Von einem Zweifel an Swedenborgs Vision war keine Rede. Acht Jahre später erschien in Königsberg seine Schrift *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, und hier äußert er sich mit sehr viel mehr Reserve. Auch hier werden die Fakten getreulich berichtet, aber Kant entschuldigt sich bei dem Leser dafür, daß er ein solches „Märchen" auftische und überläßt es dessen Belieben, „bei der wunderlichen Erzählung, mit welcher ich mich bemenge, jene zweideutige Mischung von Vernunft und Leichtgläubigkeit in ihre Elemente aufzulösen und die Proportion beider Ingredienzien vor meine Denkungsart auszurechnen". Kant deutet es in den folgenden Sätzen selber an, daß er „vor dem Spott" gesichert zu sein wünsche. Das rationale Denken stand und steht auch heute noch gegen das instinktive Wissen des natürlichen Menschen, der seit jeher solche und ähnliche Begebenheiten erlebt und ernst genommen hat.

Als echte synchronistische Phänomene gelten nicht nur die mantischen Methoden und die ASW, sondern auch jene Ereignisse, die Jung paradox als „sinnvolle Zufälle" bezeichnete.

In seinem Essay über Synchronizität brachte er das folgende, seither oft zitierte Beispiel: in dem Augenblick, da ihm eine Patientin ihren Traum von einem goldenen Skarabäus erzählte, tauchte unvermutet ein dem Skarabäus ähnlicher Käfer am Fenster auf – zwei kausal völlig getrennte, aber einander entsprechende Tatbestände, deren Zusammentreffen für die Patientin zu einem so intensiven Sinnerlebnis wurde, daß ihre neurotische Blockierung sich von dem Augenblick an zu lösen begann.

Der große Skeptiker Bernard Shaw erwähnte in einem Brief an den Psychoanalytiker und Parapsychologen Dr. Jan Ehrenwald (24. 10. 1941) einen sinnvollen Zufall, dem wohl fast alle Menschen auf die eine oder andere Art begegnet sind: er habe sich vorgestern erkundigt, ob sein ehemaliger Freund Maurice Baring noch am Leben sei. Seit Jahren habe er sich nicht an ihn

erinnert. Aber am Tage darauf habe er einen Brief von ihm erhalten. Shaw fügt bei: „Solches ereignet sich dermaßen oft, daß sich eine Untersuchung lohnen würde, ob da nicht mehr dahinter stecke als nur ein Zufall."[39]

Was über den Zufall hinauszugehen scheint, ist die Sinnhaftigkeit der Entsprechung. Doch ließe sich gegen die Behauptung, es handle sich nur um einen sinnlosen Zufall, nichts Stichhaltiges einwenden. Einen eindeutigen Beweis gibt es hier nicht.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Leben teils bewußt, teils unbewußt verläuft. Dies bedeutet aber, daß das Leben sich auf einer raumzeitlichen Existenzebene abspielt (dem Bewußtsein) und zugleich auf einer außer-raumzeitlichen Existenzebene (dem Unbewußten). Man könnte auch sagen: der Mensch transzendiere seine Endlichkeit, worüber er sich jedoch nur in den seltensten Fällen Rechenschaft ablegt.

Die Verwurzelung des Menschen in der außer-raumzeitlichen Existenz erklärt seine oft naive Bereitschaft, synchronistische Entsprechungen vorauszusetzen. Man spricht dann von Omina. Im Grunde genommen beruht dieser Aberglaube auf der Erwartung eines synchronistischen Phänomens. Fällt jemand auf dem Weg zum Examen hin und deutet das, sozusagen instinktiv, als ein Omen, so gilt für ihn ein zufälliges Vorkommnis (das Hinfallen) als Vorzeichen eines analogen, zukünftigen Ereignisses (durchs Examen fallen). An die Stelle einer unmöglichen Kausalität ist die Sinnbezeichnung getreten. Ob dann ein sogenannter Erfüllungszwang den Gang der Ereignisse bestimmt, ob es sich um eine Synchronizität handelt, oder ob das Examen trotzdem glanzvoll bestanden wird, ergibt sich von Fall zu Fall.

Da jeder Mensch, gewußt oder nicht gewußt, in der Existenzform der relativen Außer-Raum-Zeitlichkeit steht, sind auch bedeutende Geister nicht vor dem Glauben an Omina gefeit. Ernest Jones bringt manches Beispiel aus Freuds Leben. Er erzählt z. B., wie der junge Freud versehentlich den Verlobungsring zerbrach, wie er daraufhin seiner Braut schrieb und sie bat, ihm „auf Ehr und Gewissen" zu sagen, ob sie ihn „am letzten Donnerstag (vorgestern) zwischen ½ 11 und ½ 12 etwa zufällig nicht lieb gehabt habe".[40] Und als Goethe nach dem Tod Christianes noch einmal zu Marianne von Willemer reisen wollte und unterwegs der Wagen brach, nahm er es als Omen, kehrte um und ließ den Plan des Besuches auf immer fallen. Für Goethe galt Aberglauben als „die Poesie des Lebens", womit der Gegensatz zum Denken der Vernunft auf das Schönste ausgedrückt ist.

Daß es auch eine neurotische Unfreiheit gegenüber dem Aberglauben gibt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

Als Jung die gedanklichen Konsequenzen aus dem Synchronizitätsprinzip zog, konnte er nicht umhin, seine Wissenschaftsmethode der Empirie zu verlassen und die Grenze zum metaphysischen Denken zu überschreiten. Doch erwies sich gerade dieser Schritt als höchst bedeutsam. 1957 schrieb er in einem Brief: „Ich gestehe, daß mich der metaphysische Aspekt der Phänomene ebensosehr, gelegentlich sogar mehr interessiert" als ihre psychologischen Zusammenhänge.[41]

Es waren drei Begriffe, mit denen Jung den metaphysischen Aspekt umschrieb: ein transzendentaler Sinn, ein absolutes Wissen im Unbewußten und eine vom Transzendenten ausgehende Anordnung.

Definitionsgemäß ist es die sinnvolle Entsprechung, welche die getrennten Ereignisse zur synchronistischen Erfahrung verbindet. Sinn ist im allgemeinen ein subjektives Werterlebnis: Der Mensch entscheidet selbst, was für ihn sinnvoll ist und was nicht.

Es war ein bedeutsamer Schritt, als Jung den Sinnfaktor der Synchronizität vom subjektiven Dafürhalten des Menschen löste und ihn zu einem an und für sich bestehenden metaphysi-

39 Zit. nach *Tomorrow*, New York 1955, Nr. 3. (Aus dem Englischen übersetzt.)

40 E. Jones, *Freud* III, p. 442.

41 Brief an Fordham, 3. 1. 1957, *Briefe* III, p. 72.

schen Prinzip erhob: „Die Synchronizität setzt einen, in bezug auf das menschliche Bewußtsein apriorischen Sinn voraus, der außerhalb des Menschen vorhanden zu sein scheint."[42] Und weiter: „Die Existenzform eines an sich bestehenden Sinnes kann nur eine *transzendentale* Seinsform darstellen",[43] was im Rahmen der Jungschen Terminologie als Sein in der das Bewußtsein transzendierenden Sphäre des (kollektiven) Unbewußten zu verstehen ist. Bei den Erfahrungen der Synchronizität geht es also nicht um subjektive Sinngebungen, sondern darum, daß ein objektiver, apriorischer Sinn bewußt gemacht, genau genommen: daß er entdeckt wird.

Neben der Hypothese eines „apriori bestehenden Sinnes" steht gleichberechtigt diejenige eines „apriori vorhandenen Wissens im Unbewußten", das Jung als „absolutes Wissen" bezeichnete.[44] Der Gedanke daran war bereits 1934 in seiner Korrespondenz mit Wolfgang Pauli aufgetaucht. Damals umschrieb er es noch in einem eher naiven, aber anschaulichen Bild folgendermaßen: „Im Unbewußten gibt es [...] einen Beobachter, der unendlich viele Gegenstände beobachtet."[45] Schopenhauer, Jungs großes Vorbild bei der Konzeption der Synchronizität, hätte das poetische Bild einer „träumenden Allwissenheit"[46] gebraucht.

Das „absolute Wissen" bedeutet allerdings keine Kenntnis in der üblichen Bedeutung des Wortes, vielmehr verstand Jung darunter „ein Vorhandensein" von Ereignissen im Unbewußten, das jeder kausalen Grundlage entbehrt.[47] Er spielte damit auf die autonomen Archetypen im kollektiven Unbewußten an, in philosophischer Sprache: auf die platonischen Ideen, in dichterischer Sprache: auf „die Bilder aller Kreatur".

42 *Synchronizität*, p. 87, Ges. Werke VIII, p. 559.
43 *Ebda.* und Ges. Werke VIII, p. 563.
44 *Synchronizität*, p. 78f., Ges. Werke VII, p. 551.
45 Brief an W. Pauli, 29. 10. 1934, *Briefe* I, p. 227.
46 In: *Versuch über das Geistersehen, und was damit zusammenhängt.*
47 Vgl. *Synchronizität*, p. 32f., Ges. Werke VIII, p. 506. Für die folgenden theoretischen Ausführungen vgl. A. Jaffé. *Der Mythus vom Sinn*, 3. Aufl. Daimon-Verlag, Zürich 1983, p. 35ff.

Die synchronistischen Phänomene sind demnach nicht nur als Einbruch der Raum- und Zeitlosigkeit des Unbewußten in den Raum und in die Zeit zu verstehen, sondern ebenso als Manifestwerden eines apriorischen Sinnes und eines absoluten Wissens, oder, wie es auch heißt: eines präexistenten Gewußtseins.

Später klärte Jung diese Begriffe und ersetzte sie durch den Faktor einer vom Transzendenten ausgehenden Ordnung oder Anordnung. Die synchronistischen Phänomene bedeuten, so heißt es bei ihm, „ein ursacheloses Angeordnetsein". Mit andern Worten: die Entsprechung, welche die synchronistischen Phänomene charakterisiert, beruht auf der parallelen Anordnung einer physischen und einer psychischen oder einer subjektiven und einer objektiven Gegebenheit. Diese Anordnung ist akausal und unabhängig von Raum und Zeit.

Die Konzeption des „ursachelosen Angeordnetseins" war von großer Bedeutung, denn damit wurden die synchronistischen Phänomene aus ihrer Sonderstellung im Naturgeschehen herausgelöst. Synchronizitäten stellen nur den speziellen Fall eines allgemeinen Angeordnetseins dar, d. h. einer überall anzutreffenden Parallelität von Psyche und Physis, oder anders ausgedrückt: einer Analogie von Psyche und Materie. Eine solche Analogie liegt letzten Endes jedem Akt des Erkennens oder Verstehens zugrunde, gemäß dem Goethewort: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nicht erblicken."

Die Annahme eines parallelen Angeordnetseins von Psyche und Materie drängt sich vor allem dann auf, wenn sich eine gedankliche Schöpfung des Menschen nachträglich als eine Gesetzmäßigkeit im Kosmos herausstellt. Z. B. folgen die Planetenbahnen den Gesetzen einer Geometrie, die Bernhard Riemann (1826–1866) unabhängig von astronomischen Beobachtungen errechnet hatte. Dieses überraschende, nachträglich entdeckte Zusammenstimmen läßt sich nur durch eine transzendentale Ordnung erklären, von welcher Psyche und Kosmos in entsprechender Weise geprägt sind. Der theoretische Physiker Walter Heitler deutete es mit den Worten an, „daß auch außerhalb von uns etwas Geistiges existiert, ein geistiges Prinzip, das

sowohl mit den Gesetzen und Geschehnissen der materiellen Welt als auch mit unserer Geistestätigkeit zusammenhängt". Und er fügte bei: „Wir werden also an die Grenzen der Metaphysik geführt."[48]

Ähnlich wie Heitler stellte auch Pauli das Postulat einer als objektiv gedachten Ordnung des Kosmos auf, „der sowohl die Seele des Erkennenden als auch das in der Wahrnehmung Erkannte [...] unterworfen sind".[49] Die Beglückung, die der Mensch beim Verstehen empfindet, führte er zurück „auf eine Entsprechung, ein Zur-Deckung-Kommen von präexistenten inneren Bildern der menschlichen Psyche (den Archetypen) mit äußeren Objekten und ihrem Verhalten".[50] Mit anderen Worten: Erkenntnis und Verstehen vollziehen sich dann, wenn das verborgene parallele Angeordnetsein von Seele und Welt durch den Menschen entdeckt wird. Das den Akt des Erkennens begleitende Gefühl ist die Beglückung einer *coniunctio* von Innen und Außen.

Zu den seltsamsten Entsprechungen nicht synchronistischer Art gehören gewisse formale Gestaltungen, welche sowohl in der Natur wie in der Psyche auftreten. Ein Beispiel ist die Spirale, welche überall im Kosmos angetroffen wird: im DNS-Molekül für Erbinformation, in den Mikro-Organismen bis zu den Sternnebeln. Sie erscheint aber auch autonom als Bild in Träumen und Visionen und ist seit ältesten Zeiten Gegenstand künstlerischer Darstellungen meist sakraler Natur. Die Spirale ist ein uraltes Symbol von Tod und Wiedergeburt.[51] Es wäre ein schöner Gedanke, wenn man schließen dürfte, daß der transzendentale Anordner die Schöpfung mit dieser Signatur geprägt habe.

48 Walter Heitler, *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis*, 3. Aufl. Braunschweig 1946, p. 38.

49 *Naturerklärung und Psyche*, l.c. p. 111. Heisenberg formulierte folgendermaßen: „Es sind die gleichen ordnenden Kräfte, die die Natur in allen ihren Formen gebildet haben und die für die Struktur unserer Seele, also auch unseres Denkvermögens verantwortlich sind." Aus: *Der Teil und das Ganze*, München 1969, p. 142.

50 *Naturerklärung und Psyche*, p. 112.

51 Vgl. Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien*, Zürich 1950.

Was Jung an den nicht synchronistischen Analogien vor allem interessierte, waren Gesetzmäßigkeiten, zu denen sowohl die Mikrophysik wie die Tiefenpsychologie unabhängig von einander vorgedrungen waren. Davon sei nur soviel erwähnt, daß auch bei den subatomaren Vorgängen eine Relativierung von Zeit und Raum festgestellt wird, daß auch hier die Prozesse kausal nicht mehr erklärt, noch ihr Verlauf mit Sicherheit vorausgesagt werden können.[52] Dies führte Pauli zur Charakterisierung der Parapsychologie als „Grenzgebiet von Physik und Psychologie".[53]

Noch bis vor kurzem folgte die Naturwissenschaft einem mechanistisch-kausalen Denken, das auf der von Descartes postulierten absoluten Trennung von Physis *(res extensa)* und Psyche *(res cogitans)* beruhte. Mit der Feststellung von Entsprechungen zwischen Natur und Psyche wurde die Absolutheit dieses Grundsatzes erschüttert, denn sie setzen eine geheime Affinität von Mikrokosmos und Makrokosmos und eine universale Ordnung, ein ursacheloses Angeordnetsein der inneren und äußeren Welt voraus. Auch Werner Heisenberg war zum Schluß gekommen, daß „die landläufigen Einteilungen der Welt in Subjekt und Objekt, Innenwelt und Außenwelt, Körper und Seele nicht mehr passen wollen und zu Schwierigkeiten führen".[54] Zwar übt das kausale oder quantitative Denken auch weiterhin seine notwendige Funktion aus. Doch ist es heute nicht mehr der einzige Weg zur wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Einbeziehung des Irrationalen, der Akausalitäten, der Synchronizität und der Entsprechungen von Psychischem und Phy-

52 Arthur Koestler bringt in seinem Buch *Die Wurzeln des Zufalls*, 4. Aufl., Zürich 1972 einen ausführlichen Vergleich zwischen Mikrophysik und Parapsychologie, wobei „die unheimlichen Ideen der einen Wissenschaft als Entschuldigung für die Unheimlichkeit der anderen dienten." (p. 120.)

53 W. Pauli, „Naturwissenschaftliche und erkenntnistheoretische Aspekte der Ideen vom Unbewußten", in *Dialectica*, Vol. 8/4, 1954.

54 W. Heisenberg. *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1956, p. 18.

sischem führte zu einer Wandlung des Weltbilds, die allerdings noch nicht allgemein wahrgenommen wird.[55]

Das Prinzip der ursachelosen Anordnung steht in engem Zusammenhang mit einer Hypothese Jungs über das kollektive Unbewußte, die er an der Eranos-Tagung 1946 formulierte.[56] Damals wies der theoretische Physiker Erwin Schrödinger auf Einsteins berühmte Gleichsetzung von Energie und Masse hin, womit er „endlich und endgültig mit jener Dualität Kraft und Stoff aufgeräumt (hat)".[57]

Jung griff ebenfalls auf die Einsteinsche Gleichsetzung von Masse und Energie zurück und stellte die Hypothese auf, daß die Psyche als energetisches Phänomen auch eine Art Masse oder Substanzhaftigkeit besitzen müsse. Später formulierte er in einem Brief: „Energie ist nicht bloß Quantität, sondern auch Quantität von etwas. Wenn wir den psychischen Vorgang als energetischen betrachten, so geben wir ihm Masse."[58] – Eine von Jung nicht übersehene Schwierigkeit liegt allerdings darin, daß diese Masse nicht, oder noch nicht, im physikalischen Sinne meßbar ist.

Die Hypothese einer Substanzhaftigkeit der Psyche war von prinzipieller Bedeutung, weil durch sie „die anscheinende Inkommensurabilität der physikalischen Welt und der psychischen überbrückt wird".[59] Mit andern Worten: im Hintergrund der empirischen Welt, d. h. im Unbewußten, besteht eine Identität von „sogenannter Materie" und „sogenannter Psyche".[60] Aus diesem Grund bezeichnete Jung seit jener Eranos-Tagung das Unbewußte und die Archetypen als „psychoide" Größen, d. h. als Größen, die nicht rein psychisch sind, sondern ebenso psychisch wie physisch.

Eine Identität von Psychischem und Physischem ist paradox und unvorstellbar, wie auch die Raum- und Zeitlosigkeit unvorstellbar ist. Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit treten dann ein, wenn die paradoxe Einheit im Unbewußten sich auseinanderfaltet, und dies vollzieht sich im Prozeß der Bewußtwerdung. Bei diesem Prozeß legt sich die Zeitlosigkeit des Unbewußten in das Vorher, Jetzt und Nachher der Zeit auseinander, die Raumlosigkeit in das Hier und Dort des Raumes, und die Einheit oder Identität von Materie und Psyche erscheint getrennt als Welt der Körper und als Welt seelischer Inhalte. Diese Auseinanderfaltung ist die vom Transzendenten ausgehende Anordnung.

Die empirische Welt stellt sozusagen das Spektrum der transzendentalen Einheit von Psyche und Materie dar, weshalb auch sie letzten Endes als eine polare Wirklichkeit verstanden werden muß. „Wir haben [...] allen Grund anzunehmen, daß es nur eine Welt gibt, in welcher Psyche und Materie eine und dieselbe Sache sind, die wir zum Zweck der Erkenntnis diskriminieren."[61] Für jene transzendentale Sphäre hatte Erich Neumann an der Eranos-Tagung 1955 den Begriff der „Einheitswirklichkeit" geprägt. Aus ihr habe sich die polarisierte Wirklichkeit unseres Bewußtseins entwickelt, denn das Bewußtsein erkenne seinem Wesen nach in Gegensätzen und lebe immer in der Spaltung von Subjekt und Objekt, von Mensch und Natur oder Mensch und Welt.[62] Ergänzend steht neben

55 Vgl. W. Heitler, *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis*, l.c.p. 61, Fn.l.: „Wir sollten aufhören, als ‚Weltbild' jene sinnlose quantitative und deterministische Maschine darzubieten, die heute als Resultat der Naturforschung dargestellt wird."

56 Vgl. C. G. Jung, „Der Geist der Psychologie", *Eranos-Jahrbuch 14–1946;* erweitert unter dem Titel „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen" in Ges. Werke VIII.

57 Erwin Schrödinger, „Der Geist der Naturwissenschaft", *Eranos-Jahrbuch 14–1946*, p. 507.

58 Brief an Gebhard Frei, 17. 1. 1949, *Briefe* II, p. 148. Vgl. auch Jungs Aufsatz „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen" in Ges. Werke VIII.

59 Ges. Werke VIII, p. 263, Vgl. auch *Mysterium Coniunctionis*, Ges. Werke XIV, 2, p. 317 f.

60 Brief an Abrams, 21. 10. 1957, *Briefe* III, p. 137.

61 Brief an nicht genannten Adressaten, 2. 1. 1957, *Briefe* III, p. 70. Anhand des alchemistischen Begriffs *unus mundus* (Dorneus) behandelte Jung das Thema der „einen Wirklichkeit" ausführlich im Kapitel „Die Konjunktion" in *Mysterium Coniunctionis* II, p. 312 ff.

62 Erich Neumann, „Einheitswirklichkeit und die Sympathie aller Dinge" *Eranos-Jahrbuch 24–1955*, p. 12 f. vgl. „Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit" in: „Der schöpferische Mensch", Rhein-Verlag, Zürich, 1959.

den Formulierungen der Psychologen diejenige des Physikers Pauli: „Es wäre am meisten befriedigend, wenn sich Physis und Psyche als komplementäre Aspekte derselben Wirklichkeit auffassen ließen."[63] Und im Gespräch pflegte er zu wiederholen: „Es gibt nur eine Wirklichkeit."

Die synchronistischen Phänomene mit ihrem merkwürdigen Zusammenschmelzen der Zeit, des Raumes sowie der psychischen und physischen Gegebenheiten lassen noch etwas von der ursprünglichen, transzendentalen Einheit sichtbar und erlebbar werden. Die im Unbewußten miteinander verschmolzenen oder identischen Größen sind noch nicht vollständig getrennt. Sie sind noch nicht in den Dimensionen unserer Zeit und unseres Raumes angeordnet, und Psychisches und Physisches sprechen dieselbe Sprache. Die synchronistischen Phänomene bilden nur insofern einen Spezialfall des allgemeinen Angeordnetseins, als der Auseinanderfaltungsprozeß des ursprünglich Einen noch nicht ans Ende gekommen ist. Sie stehen zwischen dem transzendentalen psychophysischen Hintergrund und der empirischen Welt, zwischen der Einheit und dem Komplementären, zwischen Unbewußtem und Bewußtsein.

Jung wies jedoch ausdrücklich darauf hin, daß es sich bei der Annahme einer paradoxen anordnenden Hintergrundswirklichkeit im Grunde genommen nur um einen erklärenden Mythus handle, oder um das Modell für etwas an sich Unvorstellbares. In einem Brief 1958 schrieb er: „Wenn ich daher gelegentlich von einem ‚Anordner' rede, so ist das reine Mythologie, denn ich habe vorderhand keine Mittel, um über das bloße Sosein des synchronistischen Phänomens hinauszugehen."[64]

Die Hypothese einer den Erscheinungen zugrundeliegenden, aber verborgenen Wirklichkeit wurde jedoch nicht nur von der Psychologie und nicht nur von der Physik aufgestellt,

63 *Naturerklärung und Psyche*, p. 164. Über die philosophischen Implikationen der Komplementarität vgl. H. Fürstenberg, *Dialektik des XXI. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1972.

64 Brief an Schmid, 11. 6. 1958, *Briefe* III, p. 190. Vgl. auch *ebda.*, p. 189; „So wenig wir feststellen können, was Psyche oder Materie ist, so wenig läßt sich das sogenannte ‚anordnende Prinzip' erkennen."

sondern man begegnet ihr auch in der Biologie, wie der Biologe Adolf Portmann in zahlreichen Aufsätzen dargetan hat.[65] Bei der Erforschung der Instinkte war auch sie an einen transzendentalen Bereich gestoßen, der anordnend und vorbereitend auf die Gestaltungen der Natur wirkt. Adolf Portmann bezeichnete ihn als einen „Urgrund von unbekannten Gegebenheiten", denen nicht nur Gestaltung und Neugestaltung im Reich des Lebendigen entspringt, sondern letztlich auch unser eigenes Tun. Es ist ein „unräumlicher Geheimnisgrund", der hinter dem Lebendigen auftaucht, und dem auch der Mensch in der Prüfung seiner geistigen Aktivität immer wieder begegnet. Die Wirklichkeit hinter dem biologischen Geschehen einerseits und der seelische Hintergrund, das Unbewußte, anderseits müssen als eine und dieselbe transzendentale, anordnende Größe verstanden werden.

Die eine Wirklichkeit des Hintergrunds oder die transzendentale Einheit, jener erklärende Mythus von Naturwissenschaft und Psychologie, ist auch ein religionswissenschaftlicher Begriff, denn jene Einheit war seit jeher Gegenstand mystischer Erfahrung. Es ist nicht zu übersehen, daß auch die von der Wissenschaft heute postulierte übergeordnete Einheit einen religiösen Aspekt hat.

Das metaphysische geistige Prinzip Heitlers, das kollektive Unbewußte Jungs und der „unräumliche Geheimnisgrund" Portmanns sind nicht anders denn als numinose Größen zu verstehen. In Lincoln Barnetts Buch über Einstein heißt es, daß die Untersuchungen des Makrokosmos den Menschen zu „einer letzten unanschaulichen Einheit (führten), zu einem Höchsten und Unvergänglichen, das von Ewigkeit her der Welt zugrundeliegt und über sich hinaus keine Entwicklung zuläßt".[66] Pauli nannte die Synthese, welche das rationale Verstehen wie das

65 Vgl. Adolf Portmann, „Das Lebendige als vorbereitete Beziehung", *Eranos-Jahrbuch 24–1955*; „Sinndeutung als biologisches Problem", *Eranos-Jahrbuch 26–1957*; „Gestaltung und Lebensvorgang", *Eranos-Jahrbuch 29–1960*.

66 Lincoln Barnett, *Einstein und das Universum*, Frankfurt/Main – Hamburg 1952, p. 143.

mystische Einheitserlebnis umfaßt, den ausgesprochenen oder unausgesprochenen Mythus unserer Zeit.[67]

Solche und ähnliche von Naturwissenschaftlern geäußerte Gedanken zeigen, daß nach der langen Zeit der Aufklärung und des Rationalismus, des ausschließlich quantitativen Denkens und der vernünftigen Entmythologisierung die Wissenschaft erneut mit dem Element des Religiösen konfrontiert ist, womit sich der alte Satz zu bestätigen scheint, den Carl Friedrich von Weizsäcker gern zu zitieren pflegte: daß der erste Schluck aus dem Becher der Erkenntnis den Menschen von Gott trennt, daß aber auf dem Grunde des Bechers Gott auf den wartet, der ihn sucht.[68] Der numinose Aspekt, welcher dem Einheitserlebnis anhaftet, erklärt auch, warum der Mensch auf die spontan sich ereignenden synchronistischen Phänomene wie auf eine übernatürliche Wirklichkeit reagiert; denn sie sind Einheitserfahrungen, bei denen das von Ewigkeit der Welt zugrundeliegende Transzendente in greifbare Nähe rückt.

Damit wäre ich an das Ende der theoretischen Ausführungen über Synchronizität gelangt. Es bleibt aber noch die Frage ihrer Anwendbarkeit in der experimentellen Parapsychologie.

Hans Bender vertritt die Auffassung, daß die Synchronizitätstheorie „für die Erfolge gezielter Psi-Experimente wenig befriedigend ist".[69] Dies ist nicht ganz unzutreffend. Was Jung jedoch vor allem interessierte, und worauf er eine Antwort suchte, war etwas anderes: es war die Frage nach dem Wesen der Psyche, oder noch genauer: nach dem Rätsel des kollektiven Unbewußten. Immerhin zählte er auch die Rhineschen Karten-Experimente zu den synchronistischen Phänomenen. Es gibt zahlreiche Indizien dafür, daß trotz der nüchternen Laboratoriums-Atmosphäre eine gewisse Emotion der Versuchspersonen besteht, womit auch das Unbewußte im Spiel ist. Es ist eine bekannte Tatsache, daß sogar bei begabten Versuchspersonen die Trefferzahlen nach einer längeren Versuchsserie abnehmen, wenn nämlich Gewöhnung und damit Langeweile eingetreten ist, mit anderen Worten: wenn die Emotion der Erwartung abgeklungen ist. Aus diesem Grund erzielte man im Rhineschen Laboratorium weitaus die besten Resultate während der ersten Jahre der Pionierzeit. Der Archetypus, welcher sich bei den Experimenten konstelliert, ist nach Jungs Auffassung *das Wunder*, d. h. es besteht die emotive Erwartung einer logischen oder naturwissenschaftlichen Unmöglichkeit.

Eine Bestätigung für den Einfluß des emotionalen Faktors im Experiment erbrachte Hans Bender bei Untersuchungen der Präkognition mit den Zener-Karten. Die Rhineschen Testserien hatten zwar positive, aber keine sehr eindrucksvollen Resultate ergeben. Bender wiederholte die Versuche mit drei Studentinnen und einem Studenten, die in freundschaftlicher Beziehung standen und, wie Bender sagte, eine „emotionale Gruppe" bildeten. Vor dem Versuch unterhielt man sich, es wurde Wein getrunken, Platten wurden gehört und Bender arrangierte einen Wettstreit für das Gelingen der Versuche. In dieser emotionalen Stimmung ergaben sich hervorragende Resultate.[70]

Eine ähnliche Bestätigung erbrachte der Vergleich von ASW-Versuchen mit positiv eingestellten Studenten, den „Schafen", und den Versuchen mit skeptischen Studenten, den „Böcken".[71] Es zeigte sich, daß die „Schafe" weit mehr Trefferzahlen erzielten als die „Böcke". Diese erwarteten nichts, weshalb bei ihnen auch keine Emotion aufkam, in welcher sich das Unbewußte konstellieren kann.

Da wohl die meisten ASW-Experimente mit einer gewissen Erwartungsemotion verbunden sind, würde sich wahrscheinlich immer auch das Hereinspielen des Unbewußten und damit die Möglichkeit einer Synchronizität nachweisen lassen. Doch kommt es darauf allein nicht an. 1958, sechs Jahre nach der Syn-

67 W. Pauli, „Die Wissenschaft und das abendländische Denken" in *Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie*, Braunschweig 1961, p. 112.
68 Vgl. C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, 5. Aufl. Göttingen 1962, p. 117.
69 H. Bender, *Unser sechster Sinn*, Stuttgart 1971, p. 133.

70 Vgl. H. Bender, *Unser sechster Sinn*, p. 67 ff.
71 Gertrude Schmeidler, „Separating the Sheep from the Goats", *Journal of the American Society for Psychical Research*, 1945.

chronizitätsarbeit, schrieb Jung in einem Brief: „Es ist durchaus möglich, daß Fälle, die wir heute als synchronistisch auffassen, morgen auf nicht voraussehbare Weise sich als kausal herausstellen. Allerdings muß ich gestehen, könnte ich eine derartige Überraschung bei der Präkognition nicht erwarten."[72] Doch war Jung bereit, sogar dies zu modifizieren im Hinblick auf die Tatsache, „daß Heisenberg eine Umkehrung des Zeitablaufs im Mikrokosmos für denkbar hält".[73] Nach Heisenberg müßte man nämlich mit der Möglichkeit rechnen, „daß Experimente in ganz kleinen Raum-Zeit-Bereichen zeigen werden, daß gewisse Prozesse scheinbar zeitlich umgekehrt ablaufen, als es ihrer kausalen Reihenfolge entspricht".[74]

Die Synchronizität war für Jung ein Erklärungsprinzip, das mit fortschreitenden Erkenntnissen der Erweiterung oder der Begrenzung durchaus offenstand.[75] Denn, so schrieb er in einem Brief: „‚Lehren' sind Instrumente, aber keine Wahrheiten; sie sind Gesichtspunkte, die man weglegt, wenn sie untauglich werden. Schematische Voraussetzungen sind zu vermeiden. Wir würden uns mit jeder Lehre im Kreis herumdrehen, wenn wir nicht immer wieder den Weg fänden, uns davon zu befreien."[76]

Jung selbst scheute z. B. vor doppelten Erklärungsmöglichkeiten nicht zurück, und bewies dies gerade auf einem Gebiet, für das er sich besonders interessierte, der Astrologie. Lange Zeit galt sie für ihn als mantische Methode, deren Aussagen als synchronistische Koinzidenzen zu verstehen seien. Nach dem Eranos-Vortrag von Max Knoll 1951 *Wandlungen der Wissenschaft in unserer Zeit* änderte er seine Auffassung. Knoll hatte über den Zusammenhang solarer Protonenstrahlen und planetarischer Aspekte gesprochen, und Jung nahm darauf in einem Brief Bezug: „Ich muß das Kapitel über Astrologie umarbeiten. Dort kommt eine bedeutende Änderung. Knoll hat mich drauf gebracht. Astrologie ist keine mantische Methode, sondern scheint auf Protonenstrahlen (von der Sonne her) zu beruhen. Ich muß noch ein statistisches Experiment machen, um sicher zu gehen. Das frißt mich gegenwärtig."[77]

In der Folge neigte Jung zu der Ansicht, daß die astrologischen Entsprechungen nicht als Synchronizität, sondern eher als Kausalbeziehungen erklärt werden müßten, und zwar auf Grund der von Knoll vorgebrachten astrophysikalischen Forschungen. Doch revidierte er später diese etwas radikale Ansicht und schrieb im April 1958 an Bender: „Wie gesagt, die Astrologie scheint verschiedene Hypothesen zu erfordern und ich bin außerstande, mich für ein entweder-oder zu erklären. Man wird wohl zu einer Gemischt-Erklärung seine Zuflucht nehmen müssen; denn die Natur pflegt sich nicht um die Stubenreinheit der intellektuellen Begriffsbildung zu kümmern."[78]

Diese etwas saloppe Formulierung erinnert an ein schönes Wort von Niels Bohr, der ein Entweder-Oder ebenfalls verwirft: „Das Gegenteil einer richtigen Behauptung ist eine falsche Behauptung, aber das Gegenteil einer tiefen Wahrheit kann wieder eine tiefe Wahrheit sein."

Als ein besonders schwieriges Problem bleibt noch das Phänomen der Psychokinese, der psychischen Beeinflussung von Objekten. Im Allgemeinen begegnet die Psychokinese einer tiefen Skepsis, sogar bei Menschen, die bereit sind, ASW als Tatsachen anzuerkennen. Jung selbst hatte in Sitzungen mit dem Medium Rudi Schneider, an denen auch der Psychiater Eugen Bleuler und der Parapsychologe Graf Schrenck-Notzing teilnahmen, psychokinetische Erscheinungen erlebt: mit Leuchtfarbe bestrichene Bieruntersätze und Engel aus Pappe segelten unerklärlich durch die Luft, während sich das Medium im

72 Brief an Rossteutscher, 20. 5. 1958, *Briefe* III, p. 182.
73 Brief an Bender, 6. 3. 1958, *Briefe* II, p. 161.
74 W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1956, p. 34.
75 In einem Brief an H. Rossteutscher, 3. 5. 1958 (*Briefe* III, p. 179) bezeichnete Jung die Synchronizität als ein „behelfsmäßiges Modell" und als „eine Namengebung, welche aber die Tatsache ernst nimmt, daß die Kausalität eine statistische Wahrheit ist, die notwendigerweise Ausnahmen voraussetzt."
76 Brief an nicht genannten Adressaten, 9. 5. 1959, *Briefe* III, p. 251.
77 Brief an A. Jaffé, 8. 9. 1951, *Briefe* II, p. 230 f. Vgl. den Abschnitt über solare Protonenstrahlen und Astrologie, Ges. Werke VIII, p. 518.
78 *Briefe* III, p. 170 f.

Trancezustand befand.[79] Thomas Mann erzählt über ähnliche Erfahrungen mit dem Bruder Willy Schneider.[80]

Josef Rhine hat die psychokinetischen Vorgänge im Laboratorium untersucht, wobei der Fall von Würfeln psychisch beeinflußt werden sollte, auch wenn diese von einer Maschine geworfen wurden. Aufsehenerregend waren Testserien, bei denen es um die psychische Beeinflussung des Zerfalls radioaktiver Substanzen ging.[81] Bei diesen wie bei den Rhineschen Versuchen waren positive Ergebnisse feststellbar, aber sie waren nicht so eindrucksvoll wie bei den Kartenexperimenten der ASW. Die besten Resultate erzielte die Untersuchung der Psychokinese bei der Beobachtung von Medien, wofür ich noch ein Beispiel bringen werde.

Zur Erklärung der Psychokinese erscheint die Synchronizität wenig überzeugend. Jungs Hinweis, daß mit einer Relativierung von Zeit und Raum auch „der bewegte Körper die entsprechende Relativierung besitzt",[82] führte nicht recht weiter. Über diese kurze Bemerkung hinaus hat er die Frage der Psychokinese nicht erwähnt. Doch deutet er in seinen Werken wie auch in den Briefen gelegentlich die Möglichkeit an, daß die Psyche das Nicht-Psychische in irgendeiner Weise beeinflußt, daß also eine quasi-kausale Beziehung vorliegen könnte.

Die Einordnung der rätselhaften psychokinetischen Phänomene scheint mir am ehesten denkbar auf Grund der psychoiden, also nicht nur psychischen, sondern auch physischen Qualität der unbewußten Seele. Die Seele als eine psychoide Größe ist eine psychologische Hypothese der Neuzeit, aber schon in der Philosophie der Antike, in der Mystik des Christentums, der Kabbala, des Islams und des Fernen Ostens bestanden Vorstellungen eines Geistleibes, bei welchem sich

79 Vgl. Fanny Moser, *Der Okkultismus – Täuschung und Tatsachen*, Olten 1977.
80 Thomas Mann, *Okkulte Erlebnisse*, Ges. Werke 1960, Band X.
81 Rémy Chauvin und Jean Pierre Genthon, „Eine Untersuchung über die Möglichkeit psychokinetischer Experimente mit Uranium und Geigerzähler" in *Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme* hg. von Hans Bender, Darmstadt 1966, p. 475.
82 *Synchronizität*, p. 18, Ges. Werke VIII, p. 493.

Körperliches und Psychisches zu einer quasi außersinnlichen Größe verbinden.[83] Bezeichnungen wie „Auferstehungsleib", „Astralleib", „corpus subtile", „corpus glorificationis" etc. deuten die Außerraumzeitlichkeit oder Ewigkeit dieses geheimnisvollen Geistleibes an.

Auch die Alchemie kannte den Begriff einer feinstofflichen Seele, und ihre Umschreibungen erscheinen geradezu als Anspielungen auf psychokinetische Vorgänge. Im Traktat *De Sulphure*[84] heißt es, daß die Seele zwar innerhalb des Körpers wirke, daß sie aber den größeren Teil ihrer Funktion außerhalb des Körpers ausübe. Dann folgt die seltsame Aussage: die Wirkungskraft der Seele über die Grenzen des Körpers hinaus beruhe auf ihren Imaginationen.

Der Schlüssel zu dieser geheimnisvollen Andeutung liegt in der Tatsache, daß nach alchemistischer Auffassung die Imaginationen nicht als substanzlose Schemen gedacht werden dürften, daß sie vielmehr etwas Leibhaftes darstellten, ein subtiles *corpus* von halbgeistiger Natur. Im *Lexicon Alchemiae* des Martin Ruland[85] wird dieser Geistkörper als himmlischer oder überhimmlischer Leib im Menschen bezeichnet. Mit seiner Hilfe suchte der Alchemist sich in den Kreislauf stofflicher Veränderungen einzuschalten; d.h. mit Hilfe der halb geistigen, halb stofflichen Imaginationen hoffte er, die Wandlung des Stoffes herbeizuführen. In diesem Zusammenhang erscheint der alchemistische Wandlungsprozeß geradezu als ein psychokinetischer Vorgang.

Zu den seltsamsten Manifestationen der modernen Psychokinese gehören die sogenannten Psychophotographien, d.h. auf gedanklichem oder psychischem Weg auf einen Film projizierte Bilder. Es ist vor allem ein Medium bekannt, Ted Serios, der

83 Vgl. dazu G. R. D. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, London 1919. Gershom Scholem, „Zelem; die Vorstellung vom Astralleib" in: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zürich 1962. Henry Corbin, *Terre Céleste et Corps de Résurrection, Eranos-Jahrbuch 22–1953;* als Buch unter demselben Titel, Paris 1960.
84 In *Musaeum Hermeticum*, Frankfurt/Main 1678, p. 601. Vgl. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 381 ff., Ges. Werke XII. p. 321 f.
85 Frankfurt/Main, 1612.

imstande war, solche Photographien zu produzieren. Er war ein ungebildeter, gutmütiger Gelegenheitsarbeiter aus Chicago.[86] Um sich auf ein inneres Bild zu konzentrieren, das dann photographiert werden soll, brauchte er bis zu zwei Stunden, während welcher er reichlich Whisky und Bier konsumierte und allmählich in einen Zustand höchster Anspannung und innerer Erregung geriet, d.h. in einen Zustand herabgeminderten Bewußtseins. Wenn seine innere Vorstellung, seine Imagination, die nötige Intensität erreicht hatte, wurde auf ein Zeichen von ihm das Bild mit einer Polaroidkamera aufgenommen. Längst nicht alle Aufnahmen gelangen. Angesichts der positiven Resultate erinnert man sich jedoch unwillkürlich an die alchemistischen Aussagen über die Wirkung feinstofflicher Imaginationen außerhalb des Körpers.

Der Psychoanalytiker und Psychiater Jule Eisenbud, von der Universität Denver, USA, widmete mehrere Jahre der Untersuchung dieses Mediums, unterstützt von zahlreichen Forschern, sowie von Taschenspielern, zur Aufdeckung möglicher Tricks. Der Versuch zu einem Betrug konnte auch bei schärfster Kontrolle nie nachgewiesen werden.

Man kann Eisenbuds ungewöhnlichen Mut, mit dem er sich durch alle Vorurteile und Anfeindungen hindurchkämpfte und sich vor allem auch mit seinen eigenen Zweifeln auseinandersetzte, die Bewunderung nicht versagen. Er veröffentlichte die Resultate seiner Untersuchungen[87] und wies dabei auf einen der heute noch rätselhaftesten Zusammenhänge hin, der auch der Psychokinese zugrundeliegt: „(Es) bleibt das Problem, wie der Geist ein einziges Molekül bewegen könne. Erklärt das, und der Rest ist einfach."[88] Es ist dieselbe Frage, die schon Kant beschäftigt hatte: „Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte. Der Unterschied ist nur dieser, daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist."[89]

86 Vgl. A. Neuhäusler, „Die ‚Psychophotos' des Ted Serios" in *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 1970, Nr. 1, p. 38ff.
87 Jule Eisenbud, *The World of Ted Serios*, New York, 1967, deutsch: *Gedankenphotographie*, Freiburg/Br. 1975.
88 Zit. nach A. Neuhäusler, l.c.p. 38.

Die Formulierungen Eisenbuds wie Kants setzen eine absolute Trennung von Psyche und Physis oder Geist und Materie voraus. Man käme aber der Lösung des Rätsels vielleicht näher, wenn man einen fließenden Übergang annähme, wobei die *psychoide* Seele – mythisch gesprochen: der Geistleib – eine Brücke zwischen Geist und Physis bilden würde. Was also nach Eisenbud das Molekül oder nach Kant den Arm bewegt, wäre nicht unmittelbar Geist oder Psyche (Wille). Der wirkende Faktor wäre vielmehr jene Sphäre, in der Psyche und Physis als identisch zu denken sind. Der Irrtum jener beiden Formulierungen – von Eisenbud und von Kant – liegt in der Annahme der Inkommensurabilität der beiden Größen, wodurch eine Bewirkung undenkbar erscheint.

Daß mit solchen Theorien das Ungewöhnliche, fast Unglaubliche der Psychophotographien nicht wegerklärt ist, versteht sich von selbst. Auch dürfte die psychische Wirkung oder Kausalität nicht mechanisch aufgefaßt werden; denn die Sphäre des Psychoids oder Geistleibs ist diejenige des Unbewußten und darum letzten Endes unvorstellbar. Die psychoide Seele gehört zum Einzelnen, reicht aber wegen ihrer relativen Raum-Zeitlosigkeit über den einzelnen Menschen hinaus. Sie reicht ins räumlich Ferne, in Vergangenheit und Zukunft und ist Teil des unsagbaren Einheitshintergrunds der Welt.

Psychophotographien sind seltene Ausnahmeerscheinungen. In den Jahren 1910–1913 hatte der Japaner Tomokichi Fukurai mit Psychophotographien von Medien experimentiert.[90] Die Bilder lassen gewisse Vergleiche mit denen von Ted zu. Als Fukurais Tätigkeit bekannt wurde, mußte er seine Professur an der Universität Tokyo aufgeben. Eisenbud war der erste, wel-

89 I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, II, 3.
90 T. Fukurai, *Clairvoyance and Thoughtography*, London 1931.

cher mit seinen Untersuchungen wieder an die Öffentlichkeit gelangte. Sein Buch *The World of Ted Serios* erschien 1967.[91]

Es gibt aber noch andere Experimentserien, für die sich die Existenz des Psychoids als quasi kausaler Erklärungsfaktor anbietet. Diese Experimente wurden nicht mit Medien, sondern mit einer großen Zahl von Laien durchgeführt. Als erster untersuchte der junge tschechische Physiologe Stepan Figar mit Hilfe des Plethysmographen das Unterarmvolumen zweier Versuchspersonen, die sich in getrennten Räumen befanden und nichts voneinander wußten. Nur die eine Versuchsperson wurde psychischen Reizen ausgesetzt; z. B. wurden ihr Aufgaben gestellt, die eine intensive geistige Leistung erforderten. Dies führte zu charakteristischen, meßbaren Volumenschwankungen. Das Seltsame war, daß bei der zweiten Versuchsperson, die von der Existenz der ersten nichts ahnte, und die keinen psychischen Reizen ausgesetzt wurde, Volumenschwankungen des Armes von signifikanter Kongruenz festgestellt werden konnten.[92] Figars Versuche wurden in den USA an zahlreichen Personen und unter verbesserten Experimentalbedingungen wiederholt und die Resultate bestätigt.

Im Rahmen quasi kausaler Betrachtungsweise käme man zu der Annahme, daß die psychischen Reize bei der ersten Versuchsperson Imaginationen weckten, und daß diese ihrerseits im Sinn eines außerraumzeitlichen Psychoids bei der zweiten

91 Angesichts der ungewöhnlichen Resultate, und „weil nicht sein kann, was nicht sein darf", war zu erwarten, daß Zweifel an der Echtheit der Versuche mit Ted Serios geäußert wurden und eine lebhafte Kampagne losging (z. B. *Die Zeit* Nr. 17, 19. 4. 1974). Selbst wenn, wie behauptet wird, betrügerische Manipulationen im Spiel gewesen wären (Einschmuggeln von Mikrofilmen in den kleinen Plastikzylinder, den Serios jeweils vor die Linse der Kamera hielt), so ließe sich doch nicht erklären, daß zahlreiche „Zielobjekte" von Serios durch ASW erkannt und auf den Film projiziert wurden. Auch spricht gegen die Betrugshypothese, daß diese oft nur teilweise richtig wiedergegeben wurden: z. B. erschienen auf dem Film anstelle des Zieles *Arc de Triomphe* Teile eines römischen Triumphbogens und ähnliche Veränderungen oder Verfremdungen des außersinnlich wahrgenommenen Zielobjektes.

92 Stepan Figar, „The Application of Plethysmography to the Objective Study of so-called Extrasensory Perception" in *Journal of the Society of Psychical Research*, 1959, VI. 40, p. 702 ff.

Versuchsperson parallele meßbare physiologische Veränderunge *bewirkten*. Auf Grund des Synchronizitätsprinzips müßte angenommen werden, daß die psychischen Reize die erste Versuchsperson in einen emotionalen Zustand versetzten, daß ein Archetypus konstelliert wurde, und daß sich dieser in den Parallelereignissen sozusagen *anordnete*.

Durch die Hypothese eines psychoiden Zwischenreichs könnten auch die psychosomatischen Zusammenhänge, für welche bisher eine Erklärung fehlte, in einem neuen Licht erscheinen. Der Zürcher Psychiater und analytische Psychologe, Prof. C. A. Meier, hatte ursprünglich vorgeschlagen, sie als synchronistische Anordnungen zu betrachten.[93] Jung konnte seine Bedenken gegenüber dieser These nie ganz überwinden, vor allem darum nicht, weil es sich bei der Psychosomatik um Regelmäßigkeiten handelt, während die synchronistischen Phänomene *per definitionem* Ausnahmen und nicht voraussagbar sind. Später wies auch Meier auf den Begriff des Psychoids oder einer feinstofflichen Seele, um die Wirkungen einer dritten, vereinigenden Größe dem Verständnis näher zu bringen.[94]

Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß nach Dr. Hiroshi Motoyama von Tokyo die differenzierte Theorie der Acupunctur auf der Existenz eines Geistleibs beruhe, der nur außersinnlich wahrnehmbar sei.[95]

Man müßte ferner in Erwägung ziehen, ob nicht auch die telepathischen Phänomene auf eine den Sender und den Empfänger verbindende Sphäre im Sinn des raum-zeitlosen Psychoids zurückzuführen seien. Dies liegt nahe, wenn man an die häufig beobachtete telepathische Verbindung zwischen Mutter und Kind denkt. Die Einheit, die sie noch lange Monate nach der Geburt bilden, beruht vielleicht nicht nur auf der Abhängigkeit des Kindes von der Mutter als Nahrungsquelle, Schutz und

93 C. A. Meier, *Zeitgemäße Probleme der Traumforschung*, in: *Experiment und Symbol*, Olten – Freiburg/Br., 1975, p. 74 ff.

94 C. A. Meier, *Die Empirie des Unbewußten*, Zürich 1968, p. 195 ff.

95 Dr. Hiroshi Motoyama, *Chakra, Nadi of Yoga and Meridians, Points of Acupuncture, Secrets of the Correlation between Mind and Body*. The Institute of Religious Psychology, Tokyo 1972, 8, 8.

Brücke zur Welt, sondern liegt möglicherweise noch tiefer in einer sie verbindenden geistleiblichen und außer-raumzeitlichen Sphäre, also in dem, was gemeinhin als Seele bezeichnet wird. Tierversuche könnten dies bestätigen: in Rußland verbrachte man zur Untersuchung telepathischer Phänomene eben geborene Kaninchen in ein Unterseeboot und tötete eines nach dem andern, während die Kaninchenmutter im Laboratorium elektroenzephalographisch untersucht wurde. In jedem synchronisierten Todesmoment registrierten die Instrumente heftige Reaktionen.[96]

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß spontane Telepathie vor allem bei gefühlsmäßig aufeinander bezogenen Menschen vorkommt. Auch Telepathie-Experimente erzielen bessere Resultate, wenn Sender und Empfänger in einer Gefühlsbeziehung stehen. Z. B. wurden solche Versuche mit Schulklassen durchgeführt, bei denen sich hervorragende Resultate dann ergaben, wenn als Sender eine beliebte Lehrerin funktionierte, wenn also ein nunmehr fast wörtlich zu verstehendes seelisches Band bestand. Da es sich bei Gefühlsbeziehungen aber meist um archetypische Situationen handelt, müßte auch hier die Synchronizität als Erklärungsfaktor in Betracht gezogen werden.

Die auf dem Psychoid beruhende quasi kausale Erklärungsweise scheint manche Probleme der Parapsychologie zu vereinfachen. Im Grunde genommen ist sie jedoch genauso geheimnisvoll und letzten Endes ebenso ungreifbar wie das ursachelose Angeordnetsein der Synchronizität. In beiden Fällen handelt es sich um ein Erklärungsmodell der Psi-Phänomene, man könnte auch sagen: um nicht mehr als um eine Spekulation, wobei aber nicht vergessen sei, daß *speculum* der Spiegel bedeutet.

Der Einheit des Seins würde es am besten entsprechen, wenn sich herausstellte, daß die von der parapsychologischen Forschung auch heute noch gesuchte unbekannte Energie nicht nur

96 Vgl. S. Ostrander/L. Schroeder, *Psi, die wissenschaftliche Erforschung und praktische Nutzung übersinnlicher Kräfte des Geistes und der Seele im Ostblock*, 5. Aufl. Bern 1972, p. 41.

physikalisch und nicht nur psychisch ist, sondern beides im Sinne des Psychoids oder Geistleibes; und wenn die Phänomene sich sowohl auf die eine wie auf die andere Weise, also kausal *und* synchronistisch erklären ließen. Es würde dies keinen Widerspruch darstellen, sondern es wäre eine „Gemischt-Erklärung" im Sinne Jungs, an welcher einander gegensätzliche oder gleichtiefe Wahrheiten, im Sinne Bohrs, Anteil haben.

Zur Erklärung parapsychischer Phänomene liegen bis heutigentags nur Modelle oder Hypothesen oder, wie Jung sagte, erklärende Mythen vor; doch darf damit gerechnet werden, daß es dem Menschen mit der Zeit gelingen wird, sich auch die Psi-Fähigkeiten praktisch zunutze zu machen, „in den Griff zu bekommen", wie es in der Fachliteratur heißt. Daß hierin eine ernste Gefahr liegt, darf nicht übersehen werden. Denn die Bemühungen des Menschen, eine jede wissenschaftliche Entdekkung nicht nur in den Dienst des Lebens, sondern öfters noch in den Dienst der Zerstörung zu stellen, ist die tragische Seite seines ungeheuren geistigen Strebens.

Doch bedeutet eine praktische Anwendung noch nicht die Lösung der eigentlichen Rätsel, und es ist nicht ausgeschlossen, daß sich diese Phänomene auch weiterhin dem Begreifen entziehen und letzten Endes Geheimnis bleiben. Für diejenigen, welche nicht nur das Praktische im Auge haben, läge darin vielleicht ein Trost im Sinne der Worte Albert Einsteins: „Die schönste und tiefste Erregung, die wir erleben können, ist das Gefühl für das Geheimnisvolle."[97]

97 Zit. nach R. Nissen, *Helle Blätter – dunkle Blätter*, Stuttgart 1969, p. 74.

TRANSZENDENZ

Zur Ergänzung des Kapitels über Parapsychologie mögen noch einige Bemerkungen folgen über Jungs Einstellung zur Frage eines Lebens nach dem Tode – ein Problem, das die Menschen seit jeher beschäftigt hat. Es beschäftigt sie heute wieder in vermehrtem Maß, was wohl als Symptom von Angst in einer bedrohten Welt verstanden werden muß. Man sucht Gewißheit im Ungewissen. So entstand in den letzten Jahrzehnten eine umfangreiche Literatur über die uralten Menschheitsfragen von Karma und Reinkarnation, sowie über Sterbe- und Jenseitserfahrungen.[1]

Auch Jung hat manches darüber geschrieben.[2] Dabei ging es ihm jedoch immer wieder um die Frage, ob ein Erkennen von Vorgängen oder Zuständen im „Jenseits" des irdischen Lebens, d.h. im Bereich des „Transzendenten", dem Menschen überhaupt möglich sei.

Jung zweifelte nie an der Tatsache, daß Natur und Leben, Kosmos und Psyche an eine „geheimnisvolle Sphäre", an ein Unerkennbares, grenzen. „Wir müssen die Tatsache ins Auge

1 Eine Deutung der Sterbeerfahrungen in Jungscher Sicht von L. Frey-Rohn „Sterbeerfahrungen psychologisch beleuchtet" in: L. Frey-Rohn, M. L. v. Franz, A. Jaffé, „Im Umkreis des Todes", Daimon-Verlag, Zürich 1980, p. 27–97.

2 „Seele und Tod" in Ges. Werke VIII, p. 461 ff. „Über das Leben nach dem Tode" in „Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung", aufgezeichnet und herausg. von A. Jaffé, Walter Verlag, Olten – Freiburg/Br. Vgl. auch „Briefe" I–III, Walter Verlag, passim.

fassen, daß unsere Welt mit Zeit, Raum und Kausalität sich auf eine dahinter oder darunter liegende andere Ordnung der Dinge bezieht, in welcher weder ‚Hier noch Dort' noch ‚Früher' und ‚Später' wesentlich sind."[3]

Jungs Aussage wird ergänzt und bestätigt durch analoge Feststellungen der heutigen Naturwissenschaft. So sprach – um hier nur ein Beispiel zu nennen – der Naturforscher Adolf Portmann ähnlich wie Jung von einem „unräumlichen Geheimnisgrund" hinter der empirischen – psychischen und physischen – Wirklichkeit.[4]

Es gibt parapsychische Phänomene, z. B. außersinnliche Wahrnehmungen, Wahrträume, Vorahnungen etc., welche beweisen, daß die Seele, zu einem Teil wenigstens, in jene transzendente Sphäre hineinreicht, daß sie „einer raumzeitlosen Seinsform teilhaftig und damit der Wandlung und Veränderung nicht unterworfen ist."[5] Sie besitzt, so Jung, „eine partielle Ewigkeitsqualität". Und daraus ergäbe sich zwar nicht die Gewißheit, wohl aber die Möglichkeit eines Fortlebens nach dem Tode, das sich konkret allerdings nicht vorstellen läßt. Es bleibt Geheimnis.

Es gehört zur Größe des Jungschen Denkens und ist Zeichen seiner geistigen Verantwortlichkeit, daß er das Geheimnis bestehen ließ. Er war sich stets bewußt, daß alles, was Welt und Leben transzendiert, das sogenannte „Jenseits" oder eine metaphysische Wirklichkeit, dem Menschen letztlich unwissbar bleibt. *„Die Welt jenseits (bewußten Erfassens) ist eine Wirklichkeit,* eine Erfahrungstatsache. Wir verstehen sie nur

3 „Erinnerungen" l.c.p. 308, Vgl. auch „Mysterium Coniunctionis" Ges. Werke 14/2, p. 332: „Daß die Welt außen und innen auf transzendentalen Hintergründen ruht, ist so sicher wie unser eigenes Vorhandensein."

4 Über die Anerkennung einer transzendenten Wirklichkeit seitens der Naturwissenschaft vgl. oben p. 74 f. und A. Jaffé: „Die verborgene Wirklichkeit" in „Der Mythus vom Sinn im Werk von C. G. Jung", 3. Aufl. Daimon Verlag, Zürich, 1984.

5 Vgl. Jung, „Seele und Tod", GW VIII, p. 475 ff. Vgl. auch A. Jaffé: „Der Tod in der Sicht von C. G. Jung", in „Im Umkreis des Todes", l.c., p. 11–29.

nicht."[6] Die Anerkennung der erkenntnistheoretischen Beschränkung war die Voraussetzung für das wissenschaftliche Denken C. G. Jungs.[7]

Die Erkenntnis einer „jenseitigen Welt" ist uns Menschen darum verwehrt, weil alles Erkennen und alles Erfahren auf unserer Seele beruht, und wir „mit unserem Sein und Denken an diese unsere Welt gebunden" sind.[8] So ist auch alles Erkannte nur scheinbar identisch mit dem zu Erkennenden. In Wirklichkeit wird immer nur das erkannt, was die Seele als Eindruck oder Bild von dem zu Erkennenden erfährt. „Wir können zwar über die Psyche hinaus imaginieren und glauben, wie wir über den dreidimensionalen Raum hinaus sprechen und phantasieren können. Aber wissen können wir unmittelbar nur Psychisches."[9]

Es kennzeichnet jedoch das Wesen des Menschen, daß er sich mit den erwähnten Begrenzungen nicht zufrieden geben kann. Oder besser: daß er ihrer nur in seltenen Fällen bewußt ist. Er ist ein Suchender, und sein Geist will Antworten auf die Fragen, mit denen ihn Leben und Tod konfrontieren.

Jung spricht von dem „mythischen Menschen", der in einem jeden lebt; er sei es, der „über die Grenzen hinauszugehen verlangt". Aus dem eigenen seelischen Urgrund erschafft er sich Bilder und Mythen, welche das Unerkennbare vielfältig darstellen oder symbolisch umschreiben. Dabei hat er diese Bilder nie bewußt erdacht oder erfunden. Vielmehr sind es Inhalte aus dem kollektiven Unbewußten, die in Träumen, Visionen oder Phantasien als Bilder sichtbar und erkennbar werden, und von

6 „Briefe" III, p. 177. (3. 5. 1958) Von Jung unterstrichen.

7 Vgl. das letzte Kapitel von Jungs Alterswerk „Mysterium Coniunctionis" „Das Selbst und die erkenntnistheoretische Beschränkung". Ges. Werke 14/2, p. 324 ff.

8 „Erinnerungen", p. 303.

9 „Briefe" III, p. 23 (12. 2. 1959). Vgl. auch J. Jeans, Physiker, „Das wahre Objekt wissenschaftlicher Untersuchung kann niemals die Wirklichkeit der Natur sein, bloß unsere Beobachtung der Natur". Aus „Physik und Philosophie", 1952.

denen er ergriffen wird. Es sind keine objektiven Aussagen über das Transzendente, dennoch sind sie „wirklich" – als wirkende Aussagen der Psyche.[10]

Für Jung war die Subjektivität der Bilder und Mythen eine wissenschaftlich notwendige Feststellung, aber keine Minderbewertung. Ebensowenig bedeutet die Unfaßlichkeit des Unbewußten eine Minderbewertung der Träume. Im Gegenteil: „Ich leihe den wunderlichen Mythen der Seele ein aufmerksames Ohr", heißt es in den „Erinnerungen".[11]

Der Mensch, insbesondere der alte Mensch, folgt einem angeborenen Bedürfnis, einem Instinkt, wenn er sich mit Bildern und Mythen vom Tod beschäftigt. Jung: „Er sollte einen Mythus vom Tode haben, denn die Vernunft zeigt ihm nichts als die dunkle Grube, in die er fährt. Der Mythus aber könnte ihm andere Bilder vor Augen führen, hilfreiche und bereichernde Bilder des Lebens vom Totenland. Glaubt er an diese oder gibt er ihnen auch nur einigen Kredit, so hat er damit ebenso recht und unrecht wie einer, der nicht an sie glaubt."[12]

Jung selbst scheute sich nicht, von Bildern und Mythen über den Tod, über Reinkarnation und Karma zu erzählen. Er ließ die Menschen an der Fülle seiner Gedanken, Phantasien und Träume teilnehmen, sowohl im Gespräch, in Briefen, wie vor allem im Kapitel „Über das Leben nach dem Tode" in seinem Erinnerungsbuch. Immer tat er es jedoch im vollen Bewußtsein, keine objektiven Wahrheiten oder Erkenntnisse zu verkünden. Auf der ersten Seite jenes Kapitels heißt es: „Ich habe nie *expressis verbis* über ein Leben nach dem Tode geschrieben; denn dann hätte ich meine Gedanken belegen müssen, und das kann man nicht. Nun, jetzt spreche ich sie eben aus. Ich kann aber auch jetzt nicht mehr tun, als Geschichten darüber erzählen – ‚*mythologein*'. Vielleicht braucht es die Nähe des Todes, um die Freiheit zu erlangen, die dazu nötig ist."[13]

10 Vgl. Marie Louise von Franz, „Traum und Tod", Kösel-Verlag München, 1984. 11 pag. 303.
12 „Erinnerungen", p. 308. 13 „Erinnerungen", p. 302.

Jung war ein begnadeter Erzähler, der sich oft selber vom Strom seiner Einfälle mitreißen ließ. So konnte es geschehen, daß der faszinierte Hörer gelegentlich seine „Mythen" über Reinkarnation, Karma, Leben nach dem Tode etc. als überlegene Einsichten mißverstand und als objektive Erkenntnisse weitergab. Damit wurde der Kritik, Jung sei weniger Wissenschaftler als Mystiker, Vorschub geleistet.

Das Mißverständnis identifiziert ihn mit dem „mythischen Menschen" und läßt außer acht, daß er als Forscher ein reiner Empiriker war. Nur die Berücksichtigung der einen wie der anderen Seite und ihrer gegenseitigen Ergänzung und Begrenzung wird Jungs Persönlichkeit und seinem Werk gerecht. Auch hier geht „Eindeutigkeit auf Kosten der Wahrheit."[14]

Wer dies übersieht und von der Objektivität der „mythischen" Aussagen überzeugt ist, überträgt die Denkgesetze des empirisch erfaßbaren Bewußtseinsfeldes auf das unfaßliche Transzendente und verabsolutiert damit das rationale cartesianische Denken. Zu einer solchen Einstellung äußerte sich Jung erklärend und kritisch: „Wenn wir überzeugt sind, endgültige Wahrheit über metaphysische Dinge zu wissen, so bedeutet das nicht anderes, als daß archetypische Bilder von unserem Denk- und Fühlvermögen Besitz ergriffen haben. (...) Der Gegenstand der Anschauung wird absolut und indiskutabel."[15] Ein solcher Absolutheitsanspruch läßt die ebenfalls von Jung hervorgehobene Tatsache außer acht, daß sich über den unfaßbaren Hintergrund von Psyche und Materie nur in Paradoxien oder Antinomien sprechen läßt. Jede Aussage scheint gültig und ungültig zugleich.[16]

Im Grunde entspricht Jungs Bild vom „mythischen Menschen" in einem jeden der uralten Vorstellung des Menschen als eines Doppelwesens: als sterblich-unsterblich, als geistig-körperlich, rational-mythisch etc. Diese Vorstellung gehört zu den ältesten Überlieferungen der Geistesgeschichte. Es handelt sich

14 „Briefe" II, p. 283. (17. 6. 1952).
15 „Mysterium Coniunctionis", Ges. Werke 14/2, p. 232.
16 Ebda p. 317.

um ein Motiv, das bereits vor über dreitausend Jahren in den indischen Veden als Bild der zwei „engverbundenen Freunde" – des die Welt genießenden und des sie betrachtenden – umschrieben war. Es tauchte auf im klassischen Mythus der Dioskuren, im Bild der „zwei Seelen" in Goethes „Faust" und – sehr nüchtern – als Nr. 1 und Nr. 2 in Jungs Erinnerungsbuch. Jung lebte sein Leben als Schweizer Bürger, als Familienvater, Arzt und Forscher, und lebte zugleich als „mythischer Mensch" in der Welt der Imaginationen. Der mythische Mensch in ihm – Nr. 2 – führte ihn zur schöpferischen Quelle zeitloser Bilder, und der Forscher – Nr. 1 – zog die sinngebenden Konsequenzen. Er gestaltete sie reflektierend in seinem wissenschaftlichen Werk, dem Denken seiner Zeit verpflichtet. Die inneren Bilder waren für ihn „Urstoff für ein Lebenswerk."[17]

Anschließend möge noch einiges aus meinen Gesprächen mit Jung über den Tod und das Transzendente – im Sinne seiner „Mythen" – folgen.

Er stand zur Zeit dieser Gespräche im 9. Jahrzehnt seines Lebens und hatte es selber erfahren, daß – wie bereits angedeutet – mit zunehmendem Alter die Reflexion und die „Mythen der Seele" eine immer größere Rolle spielen. Der alte Mensch beginnt, nach den sinngebenden Bildern hinter den Ereignissen und Erlebnissen zu suchen.

Gelegentlich sprach Jung davon, daß er die Bilderwelt, mit welcher der Mensch sich schon jetzt beschäftigt, als Vorstufe zu einer Fortsetzung unseres irdischen Lebens in einer „mythischen Existenz", einer Existenz in psychischen Bildern, betrachte. Das Leben nach dem Tode wäre dann wie „ein Fortschreiten in der Bilderwelt".

Allerdings könne sich der Mensch – seiner irdischen Natur entsprechend – ein nachtodliches Sein nicht anders vorstellen denn als einen Ablauf, als ein Geschehen in der Zeit. Im Grunde wäre es aber nur ein quasi zeitlicher Ablauf, wie auch die psychischen Bilder nur quasi im Raume seien. Eine vierdimensionale oder mehrdimensionale Existenz könne man sich gar nicht

17 „Erinnerungen", p. 203.

vorstellen, sowenig man imstande sei, zu erkennen, welche Seinsqualitäten die psychischen Bilder besitzen.

Die Beschäftigung mit den inneren Bildern bedeutete für Jung das Gleiche wie die Philosophie für Plato: „eine Vorbereitung auf den Tod." Sie verhindere sozusagen, daß der Mensch sein Leben in einer Rückschau beschließe. Es gäbe viele alte Menschen, die sich in der Rückschau verlören. Sie seien ihren Erinnerungen verhaftet, während für ihn die Erinnerungen nur eine Art „reculer pour mieux sauter" bedeuteten. Ihm ginge es in erster Linie um den Versuch, die Linie zu erkennen, die in sein Leben, in die Welt, hineingeführt hätte und wieder aus der Welt hinausführen würde. Dabei spiele die Betrachtung der inneren Bilder eine wichtige Rolle. Sein eigener Individuationsweg spiegele das sehr deutlich: genau in der Mitte seines Leben „sind die ewigen Bilder eingebrochen."[18]

Bei der Auseinandersetzung mit den Bildern aus dem Unbewußten fielen Jung immer wieder die Worte des Jesaia ein: „Deine Toten werden leben." (Jes. 26, 19) Was bedeutet das?

Wörtlich erklärte Jung: „Wenn ich die seelische Bilderwelt als Vorstufe zu einer nachtodlichen Existenz auffasse, so könnte ich mir auch denken, daß die Toten ihrerseits in gewissen unwillkürlichen Phantasien des Menschen weiterleben. Zwar nicht unbedingt als figürliche Erscheinungen, sondern eher als deren ‚Anordner'. Sie würden dann also die gleiche Funktion ausüben wie die Archetypen des kollektiven Unbewußten. Auch diese sind unerkennbar, müssen aber als ‚Anordner' archetypischer Vorstellungen, Phantasien und Bilder verstanden werden."

Die Toten scheinen sich in einer Existenz zu befinden, mit welcher der Mensch durch seine seelische Bilderwelt verbunden sei. Psychologisch weise diese Existenz auf die unbewußte Psyche mit ihren archetypischen Inhalten hin. Anders ausgedrückt: das, was wir als „Vorgänge im Totenland," im „Jenseits" be-

18 Anspielung auf die inneren Bilder, die Jung in den Jahren 1912–20, nach der Trennung von Freud, vor allem beschäftigten. Vgl. das Kapitel „Auseinandersetzung mit dem Unbewußten" in „Erinnerungen", p. 174 ff.

zeichnen, fände im Unbewußten statt. Dies entspräche dem Denken mancher Naturvölker, für die das Traumland oft auch das Totenland bedeute, und das sei nicht ganz von der Hand zu weisen. Es sähe so aus, als sei die Psyche oder vielmehr das Unbewußte der Bereich, in dem die Toten weiterlebten.

„Das Unbewußte ist grenzenlos, unerkennbar, ohne Raum und Zeit; wie auch das sogenannte ‚Jenseits' als grenzenlos gilt, als unerkennbar, ohne Raum und Zeit."

Die Idee, daß man vor der Geburt sein Leben wählt, bestünde, nach Jung, vielleicht nicht zu Unrecht. In diesem Fall würde man das Leben, welches man phantasiert habe, wählen. Man sei erfüllt von Sehnsucht, hege bis zum Tod Phantasien über das, was man nicht gelebt habe. Man bedaure, dies oder jenes nicht getan zu haben. Daraus schaffe man seine Kompensationen. Wenn es nach psychischen Gesetzen weiterginge, würde ein Impuls erwachen, diese kompensatorischen Phantasien zu verwirklichen. Von sich selbst sagte Jung:

„Ich könnte mir vorstellen, daß ich mein jetziges Leben kompensieren werde, indem ich ein Pionier würde, aber in einer anderen Hinsicht als jetzt, vielleicht in der Naturwissenschaft. Ich verstehe gut, daß Buddha schließlich nach so und so vielen Inkarnationen nicht mehr ins Leben zurückkehren wollte. Ich will nicht behaupten, daß ich auf immer ins Nirvana verschwinden möchte. Und ich könnte mir denken, daß eine Weltlage eintritt, in der ich nicht umhin könnte zuzustimmen: ‚encore une fois!' "

Jetzt sei es nicht so. Jetzt habe er genug. Das einzige, was ihn anziehen könnte, sei die Naturwissenschaft – eine weitere Erkenntnis über das Wesen der Dinge.

„Die Naturforschung, ja das könnte ich mir als Inhalt eines neuen Lebens denken!" – Er wisse aber nicht, ob das Motiv genüge. Was ihn brennend interessiere, sei natürlich der Zustand nach dem Tode, und was man da erfahren könne. Ob man Zeit und Raum brauche, um Erfahrungen zu machen. Hier, in diesem Leben, brauche man einen Erfahrenden – das Ich – und ein Objekt, das erfahren wird. Ob diese Trennung auch nach dem Tode vorhanden ist, bleibe unsicher.

Es komme sehr darauf an, meinte Jung, ob und wieviel Bewußtsein wir nach dem Tod besitzen. Das sei die große Frage: Ob man mit einem entwickelten Bewußtsein stirbt oder nicht. Ob man dann einfach nur „sei", und vom großen Weltwind wieder in die Existenz geblasen würde. Obwohl ihm die Frage der Wiedergeburt annehmbar erscheine, könne er rational doch nicht verstehen, wie sie möglich sei. Auf eine definitive Antwort verzichtete Jung.

„Was mich am tiefsten erfaßt, ist Erkenntnis", sagte Jung wörtlich. Nach seinem Dafürhalten brauche es dazu keine neue irdische Existenz. Es sei denkbar, daß man im „Jenseits", nach dem Tode, unendlichen Zugang haben würde zu den Erkenntnissen. Das sei durchaus möglich, falls wir nämlich nach dem Tod in ein Allbewußtsein eintauchen, in ein Sein jenseits der Gegensätze, wo auch die Trennung von Erfahrendem und Erfahrenem nicht mehr bestünde. Dennoch wären solche Erkenntnisse nicht umfassend. Denn es wären Informationen über Fakten und Zusammenhänge: Erkenntnisse sozusagen in die Breite, nicht in die Tiefe. Es wäre ein unmittelbares Wissen von den Dingen, ohne Begrenzung von Zeit und Raum.

Umgekehrt wäre die Erkenntnis dessen, was dem eigenen Leben Sinn verleiht, und wären Einsichten, die man aus diesem Leben gewinnt, Erwerbungen in die Tiefe. Die Erweiterung des Wissens in die Breite, die Erwerbung von Informationen, wären hierfür nur ein Hilfsmittel.

Dem folgenden Traum liegen Notizen zugrunde, die ich während Jungs Erzählung aufgenommen hatte. Sie geben die eigenartige Stimmung wieder und zeigen – nicht zuletzt wegen der zahlreichen Wiederholungen – die Mühe, mit der Jung den Traum aus dem Unbewußten zurückholte. Seine Augen waren ins Weite gerichtet, seine Stimme war sehr leise, mehrmals unterbrach er die Erzählung durch langes Schweigen, so, als versinke er wieder in jene „kolossale Weite", „dunkle Ferne" und Fremdheit, die den Grenzbereich zwischen „Jenseits" und „Diesseits", Unbewußtem und Bewußtsein zu charakterisieren schien. Dies die Traumerzählung:

„Gestern ist ein Traum passiert, den ich Ihnen erzählen möchte. Im Traum bin ich auf Reisen, oder auf einem Bahnhof.

Es war ein Eindruck, den ich einfach nicht richtig fassen konnte. Also, ich bin irgendwie in einem fremden Land, und da ist ein großes Gebäude. Vielleicht eine Bahnhofshalle, oder ein Hangar am Rande eines Flugfeldes. Es sind aber keine Flugzeuge da. Ein weites Feld dehnt sich vor mir in kolossaler Distanz bis zum Horizont. Eine dunkle Ferne. Es geht bis in die Unendlichkeit. Ein Bewußtsein ist in mir, daß ich auf einer Reise bin.

Dann kommt ein Traumstück, das ich ganz klar erinnere. Nein, im Grunde ist es ebenso unklar. Es war so: im Hintergrund befand sich ein Eisenbahnzug auf einem Gleise. Wir stehen bei der Lokomotive – eine Menge Leute. Und ich bin mit Vater und Mutter. Ich wußte mehr, daß sie da waren, als daß ich sie genau gesehen hätte. Ich war also auf Reisen mit Vater und Mutter, und zwar waren wir in festtäglichen Kleidern. Ich wußte, wir kommen von einer Hochzeit zurück, die im Ausland, in weiter Ferne, stattgefunden hatte. Vater trug einen Zylinderhut, und ich trage auch einen Zylinderhut, d. h. ich halte ihn in der Hand, mit der ich auch meinen Handkoffer trage. Etwas unbequem. Ich denke: wie blödsinnig, warum habe ich auch keine hat-box mitgenommen? Ich schaue den Zylinderhut an; der sieht in der Tat etwas ‚geruffled' aus. Mutter war etwas deutlicher als mein Vater, und wir befanden uns, wie gesagt, auf der Rückreise von einer Hochzeit.

Ich bin also jetzt der Sohn meiner Eltern. Ich war aber erwachsen, mehr im Alter meines mittleren Lebens, so etwa vierzig Jahre alt. Es war ganz deutlich, daß wir von großer Entfernung zurückkamen, aus einer kosmischen Entfernung. Es war eine unerhörte Weite und Tiefe des Raumes vor mir. Und eine Dunkelheit!

Plötzlich fiel mir auf: meine Schwester fehlt ja! Natürlich: sie ist es, die Hochzeit gefeiert hat! So muß also das Land, von dem wir kamen, das Jenseits gewesen sein – was immer das heißt.

Schon in der Nacht hatte ich kreuz und quer über diesen Traum nachgedacht, bis mir klar geworden war, daß diese Hochzeit nur meine Schwester betreffen konnte.

Meine Schwester ist in den dreißiger Jahren gestorben. Sie

war ein merkwürdiger Mensch: ich hatte nie ein näheres Verhältnis zu ihr. Ich habe Ihnen ja von ihr erzählt und von ihrer fabelhaften Haltung. Ich mußte sie immer bewundern. Sie starb an einer Operation, die als ein leichter Eingriff galt, aber sie hatte ein völliges Wissen davon, daß es jetzt um's Leben ging.[19]

Der Zylinderhut ist ein merkwürdiges Traumdetail, mit dem ich zuerst gar nichts anfangen konnte. Nicht wahr, er macht, daß die Menschen größer scheinen. Das ist sein Zweck. Man ist dann wichtiger, weil man größer ist. Das ist „dort", also in dem, was man als „Jenseits" bezeichnen könnte, richtig. Hier ist es ein Hindernis, ein Impedimentum. Es ist eben sehr mißlich, wenn man wieder in die irdischen Verhältnisse zurückkehrt!

Wir standen also auf dem Perron neben der Lokomotive. Ich weiß nicht: waren wir aus dem Zug gestiegen? Wir gingen von der Lokomotive aus den Zug entlang. Wir wollten wohl einen Wagen suchen, in den wir einsteigen könnten. Das Ganze war irgendwie so, wie wenn wir in Wien oder Paris den Zug bestiegen, um heimzufahren, als ob wir aber im Grunde von viel weiter her kämen.

Nun war da aber noch etwas sehr Merkwürdiges: Vater ging links von mir, und er war oder ging viel höher als ich, wie wenn seine Füße in der Höhe meines Kopfes wären. Mutter ging rechts von mir und hatte die Füße halb so hoch wie Vater. Ich selber hatte das Gefühl, von gedrungener Gestalt zu sein.

Der große Raum des Flugplatzes, der anscheinend an den Bahnhof grenzte oder mit ihm identisch war, hatte etwas Erschreckendes. Es war dunkel, anfangs der Nacht, oder vielmehr ein nächtliches Dunkel, und ein Raum von ungeheurer Weite, eine Leere – eine kolossale Leere. Ich stand gerade am äußersten Rande des Feldes, und vor mir diese kolossale Erstreckung, und ich war mit „Abreise" oder „Ankommen" beschäftigt.

Nun, die Schwester im Traum, die ist quasi die Personifikation meines Unbewußten oder die Anima. Die ist also verheiratet worden. Demnach muß sie irgendwie in vitale Verbindung

19 Gertrud Jung, 1884–1935. Vgl. „Erinnerungen", p. 119.

mit einem männlichen Element getreten sein. Was das für mich persönlich bedeutet, weiß ich noch nicht.

Ich habe das Gefühl, als ob meine Müdigkeit der letzten Tage mit diesem Traumerlebnis zusammenhing, mit dieser kolossalen Distanz, von der ich zurückkommen mußte. Ich habe das Gefühl einer großen Leistung: ich mußte zurückkehren, muß den Umfang wieder verkleinern, den „Zylinderhut abziehen", die Beine wieder auf die Erde bringen. Mein Vater hatte ja seine Füße in der Höhe meines Kopfes. Aber das war nicht etwa in der Luft, sondern nur einfach so."

Die Idee der Wiedergeburt bedeutet für Jung „eine ungeheuer sinnreiche Belebung der Wirklichkeit". Man könne sie darum direkt als eine „hygienische Vorstellung" oder als einen „therapeutischen Mythus" bezeichnen. Ihre positive Wirkung gelte zwar nicht für alle Menschen und dürfe auch nicht als Kriterium ihrer Wahrheit angesehen werden. Aber den meisten „bekomme es gut", sich solche oder ähnliche Vorstellungen über eine Fortsetzung des Lebens nach dem Tode zu machen. Wenn sie die passenden Bilder und Gedanken hätten, ginge es ihnen besser, ihr Leben würde leichter ertragbar; und das seien „tastbare Vorteile".

Die Überzeugungskraft der Wiedergeburtsidee könne geradezu darin liegen, meinte Jung, daß diese Vorstellung einen Heilwert besitzt. Ob das bereits als Beweis gelten könne, sei allerdings eine andere Frage. Die eigenartige Heilwirkung, die diesem Gedanken innewohne, sei jedoch unverkennbar. Ob aber metaphysische Vorgänge, die für uns schlechterdings unfaßbar seien, eben gerade entsprechend unseren Vorstellungen verliefen, sei nicht auszumachen, und es stünde der Wissenschaft frei, ihre Unbeweisbarkeit als „Argument zu ihren Ungunsten" anzuführen.

Nach östlicher Auffassung könne ein Mensch gewisse Stufen der Einsicht erreichen, von denen er nach dem Tode nicht mehr zurückkehren müsse; denn dann hätte eine Fortsetzung des

dreidimensionalen Lebens keinen Sinn mehr. Vertiefte Einsicht scheine den Wunsch nach Wiederverkörperung zu verhindern. Der Buddhismus spricht vom Nirwana, in welches der Mensch, nach vollständigem Aufhören des Lebenstriebes, entschwinde. Wenn aber noch ein Schicksal, ein Karma, übrigbleibe, das zu erledigen sei, so fiele die Seele wieder in die Wünsche zurück; sie begäbe sich wieder in einen Körper, in das Leben hinein, um es zu leben, vielleicht sogar aus Einsicht, daß etwas noch vollendet werden müsse. So wenigstens lautet die mythische Vorstellung.

Jung konnte und wollte die Frage nach der Reinkarnation nicht einfach beiseite lassen. „Ich wurde von innen her gequält, eine Antwort zu geben. Mit dem Intellekt konnte ich sie nicht finden, sie geht über das menschliche Maß hinaus. So habe ich früh angefangen, darauf zu hören, was das Unbewußte zu sagen hat. Aber auch wenn man die Antworten des Unbewußten ernst nimmt, weil das Problem in Träumen überzeugend dargelegt wurde, taucht der Zweifel auf: ‚Verhält es sich wirklich so?' – Dazu habe ich nichts zu sagen. Das kann ich nicht beantworten."

Während einer schweren Krankheit hatte der damals 69jährige Jung den Eindruck, sich außerhalb des Körpers zu befinden.[20] In diesem Zustand überkam ihn das Gefühl einer großen Erleichterung. „Es ging nun nicht mehr nach Alter oder Jugend, sondern was zählte, war die sinnvolle Entfaltung." Jung erlebte, wie das Sinnelement, das der Mensch im Leben nur dunkel wahrnehmen und vor lauter Oberfläche kaum erkennen kann, in sein Recht trat. „Der Sinn hatte sich von den Fesseln der Materie und des gewordenen Seins befreit und konnte sich voll entfalten. Die Dinge stießen sich in keinem Raume mehr. ‚Dort' braucht man keine Zeit, um von einem Ende zum andern zu gelangen. Es ist ein Gemälde allzumal. Das ist die *Visio Dei.* Wenn man das erlebt, mit dem Gefühl: ja, das ist's! Etwas anderes gibt's gar nicht, so ist das etwas so Schönes und Großes, daß

---

20 Vgl. das Kapitel „Visionen" in „Erinnerungen", p. 293 ff.

eine tiefe Befriedigung eintritt. Es kann niemandem bewiesen werden, es sei ungültig oder Unsinn."

„Letzten Endes wissen wir ja nicht, ob wir nach dem Tode noch etwas erleben". Nach Jung bestünde jedoch eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß die Psyche zu einem wesentlichen Teil erhalten bliebe, denn das Unbewußte rage in die Raum- und Zeitlosigkeit hinein, was durch parapsychische Phänomene erwiesen sei.[21] „Das Unbewußte transzendiert unsere Wirklichkeit."

„Ich weiß nicht, wie es sein wird, das Leben nach dem Tode. Was geschieht mit dem Bewußtsein? Ich weiß es nicht. Und das wäre natürlich die dringende Frage.

Viele Mythen erzählen, daß der Seelenfunke, das Licht des Bewußtseins, nach dem Tode in die Sonne fliege. So ist es auch denkbar, daß nach dem Tode das Bewußtsein wieder in ein Allbewußtsein eingeht. Doch das ist ein ungeheures Geheimnis."

21 Vgl. A. Jaffé, „Der Tod in der Sicht von C. G. Jung". in v. Franz, Frey-Rohn, Jaffé, „Im Umkreis des Todes", Daimon-Verlag, Zürich, 1980, p. 22f.

INDIVIDUATION DER MENSCHHEIT

1955 erhielt der 80jährige Jung den Ehrendoktor der Naturwissenschaften von der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich. In der Laudatio hieß es unter anderem: „dem Interpreten [...] des Individuationsprozesses der Menschheit".

Jung hat diesen Ausdruck in seinen Schriften nie gebraucht; er selbst sprach von einer Bewußtwerdung der Menschheit, oder – z.B. im „Epilog" zu *Psychologie und Alchemie* – vom Drama einer Aurora Consurgens, das in grauer Vorzeit begonnen hatte, und das sich durch die Aeonen in eine ferne Zukunft erstreckt.

Für die Jungsche Betrachtungsweise ist es charakteristisch, daß er dieses Entwicklungsdrama, diese kollektive Individuation, als ein eigentlich religionspsychologisches Geschehen darstellte; denn das Kriterium der Entwicklung war für ihn die allmähliche Wandlung und Entfaltung des je gültigen Gottesbildes. Das Zusammenspiel von Bewußtseinsentwicklung und Entfaltung des Gottesbildes war es, das ihn während Jahrzehnten beschäftigte, und das er immer wieder neu zu formulieren suchte.

Dennoch beruht seine Auszeichnung als Interpret einer Menschheitsindividuation auf einer Verallgemeinerung, denn Jung hat ausschließlich den Wandlungsprozeß des judäo-christlichen Gottesbildes im Sinn einer kollektiven Individuationssymbolik gedeutet. Diese Beschränkung entsprach keinem Werturteil, denn vom psychologischen Standpunkt aus sind sämtliche Religionen archetypische Bild- und Wortgestaltun-

gen mit eigener Gültigkeit. Wohl aber war das judäo-christliche Gottesbild dasjenige, welches Jung am unmittelbarsten anging. Seine Deutungen dieser kollektiven Entwicklung enthalten wohl seine tiefsten, aber auch schwierigsten Gedanken.[1] So ist es unerläßlich, vorerst abzuklären, was er unter Gott, was unter Gottesbild und schließlich, was er unter Individuation verstand.

Es lag ihm daran, alle Aussagen darüber wissenschaftlich, psychologisch oder historisch, zu unterbauen. In ihrer Tiefe sind seine Gedanken jedoch nur dann zu erfassen, wenn sie zugleich als Ausdruck einer echten Religiosität, einer eigentlichen religiösen Ergriffenheit verstanden werden.

Gott war für Jung „das Unerforschliche schlechthin",[2] aber gleichzeitig „eine der allersichersten unmittelbaren Erfahrungen"[3], und aus seinem 84. Lebensjahr stammt das Bekenntnis, seine *raison d'être* bestünde „in der Auseinandersetzung mit dem undefinierbaren Wesen, das man ‚Gott' nennt".[4]

Diese Worte enthalten bereits die Schwierigkeit der Jungschen Religionspsychologie. Sie liegt in dem Begriff der Undefinierbarkeit oder Unerforschlichkeit Gottes. Denn ebenso undefinierbar, oder besser: ebenso unerkennbar und unwißbar wie das Wesen, das man Gott nennt, ist das Wesen des sogenannten kollektiven Unbewußten, jener Sphäre, die Bewußtsein und Welt transzendiert.

Wenn Jung von einer Erfahrung Gottes sprach, so verstand er darunter die Erfahrung einer unfaßlichen Macht, die wie ein fremder Wille autonom und unberechenbar in der Seele, auf das Leben und in der Natur wirkt, einer Schicksalsmacht, der gegenüber der Mensch sich unterlegen und ohnmächtig fühlt.[5]

Jung hatte eine solche Gotteserfahrung schon als Kind; damals zwang ihn etwas Unerklärliches, sehr unfromme oder sogar blasphemische Gedanken zu denken. Es war eine Erfahrung, die mit Angst und Schrecken begann, aber mit dem Gefühl von Befreiung und Gnade endete, nachdem er dem unbekannten Anruf gehorcht hatte.

Autonome Macht und Unfaßlichkeit kennzeichnen auch die Wirkungen aus dem kollektiven Unbewußten. Es sind die Archetypen, welche von einer bewußtseinstranszendenten Sphäre her unsere Träume und Phantasien mitgestalten, welche an der Wurzel unserer Erleuchtungen und unserer Ängste stehen und auch unseren Körper, unser Handeln und unser Schicksal entscheidend beeinflussen können. Gegenüber der Macht der Archetypen tritt der Ichwille in den Hintergrund.

Über den Ursprung der autonomen und irrationalen Wirkungen, denen der Mensch und das Leben ausgesetzt sind, läßt sich im Grunde genommen nur das Eine feststellen, daß sie einer nicht faßbaren Sphäre entstammen. Der Psychologe nennt sie „das Unbewußte", der religiöse Mensch nennt sie „Gott".

Jung selbst, so erklärte er in seinen *Erinnerungen*[6], zöge den Terminus „das Unbewußte" vor, wohl wissend, daß er ebensogut von „Gott" reden könnte, wenn er sich mythisch ausdrükken wollte; und wende er den Begriff „Gott" an, so sei es ihm stets bewußt, daß es sich dabei um ein Synonym des Unbewußten handle.

Diese Synonymität oder Ununterscheidbarkeit von Gott und Unbewußtem blieb nicht nur theoretische Erwägung, sondern spielte auch in Jungs Psychotherapie eine Rolle, denn diese war immer auch eine Bemühung, dem Menschen den Weg zur Erfahrung des Numinosen zu öffnen. Einem von irrationaler Angst gequälten Menschen würde er sagen, so lautet es in einem Brief[7]: „Versuche ja nicht, dieser Angst, die Gott dir gegeben

1 Jung äußerte sich zu dem Thema vor allem in *Versuch einer psychol. Deutung des Trinitätsdogmas*, 1948, in Ges. Werke XI. *Aion*, 1951, Ges. Werke IX, 1. *Antwort auf Hiob*, 1952 in Ges. Werke XI. Epilog zu *Psychologie und Alchemie*, Ges. Werke XII.
2 Brief an Dr. P. Maag, 12. VI. 1953, *Briefe* Bd. I, p. 166.
3 *Erinnerungen*, p. 67.
4 Brief an nicht genannten Adressaten, 13. III. 1958, *Briefe*, III, p. 165.
5 Vgl. u.a. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Ges. Werke VII, p. 261: „Wenn wir daher den Begriff eines Gottes gebrauchen, so formulieren wir damit einfach eine bestimmte, psychologische Tatsache, nämlich die Unabhängigkeit und Übermacht gewisser psychischer Inhalte, die in ihrer Fähigkeit, den Willen zu durchkreuzen, das Bewußtsein zu obsedieren und die Stimmungen und Handlungen zu beeinflussen, sich ausdrückt ..."
6 *Erinnerungen*, p. 338 f.
7 An Pfr. Dr. F. Buri, 10. XII. 1945, *Briefe*, I, p. 493.

hat, zu entgehen, sondern versuche, sie bis aufs letzte zu ertragen – *sine poena nulla gratia.* Ich kann so reden, weil ich glaube, ich sei religiös, und weil ich überdies mit wissenschaftlicher Sicherheit weiß, daß mein Patient seine Angst nicht erfunden hat, sondern daß sie über ihn verhängt ist. Von wem oder von was? *Vom Unbekannten.* Der Religiöse nennt diesen *absconditum* Gott; der wissenschaftliche Intellekt heißt ihn das Unbewußte."

Es erscheint zunächst als Widerspruch, wenn Jung trotz der Möglichkeit, das Unbekannte einmal als Gott oder Gottheit und einmal als das Unbewußte zu bezeichnen, dennoch eine Identität dieser beiden Begriffe ablehnte. „(Es ist) keinesfalls gesagt", so schrieb er, „daß das, was als Unbewußtes bezeichnet wird, sozusagen mit Gott identisch oder an Stelle Gottes gesetzt sei." Die Ununterscheidbarkeit von Gottheit und Unbewußtem rührt jedoch daher, daß das Unbewußte „das Medium (ist), aus welchem für uns die religiöse Erfahrung zu entspringen scheint".[8] Nur mittels der Seele kann der Mensch die Beziehung zu einer metaphysischen Wirklichkeit erfahren, und darum scheint das religiöse Mysterium in der Seele selbst begründet.

Für den gläubigen Menschen sind Religionen Offenbarungen der Gottheit selbst, und er vermeint, Gott auszusprechen, wenn er das Wort „Gott" sagt. Für die Psychologie als einer empirischen Wissenschaft liegt der Ursprung von Religionen und Dogmen in der menschlichen Seele, d. h. im Bewußtsein nimmt das ursprünglich Unbestimmbare als Bild oder Wort Bestimmtheit an. „Man muß sich stets der Tatsache bewußt sein, daß Gott ein Geheimnis ist, und alles, was wir darüber sagen, ist von Menschen gesagt und geglaubt. Wir machen uns Bilder und Auffassungen, und wenn ich von Gott rede, so meine ich immer das Bild, das sich die Menschen von Ihm machen. Wie Er aber ist, weiß niemand, er wäre denn selber ein Gott."[9] In ähnlichem Sinne formulierte auch der katholische Theologe Karl Rahner: „Wer das Geheimnis nicht liebt, kennt Gott nicht, blickt an ihm, dem eigentlichen und wahren Gott dauernd vorbei, betet das

8 *Gegenwart und Zukunft,* Ges. Werke X, p. 523.
9 Brief an nicht genannte Adressatin, 17. VIII. 1957, *Briefe* Bd. III, p. 118.

nach unserem Maßstab gemachte Bild von ihm statt seiner an."[10]

Gottesbilder werden vom Menschen gemacht, schreibt Jung und schreibt auch Rahner. Genau genommen beruhen Gottesbilder auf Erfahrungen des Menschen. Er erfährt sie in seiner Gnosis, oder er sagt, sie seien ihm offenbart worden, oder sie ergeben sich ihm aus seinem frommen Nachdenken über die Geheimnisse und Unbegreiflichkeiten des Lebens und der Schöpfung. Die Gestaltung, das „Machen" des Gottesbildes, das eigentliche Ergebnis seiner Erfahrungen, ist jedoch seinem Wollen oder seinem Intellekt weitgehend entzogen, denn der Mensch ist nicht frei in seiner Gnosis noch in seinem Nachsinnen; beide, wie auch die Offenbarung, werden mitgestaltet von anordnenden Größen im Unbewußten, den Archetypen. Dem Gottesbild liegt ein formgebender zentraler Archetypus zugrunde, der als solcher unerkennbar ist, sich aber im Bewußtsein als erkennbares Bild veranschaulicht.

Wie die Erfahrung zeigt, besteht auch hier eine Ununterscheidbarkeit zwischen dem psychologischen und dem religiösen Begriff. Wie die Gottheit ununterscheidbar ist vom Unbewußten, so lassen sich Gottesbilder empirisch nicht unterscheiden von Bildern der menschlichen Ganzheit, den Symbolen des Selbst. Jung deutete seinen Traum, in welchem sich ein diamantähnlicher Stern hoch oben am Himmel in einem Teich spiegelte, mit den Worten: „Die Imago Dei in der Dunkelheit der Erde, das bin ich."[11] Der Stern ist die *Imago Dei* und ist die Imago des Selbst. Sie besitzen spiegelbildliche Ähnlichkeit; und wenn Paulus von „Christus in mir" (*Gal.* 2, 20) sprach, so wurde ihm das Bild des Gottessohnes zu einem Symbol des Selbst.[12] Jung bringt eine große Zahl von Träumen, in denen alte ehr-

10 Karl Rahner, *Schriften,* Band VII, p. 505. Vgl. auch Jung, Brief an Pfarrer W. Niederer, 1. X. 1953, *Briefe* Bd. II, p. 348.
11 Brief an Father Victor White, 18. XII. 1946, *Briefe* Bd. II, p. 64.
12 Vgl. dazu *Psychologie und Alchemie,* Ges. W. XII, p. 33 f. „Das ‚Christussymbol' ist in der Psychologie von grösster Wichtigkeit, insofern es, neben der Gestalt des Buddha, vielleicht das am höchsten entwickelte und differenzierte Symbol des Selbst ist."

würdige Gottessymbole auch als Bilder der menschlichen Ganzheit gedeutet werden können. Kreis, Kreuz, die große Mutter, der allmächtige Vater, Licht, Dreiheit etc. sind einige wenige Beispiele.

Der Mensch erfährt das Gottesbild als Wirklichkeit in der eigenen Seele, und somit hat die alte Weisheit, daß Selbsterkenntnis Gotteserkenntnis sei, ihre Gültigkeit bewahrt.

Jung wurde nicht müde, zu betonen, daß es ihm lediglich um die Untersuchung der archetypischen Gottesbilder und der menschlichen Aussagen über Gott ginge. Ihre Struktur und ihr Verhalten interessierten ihn. Er betrachtete sie als psychische Fakten, die er vom empirischen Gesichtspunkt aus betrachtete. Der Mensch ist gar nicht imstande, etwas über Gott selbst, über die metaphysische Größe Gott auszusagen; denn, so heißt es bei ihm: „Wir sind in Wahrheit mit furchtbaren Rätseln konfrontiert."[13]

Eine aufmerksame Lektüre der religionspsychologischen Schriften, vor allem auch der Briefe Jungs, zeigt jedoch bald, daß die empirische Betrachtungsweise nicht immer durchgehalten wird. Dies ist wohl auch gar nicht möglich, denn schon die Begriffe „Archetypus" und „archetypisch" sind Grenzbegriffe. Das Wort „Archetypus" kommt von typos = Schlag, Einprägung. Es setzt also ein Prägendes voraus.[14] Wer aber hat geprägt? „Wir wissen einfach nicht", schreibt Jung, „woraus der Archetypus in letzter Linie herzuleiten ist."[15] Daneben stehen die Worte: „Es wäre eine Blasphemie, zu behaupten, daß Gott sich überall offenbaren könne, nur gerade nicht in der menschlichen Seele."[16] Mit anderen Worten: Gott offenbart sich in der Seele als archetypisches Bild der Gottheit, und diese Feststellung kommt einer metaphysischen Aussage sehr nahe. Den gleichen Gedanken äußerte Jung in seiner Erwiderung auf einen Angriff Martin Bubers[17], der ihm Psychologismus vorgeworfen

13 Brief an Pfr. W. Niederer, 1. X. 1953, *Briefe*, Bd. II, p. 348.
14 Vgl. *Psychologie und Alchemie*, Ges. Werke XII, p. 28.
15 Ebda.
16 Ebda, p. 23.
17 *Ges. Werke* XI, p. 661 f.

hatte: „Gott hat allerdings, ohne Mithilfe des Menschen, ein unbegreiflich herrliches und zugleich unheimlich widerspruchsvolles Bild von sich selber gemacht und es dem Menschen als einen Archetypus, ein archetypisches Licht, ins Unbewußte gelegt, nicht damit die Theologen aller Zeiten und Zonen sich darüber in die Haare geraten, sondern damit der nichtanmaßliche Mensch in der Stille seiner Seele auf ein ihm verwandtes, aus seiner eigenen seelischen Substanz erbautes Bild blicken mag, welches alles in sich hat, was er sich je über seine Götter oder über seinen Seelengrund ausdenken wird." – Jung leitete diese Sätze ein mit den Worten: „Ich will hier einmal – ausnahmsweise – transzendent spekulieren, beziehungsweise ‚dichten' ..." Doch geht man nicht fehl, wenn man diese Einschränkung ebenso ernst nimmt wie die Aussage als solche. Letzten Endes mußte Jung es bei der Ununterscheidbarkeit von Gottheit und Selbst belassen. In seinem 80. Lebensjahr schrieb er[18]: „Es ist leider wahr: [der Mensch] hat und hält ein Geheimnis und ist zugleich in seinem Geheimnis enthalten. Was kann er da bekennen? Sich selbst oder Gott? oder keinen von beiden? In Wahrheit wüßte er nicht, von wem er spräche, von Gott oder von sich selber."

Aus manchem der zitierten Sätze mag es bereits deutlich geworden sein, daß Jung den Hinweis auf die Synonymität von Gottheit und Unbewußtem oder die Ununterscheidbarkeit von Archetypus der Gottheit und Archetypus des Selbst nie als Reduktion Gottes auf eine nur psychische Größe verstanden hat, was ihm oft zum Vorwurf gemacht wurde. „Ich bestreite keineswegs die Existenz eines metaphysischen Gottes", schrieb er einem Kritiker.[19] „Ich erlaube mir aber, menschliche Aussagen unter die Lupe zu nehmen"; und an anderer Stelle[20]: „Ich übersehe Gottes furchtbare Größe nicht, doch hielte ich mich für einen Feigling und amoralisch, wenn ich mich abschrecken ließe, Fragen zu stellen." Umgekehrt hat Jung der Seele eine Bedeu-

18 Brief an Pfr. Dr. J. Amstutz, 23. V. 1955, *Briefe* Bd. II, p. 493.
19 Brief an Prof. F. Buri, 5. V. 1952, *Briefe*, Bd. II, p. 277.
20 Brief an Father Victor White, 30. IV. 1952, *Briefe*, II, p. 272.

tung verliehen, wie es vor ihm kaum je ein Wissenschaftler gewagt hatte. Durch den Archetypus der Gottheit ist ihr eine schöpferische Religiosität eingeboren, und dazu bedarf es „unermeßlichen Umfangs und unauslotbarer Tiefe".[21]

Gottheit und Unbewußtes sind synonyme Begriffe. Die Symbole des Selbst lassen sich von Gottessymbolen nicht unterscheiden. Das sind zwei grundsätzliche psychologische Feststellungen. Einmal ist ein Unerkennbares, und einmal sind wohl definierte Inhalte ununterscheidbar von der Gottheit. In der Religionsgeschichte entsprechen dieser anscheinend widerspruchsvollen Tatsache Mythen von Gott als einem Unsagbaren und Unergründbaren, der doch gleichzeitig durch geheiligte Bilder und Symbole gültig umschrieben wird.

Auch bei den Kabbalisten findet sich die Auffassung einer verborgenen gestaltlosen Gottheit, die in der Tiefe ihres eigenen Wesens unerkennbar ruht; daneben aber ebenso gültig die Vorstellung einer nach außen wirkenden Gottheit von mystischer Gestalt, die sich in Bildern und Namen darstellt.[22] „Das Göttliche ist nicht nur der gestaltlose Abgrund, in den alles versinkt, obwohl es das auch ist; es enthält in seiner Wendung nach außen die Garantie der Gestalt", schreibt Gershom Scholem.[23]

Die bedeutsame Umschreibung des Verborgenen im Sohar als „En-sof" muß überraschenderweise nicht als „Der Endlose" übersetzt werden, sondern als „Das Endlose". Mit der Sächlichkeit vermeidet das mystische jüdische Denken jede persönliche Nuancierung und jede Veranschaulichung. Ähnlich heißt in einem anderen Text der verborgene Gott „Das Unerfaßliche", nicht aber „Der Unerfaßliche".[24] Die geheiligten Symbole und Namen von Gott als Gestalt gelten als sein „mystisches Gewand". Auf geheime Art ist jedoch die gestaltlose Substanz der

21 *Psychologie und Alchemie,* Ges. Werke XII, p. 27.
22 Vgl. Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit,* Zürich 1962, p. 30ff. und *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen,* 1957, insbesondere p. 11ff.
23 *Mystische Gestalt d. Gottheit,* p. 34.
24 *Die jüd. Mystik,* p. 13.

Gottheit in den symbolischen Gestalten Gottes unvermittelt gegenwärtig: „Je wahrer die Gestalt, desto gewaltiger das Leben des Gestaltlosen in ihr."[25] Der Dualismus der Gottesvorstellung in der kabbalistischen Mystik ist nicht ohne Beziehung zu den religionspsychologischen Formulierungen Jungs: es besteht eine Parallele zwischen der verborgenen, unerkennbaren, mystischen Gottheit – En-sof – einerseits und dem Unbewußten anderseits. Auch das Unbewußte (Synonym der Gottheit) ist verborgen und unsagbar, und die Seele gehört in ihrer Ganzheit „zum Dunkelsten und Geheimnisvollsten, das unserer Erfahrung begegnet".[26] Auch das Unbewußte ist ein „Endloses", denn seine Grenzen können nicht angegeben werden.

Anderseits entspricht das kabbalistische Symbol vom „Gewand der Gottheit", also ihre vielfältigen Bilder und Umschreibungen, den archetypischen Symbolen, die auf das Selbst weisen und von Gottesbildern nicht unterschieden werden können. Schließlich ist nach kabbalistischer Vorstellung in den Bildern der Gottheit auch das verborgene Endlose in seiner ganzen Realität mit enthalten. Ebenso ist der Archetypus des Selbst eine Vereinigung des begrenzten Bewußtseins mit dem unergründlichen Unbewußten. Es ist zeitlich und ewig, einmalig und von unendlicher Vielfalt.

Die Analogien zwischen religiösen Vorstellungen jüdischer Mystik vor Hunderten von Jahren und moderner psychologisch wissenschaftlicher Erkenntnis können wiederum nur durch die archetypische Struktur der Seele erklärt werden. Bilder und Gedanken über die Geheimnisse des Seins werden von Archetypen, den zeitlosen *patterns* im Unbewußten, angeordnet. In seinem Nachsinnen wird der Mensch von ihnen mitbestimmt. Bedeutsam erscheint, daß der religiöse Genius jüdischer Mystiker intuitiv Wesen und Grenze metaphysischer Aussagen erfaßt und in den Paradoxien religiöser Bilder und Begriffe ausgedrückt hat, und daß die wissenschaftliche Einstellung des Psychologen Jung eine echte, ja leidenschaftliche Religiosität

25 *Mystische Gestalt d. Gottheit,* p. 34.
26 *Psychologie und Alchemie,* Ges. Werke XII, p. 18.

einschließt. Letzten Endes ist das Eine vom Andern nicht zu trennen.

Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß auch die Gottesauffassung des protestantischen Theologen Paul Tillich in ähnlicher Weise dualistisch lautet.[27] Hinter allen religiös und konfessionell definierten Gottesgestalten stünde ein „Gott über Gott", der undefinierbar und unbedingt sei. Er ist „die unendliche Quelle alles Heiligen" und leuchtet auch durch die Gestalten der historischen Religionen hindurch, obwohl er nie mit ihnen identifiziert werden darf; denn das wäre eine unzulässige Einengung von Gottes Unbedingtheit und Unendlichkeit.

Zum Abschluß meiner Vorbemerkungen noch ein Wort über den Begriff der Individuation. Zunächst bedeutet er nichts anderes, als daß ein Erschaffenes sich zu der ihm eigenen Gestalt entwickelt, daß es seine Bestimmung erfüllt, m. a. W. daß sein Selbst oder seine Idee sich in ihm entfaltet, wobei diese Entfaltung allerdings immer nur als Annäherung an jene präexistente Ganzheit verstanden werden muß, nicht aber als deren totale Verwirklichung.

Jung bezog diesen Werde-Prozeß nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf Tiere, Pflanzen und die anorganische Natur. Auch in ihnen entfaltet sich ein transzendentes, schöpferisches Prinzip, eine Idee, ein Selbst.[28] Im allgemeinen verläuft das Werden als ein natürlicher, unbewußter Prozeß, auch beim Menschen. Doch ist gerade ihm als einzigem Wesen der Schöpfung die Möglichkeit einer bewußten Individuation gegeben, d. h. die Möglichkeit, wenigstens teilweise zu erkennen, welche Kräfte hinter dem eigenen Wesen, Denken, Handeln und Werden stehen, sowie hinter den scheinbaren Zufälligkeiten des Schicksals. Eine solche Erkenntnis fügt zum äußeren Leben eine innere Dimension; außen und innen bilden untrennbar ein Ganzes: beides sind Aspekte des Selbst, das sich ebenso in den

27 Paul Tillich, *Auf der Grenze*, 1962, p. 166 und *Der Mut zum Sein*, 1965, p. 185.

28 Vgl. Brief an nicht genannte Adressatin, 3. VIII. 1953, *Briefe* II, p. 338.

Geschehnissen der physischen Existenz, im äußeren Schicksal, im Charakter entfaltet, wie in der inneren psychischen Welt, in Träumen, Imaginationen, Visionen und Gestimmtheiten. Diese Gestaltungen des Unbewußten bilden den Hintergrund des äußeren Lebensprozesses als seine sinngebende Ergänzung; und in ihnen bildet sich die Individuation in ihren Stufen ab.

Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß der in der Existenz sich verwirklichende Archetypus des Selbst oder der Ganzheit ununterscheidbar ist vom Archetypus der Gottheit: Von daher gesehen kann man nicht umhin, die Individuation auch als Entfaltung eines „Göttlichen" zu verstehen. Die bewußte Erfahrung des Lebens wird zu einer religiösen Erfahrung, man könnte auch sagen: zur Erfüllung eines göttlichen Auftrags.

Einem 19jährigen Jüngling schrieb Jung[29] und bediente sich, wie er es gerne tat, der mythischen Sprache: „Man muß Gott ertragen können. [...] Mein innerstes Prinzip ist: *Deus et homo.* Gott braucht den Menschen zur Bewußtwerdung, wie Er die Beschränkung in Zeit und Raum braucht. Seien wir Ihm darum Beschränkung in Zeit und Raum, irdische Umhüllung."

In der Beziehung von Gottheit und Mensch oder Selbst und Mensch fällt dem unendlich viel Kleineren, dem Menschen, eine entscheidende Rolle zu; denn der Archetypus bedarf des Menschen oder bedarf des Bewußtseins, um aus der Verborgenheit des Unbewußten herauszutreten, um erkannt zu werden und um sich in der Individuation zu verwirklichen. Dieser notwendigen Beschränkung in Zeit und Raum steht jedoch ein ungeheurer Entfaltungsdrang des Archetypus gegenüber; und da seine Bewußtwerdung im einzelnen Menschen immer nur bruchstückweise erfolgen kann, da das Überragende sich im Beschränkten nie ganz erfüllt, setzt sich der Entfaltungsprozeß unaufhaltsam fort. Er setzt sich fort über Generationen von weiteren Einzelnen, man könnte auch sagen: in der Menschheitsgeschichte, insoweit diese die Geschichte und Entwicklung eines erkennenden Bewußtseins ist.

29 Brief an Walter R. Corti, 30. IV. 1929, *Briefe* I, p. 92.

Wie beim Einzelnen das äußere Geschehen begleitet ist von inneren Bildern, so die Menschheitsgeschichte von sich wandelnden Mythen und Gottesvorstellungen. In ihnen veranschaulicht sich jener mächtige Archetypus der Gottheit in immer neuen Aspekten, wenn auch nie in seiner Totalität. Die Entfaltung des Gottesbildes und die Geschichte des Bewußtseins, welches dieses Werden wahrnimmt und sich dementsprechend wandelt, sind zwei Seiten eines und desselben Geschehens, den die oben erwähnte Laudatio als „Individuation der Menschheit" bezeichnete.

Die Wandlung des Gottesbildes führte schon früh zu der Vorstellung eines „werdenden Gottes".[30] Jung lehnte die Vorstellung des werdenden Gottes im Sinne einer metaphysischen Aussage nicht ab. Doch ergänzte er sie durch die psychologische Deutung als eine entsprechende Bewußtseinsentwicklung[31]: „Wenn wir Gott als werdend bezeichnen, so müssen wir *zu gleicher Zeit* in Betracht ziehen, daß Er (Gott) vielleicht so groß ist, daß unser Erkenntnisprozeß Ihm gewissermaßen entlang führt, und daß mithin das Attribut ‚werdend' viel mehr unserm Erkenntnisprozeß als der Gottheit gilt."

Die hier nur angedeutete Nebeneinanderstellung metaphysischer und psychologischer Anschauung kennzeichnet Jungs Betrachtungsweise religiöser Aussagen. Er war sich der Unmöglichkeit bewußt, „mit Sicherheit anzugeben, ob die Gottesvorstellungen nur Bilder und Begriffe, oder das Unaussprechliche selber betreffen".[32]

Für den Leser, insbesondere für den Theologen, bedeutet dies keine geringe Schwierigkeit. Anderseits verleiht es den Gedanken und Analysen Jungs die Weite, welche sein Werk kennzeichnet; und es ist sehr eindrücklich, wie er sich selbst immer wieder zur Ordnung und zu den empirischen Fakten zurückruft, um die Intuition des Metaphysischen durch das Empirische zu belegen, man könnte auch sagen: um seine Vision im historischen Raum zu verankern.

30 Vgl. Ernst Benz, *Theologie und Wandlung des Menschen bei F. W. J. Schelling, Eranos* 23–1954, p. 305 ff.
31 Brief an Pfr. Dr. J. Amstutz, 23. V. 1955, *Briefe* II, p. 492.
32 Vgl. dazu *Antwort auf Hiob*, Ges. Werke XI, p. 388.

Im Zentrum der Jungschen Deutungen einer kollektiven Individuation stehen drei Entwicklungsprozesse: die Wandlung des Alttestamentlichen zum Neutestamentlichen Gottesbild, die Entfaltung des trinitarischen und dessen beginnende Wandlung zu einem quaternarischen Gottesbild, sowie das von ihm als „fortgesetzte Inkarnation" bezeichnete Geschehen, von dem hier vor allem die Rede sein soll.

Auch Freud hatte die Frage nach der Wandlung des Alttestamentlichen zum Neutestamentlichen Gott gestellt und in dem Alterswerk *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*[33] eine Antwort erteilt. Nach Freud war Moses ein vornehmer Ägypter, der die Kinder Israel zum ursprünglich ägyptischen Monotheismus verpflichtet und sie aus der Knechtschaft geführt hatte. Doch sei der später vergötterte Urvater Moses von ihnen ermordet worden[34], was ein wachsendes, wenn auch unbewußtes Schuldgefühl im jüdischen Volk wachrief. Dieses Schuldgefühl habe schließlich die Sühnephantasie hervorgebracht, nach welcher ein Sohn Gottes sich als Unschuldiger töten ließ, und damit die Schuld aller auf sich nahm. „Es mußte ein Sohn sein, denn es war ja ein Mord am Vater gewesen." Später wurde diese Sühnephantasie als Erlösungsbotschaft verstanden und insbesondere von Paulus als Evangelium begrüßt. Damit trat der alte Gottvater hinter Christus zurück. „Christus der Sohn kam an seine Stelle, ganz so, wie es in jener Urzeit jeder Sohn ersehnt hatte." Und an anderer Stelle: „Es ist eine ansprechende Vermutung, daß die Reue um den Mord an Moses den Antrieb zur Wunschphantasie vom Messias gab, der wiederkommen und seinem Volk die Erlösung und die versprochene Weltherrschaft bringen sollte. Wenn Moses dieser erste

33 *Ges. Werke* XVI.
34 Freud stützte sich hiebei auf das Werk von E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, 1922.

Messias war, dann ist Christus sein Ersatzmann und Nachfolger geworden." Und: „(Christus war) der wiedergekehrte Urvater der primitiven Horde, verklärt und als Sohn an die Stelle des Vaters gerückt."

Jung sah den Übergang von Judentum zu Christentum in einem anderen Zusammenhang, wie ich noch versuchen werde aufzuzeigen. Doch besteht auch eine seltsame Übereinstimmung: Sowohl bei Freud wie bei Jung ist es ein Dunkles, Böses, eine amoralische Tat, die zur Wandlung führt. Freud sah das Böse im Menschen, und er setzte den Ursprung der Wandlung in die Mordtat der Kinder Israel an Moses. Jung sah das Böse in einem Bereich, der das Menschliche transzendiert und setzte den Ursprung der Wandlung in die Wette von Gott mit Satan, der die Treue des frommen Hiob prüfen sollte.

Die Wandlung der judäo-christlichen Gottesgestalt bildet den Hauptinhalt von Jungs vieldiskutiertem Buch *Antwort auf Hiob.* Jung betrachtete die Aussagen der Heiligen Schrift als Äußerungen des Menschen, d.h. als Formulierung archetypischer Inhalte, weshalb auch seine Deutung des Hiob-Buches im Bereich psychischer Bilder blieb. Da aber den archetypischen Bildern eine präexistente, unbewußte und darum unaussprechliche Wirklichkeit zugrundeliegt, können wir letzten Endes nie wissen, „wie deutlich oder wie undeutlich diese [religiösen] Bilder, Gleichnisse oder Begriffe hinsichtlich ihres transzendentalen Gegenstandes sind".[35]

Die tiefe Emotion, aus der heraus *Antwort auf Hiob* geschrieben ist, läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß Jungs Deutungen nicht nur Bilder und Begriffe betreffen, sondern daß uns ein religiöses Bekenntnis vorliegt, eine wahrhaft erschütternde Auseinandersetzung mit dem Unaussprechlichen, die aber immer wieder verifiziert wird durch die psychologisch-wissenschaftliche Deutung des biblischen Textes. Von modernen, theologischen Auslegungen sah er vollständig ab. Ihm ging es allein um den mythologisch-archetypischen Gehalt der religiösen Aussage. Es ging ihm um das Ursprüngliche, das „volkstümlich Geglaubte" und dessen psychologischen Hintergrund.

35 *Antwort auf Hiob,* Ges. Werke XI, p. 388.

Angesichts der geheimnisvollen Vorgänge des Hiob-Buches stellt sich auch die Frage, ob der Intellekt das letztlich geeignete und einzige Instrument zu ihrem Verständnis sei, und ob es nicht vielmehr das Erlebnis sei, welches in die Nähe des Verstehens führt.[36] Paul Tillich schrieb einmal: „Alles Reden über göttliche Dinge ist sinnlos, wenn es nicht im Zustand letzten Ergriffenseins geschieht."[37] Jung selbst war vom Inhalt des biblischen Hiob-Buches zutiefst ergriffen. Es war ihm Paradigma für das Erlebnis Gottes als einer nicht nur gütig-schöpferischen, sondern einer ebenso furchtbaren und destruktiven autonomen Macht, ein Erlebnis, das seine Gültigkeit nie verloren hat, für unsere Zeit weniger denn je.

In gleicher Weise berührten ihn auch die unerhörten Gottesoffenbarungen der Johannes-Apokalypse. Von ihnen ist im zweiten Teil von *Antwort auf Hiob* die Rede. Durch Jungs kritische Deutungen des Gottesbildes der Apokalypse dürfte sich der gelegentlich vernommene Vorwurf, seine Kritik am Gottesbild des Hiob-Buches sei Ausdruck eines Antisemitismus, als hinfällig erweisen.[38] Er selbst beklagte sich bitter darüber, daß die meisten seiner Leser schon bei der Lektüre seiner Hiob-Deutung stecken blieben.

Es war Jungs Ergriffenheit, welche die Menschen irritierte und sie auch heute noch irritiert, sein Zorn gegen jene unerforschliche dunkle Macht, den er in harten, und, wie er zugibt, oftmals ungerechten Worten herausschrie. Es gab nur wenige, die ihm in diesem Erlebnis folgten und verstanden. Zu ihnen gehörte Henry Corbin, was Jung sehr bewegte. In seinem ausführlichen, fast hymnischen Artikel über das Buch[39] erkannte er

36 Vgl. dazu *Psychologie und Alchemie,* Ges. Werke XII, p. 549f.

37 *Werke* VIII, p. 118.

38 Zur Hervorhebung der negativen Seite des jüdischen Gottesbildes in der hebräischen Literatur vgl. die Zitate in *Aion,* Ges. Werke IX, 2, p. 68, welche Zwi Werblowsky, Jerusalem, für Jung zusammengestellt hatte.

39 Henry Corbin, „La Sophia éternelle" in *La Revue de Culture Européenne,* III, 5. Paris 1953. (Corbin war Professor für islamische Religionen an der Sorbonne.)

Jung als den Erlebenden und Erleidenden: „C'est parce que nous sommes en présence ici de cet homme *seul*, que je voudrais inviter tous les *seuls* à méditer ce livre, à écouter ce message, si vraiment ils sont *seuls* ... Cette théologie là ne s'apprend pas dans les manuels ni par la critique historique des textes, mais dans la nuit et la souffrance de l'âme, dans la haute lutte livrée intérieurement sans compromis ni lâcheté ni abdication."

In einem Brief vom 5. 12. 51 schrieb Erich Neumann[40] an Jung über *Antwort auf Hiob:* „Es ist ein Buch, das mich tief ergreift, ich finde es das schönste und tiefste Ihrer Bücher, wobei eben zu sagen ist, daß es eigentlich kein ‚Buch' mehr ist. In gewissem Sinne ist es ein Streitgespräch mit Gott, ein Anliegen ähnlich dem Abrahams, als er mit Gott rechtete wegen des Untergangs von Sodom. Es ist – für mich persönlich – besonders auch eines gegen Gott, der die sechs Millionen ‚seines' Volkes umbringen ließ, denn Hiob ist ja auch gerade Israel. Dabei meine ich das nicht ‚klein', ich weiß schon, wir sind nur das Paradigma für die ganze Menschheit, in deren Namen Sie sprechen, protestieren und trösten. Und gerade die bewußte Einseitigkeit, ja oft Unrichtigkeit dessen, was Sie sagen, ist mir ein innerer Beweis für die Notwendigkeit und Gerechtigkeit Ihres Angriffs – der natürlich keiner ist, wie ich wohl weiß."

Die Erfahrung des negativen Gottesaspektes und das heftige Streitgespräch mit Gott bildeten für Jung jedoch nur den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Letzten Endes ging es ihm darum, zu verstehen, „warum und wozu Hiob verwundet wurde, und welche Folgen aus diesem Geschehnis für Jahwe sowohl wie für den Menschen erwachsen sind".[41] Damit war der Gedanke der Entfaltung und Wandlung des Gottesbildes angedeutet.

Gott und Mensch ist das große Thema im Drama des Hiob-Buches, und das Unerhörte besteht in der Tatsache, daß von einem Mann die Rede ist, der sich trotz aller ihm auferlegten

40 Vgl. Jung, *Briefe* II, p. 243.
41 *Antwort auf Hiob,* Ges. Werke XI, p. 394.

Prüfungen als Gott überlegen zeigte. Er war ihm überlegen in bezug auf Moral, denn Gottes Heimsuchungen waren ungerecht und trafen keinen Übertreter des Gesetzes, sondern einen Demütigen und Frommen. Überlegen war er der Gottheit aber auch in dem entscheidenden Punkt der Bewußtheit. Als Allwissender hätte Gott den Menschen Hiob von vornherein kennen sollen; doch ließ er sich von Satan zum Zweifel an ihm und zum grausamen Spiel seiner Wette verführen. Er handelte so, als sei er unbewußt. Hiob hingegen erkannte Gott, darum konnte er die Worte sprechen: „Vom Hörensagen hatte ich von Dir gehört; nun aber hat Dich mein Auge gesehen" (*Hiob* 42, 5).

Jung sah es als das Größte an, daß Hiob bei aller unverschuldeten Not nicht an der Einheit Gottes irre wird, sondern sogar sicher ist, schließlich in Gott selbst einen Helfer und Anwalt gegen Gott zu finden. „So gewiß ihm das Böse, so gewiß ist ihm auch das Gute in Jahwe."[42] Er war der Antinomie der Gottheit bewußt geworden, und das mußte zu einer Wandlung führen. „Dies ist es, was in Hiob geschah: *der Schöpfer sieht Sich Selbst durch die Augen des menschlichen Bewußtseins, und hier liegt der Grund, warum Gott Mensch wurde.*"[43]

Psychologisch gesehen handelt die Hiob-Erzählung von der Begegnung eines Menschen mit dem Bild der Gottheit oder dem Bild des Selbst, dessen „erschütternde Wirklichkeit"[44] ihm wie in einer Projektion von außen her entgegentrat. Hiobs Erkenntnis der gegensätzlichen Gotteserscheinung bewies eine Überlegenheit des Bewußtseins gegenüber dem Selbst oder des Menschen gegenüber der Gottheit, weshalb es notwendigerweise zu einer neuen Deutung des Archetypus kommen mußte, zu einem neuen Mythus, in welchem das Bild der Gottheit auch Züge des überlegenen Menschen tragen würde. Damit bereitete sich eine neue Stufe in der Individuation der Menschheit vor.

Die Wandlung in der Beziehung Mensch und Gottesbild oder Bewußtsein und Selbst beruht auf dem Ausgleich eines sich

42 Ebda. p. 396.
43 Brief an Rev. Morton T. Kelsey, 3. V. 1958, *Briefe* III, p. 178.
44 Vgl. Jungs *Antwort an Martin Buber,* Ges. Werke XI, p. 660.

stets ändernden energetischen Gefälles zwischen diesen zwei untrennbar verbundenen Größen. Bald drängt der Archetypus des Selbst übermächtig ins Bewußtsein und erzwingt kraft seiner Dynamis dessen Wandlung und Erweiterung; bald wandelt sich das Bewußtsein und dringt kraft seiner Erkenntnisfähigkeit tiefer in das vordem Unbewußte. In beiden Fällen wandelt sich der Mensch und wandelt sich das Ganzheitsbild. Doch kann mit Sicherheit nie entschieden werden, was früher war, und was sich aus dem Früheren ergab. Im Falle Hiobs ist nicht auszuschließen, daß der Prozeß dem Entfaltungsdrang des Selbst entsprang, daß – in der von Jung gebrauchten religiösen Sprache – Gott aus geheimer Sehnsucht nach Erkanntsein und Verwirklichung die Begegnung mit dem Menschen Hiob suchte.

Die Entstehung des Mythus vom Menschen oder Gottmenschen, welcher nunmehr konstelliert war, vollzog sich in langen Zeiträumen, im Lauf von Jahrhunderten. Jung unterzog die biblischen Berichte von diesem Übergang einer sorgfältigen psychologischen Analyse.[45] Ich kann hier nur andeuten, daß sich Ansätze zur Wandlung z. B. in der Vision der Menschengestalt auf dem himmlischen Thron bei Ezechiel (1, 26 ff., 2, 1 ff.) und in Daniels Nachtgesicht des Hochbetagten (7, 13 ff.) erkennen lassen.

Die entscheidende Wandlung trat aber erst mit der neutestamentlichen Botschaft ein, daß Gott sich in Jesus inkarniert und Begrenzung und Leiden des Menschen auf sich genommen habe. In diesem Mythus von der Inkarnation Gottes, d. h. in Gottes Leben und Sterben als Menschensohn und Gottmensch Christus, sah Jung die Antwort auf Hiob. Die Antwort auf dessen Bewußtheit und Überlegenheit als Mensch sowie auf das Unrecht, das Gott ihm angetan hatte.

Jung schrieb der Rolle Christi in diesem Mythus der göttlichen Wandlung eine ungleich höhere Bedeutung zu als dem Menschen Jesus und dessen wahrscheinlicher Lebensgeschichte, die von den Theologen heute oft in den Vordergrund gestellt wird. Jung wandte sich gegen die Umdeutung oder Eliminierung des mythischen Elementes in den Evangelienberichten, wie er überhaupt jede Entmythologisierung kritisierte. Er hielt sie für die Ursache eines unersetzlichen und für die Seele gefährlichen Verlustes.

Natürlich machte auch er sich ein bestimmtes Bild von dem persönlichen Jesus[46]: „In Tat und Wahrheit bin ich von der Überlegenheit dieser außergewöhnlichen Persönlichkeit [...] tief beeindruckt", schrieb er, und er sah in dem wundertätigen wandernden Rabbi Jesus einen Menschen in der Art der antiken jüdischen Propheten; er verglich ihn mit Johannes dem Täufer oder auch mit den sehr viel späteren Zaddikim des Chassidismus. Aber weder Charakter noch Leben Jesu genügen als Erklärung „einer der allererstaunlichsten geistigen und seelischen Entwicklungen aller Zeiten", die mit ihm begann. Das Agens dieses Dramas lag vielmehr im mächtigen Wirken präexistenter archetypischer Motive, insbesondere in der Kunde vom Gottmenschen, welche seit Hiob konstelliert war und dem damaligen Zeitgeist entsprach. Die Vorstellung der Inkarnation Gottes in Christo entstand „aus dem Zusammenprall einer außerordentlichen Persönlichkeit mit einem sehr besonderen ‚Zeitgeist'". Daß dieser Angleichungsprozeß von Jesu Menschlichkeit an die über- und nichtmenschliche Gestalt einer Gottheit letzten Endes ein undurchdringliches Geheimnis bleibt, leugnete Jung nicht. Dem amerikanischen Schriftsteller Upton Sinclair schrieb er: „Sicher müssen wir an die Vernunft glauben. Aber sie sollte uns nicht hindern, ein Mysterium zu erkennen, wenn wir ihm begegnen. Keine rationale Biographie wäre imstande, eine der irrationalsten Wirkungen der Menschheitsgeschichte zu erklären" (3. 11. 1952).

Vom psychologischen Standpunkt aus ist die „Inkarnation Gottes" ein Symbol der Individuation des Menschen: im Verlauf der Individuation verwirklicht sich der Archetypus des

45 Vgl. Jungs ausführliche Darstellung in *Antwort auf Hiob*, Ges. Werke XI, p. 452 ff.

46 Brief an Upton Sinclair, 24. XI. 1952, *Briefe* II, p. 311. Für das Folgende vgl. auch Briefe an Sinclair, 3. XI. 1952 und 7. I. 1955.

Selbst, der jedoch vom Archetypus der Gottheit nicht unterschieden werden kann. So sind Individuation des Menschen und Inkarnation der Gottheit im Menschen ein und dasselbe Geschehen in verschiedenen Sprachen ausgedrückt und aus zwei verschiedenen Perspektiven her gesehen. Vom Menschen oder vom Bewußtsein her gesehen heißt es Individuation; von der Dynamis des archetypischen Gottesbildes her gesehen heißt es Inkarnation. Und da der Individuationsprozeß des Einzelnen sich fortsetzt in der Individuation der Menschheit, so kann diese auch als fortschreitende Inkarnation der Gottheit verstanden werden. Davon wird noch die Rede sein. Jung sprach in diesem Zusammenhang nicht von einer Individuation der Menschheit, sondern von der „wahren Geschichte der Welt". Wörtlich: „Die wahre Geschichte der Welt erscheint als fortschreitende Inkarnation der Gottheit."[47]

Eine biblische Präfiguration der Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch liegt im Gedanken der Genesis über die Ebenbildlichkeit: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Und das Ziel der Menschheitsindividuation scheint in der Realisierung dieser ungeheuren Tatsache zu liegen, ein Ziel, das allerdings ebensowenig erreichbar ist, wie in der Individuation des Einzelnen die volle Verwirklichung des präexistenten Selbst.

Auch im Bewußtwerdungsprozeß des Einzelnen bleibt das Selbst als überragende Größe gegenüber dem Menschen bestehen, und ebensowenig verliert die Gottheit durch die Inkarnation etwas von ihrer ursprünglichen unbeschränkten Totalität.[48]

Im Gegensatz zu Jung faßte Freud die Bewußtwerdung als einen endlichen Prozeß auf: „Wo ‚Es' war, soll ‚Ich' werden"[49], heißt es bei ihm, und nichts kann die Verschiedenheit der Weltauffassung beider Meister eindrücklicher kennzeichnen.

Die Menschwerdung Gottes ist aber nach Jungs Auffassung mit der Inkarnation in Christus noch nicht vollendet, denn nach

47 Briefe an Rev. Morton T. Kelsey, 3. V. 1958 *Briefe* III, p. 178.
48 Vgl. Brief an nicht genannte Adressatin, 2. I. 1957, *Briefe* III, p. 70.
49 Ges. Werke XIII, p. 285.

dem religiösen Mythus war Christus kein kreatürlicher Mensch. Er war gezeugt vom Heiligen Geist, und Maria, seine Mutter, war frei von Erbsünde. Christus stand mehr auf der göttlichen als auf der menschlichen Seite, und er blieb ohne Schuld.[50] Es war, so könnte man sagen, Gottes gute Seite, die sich in ihm inkarniert hatte – Hiobs Anwalt gegen den Gott, der ihn auf die Probe gestellt hatte.

Als wesenseins mit Gottes lichter Seite wurde Christus zum Mittler und Erlöser der Menschen und verkündete ihnen einen gütigen und liebenden Gott. Das in sich gegensätzliche Bild eines ebenso gerechten wie ungerechten Gottes im Judentum war im Evangelium Christi der Vorstellung eines durchaus guten Gottes gewichen. Jung vermutete, daß gerade diese eindeutige Entscheidung für die Güte Gottes (Mark. 10, 18, Matth. 19, 17) von den konservativen Juden als unbefriedigend empfunden wurde; denn gegenüber dem Bild ihres ambivalenten Gottes bedeutete dies eine Einengung.[51]

Auch in Jesus selbst lebte noch eine Ahnung von Gottes Dunkelheit, sonst hätte er seine Jünger nicht gelehrt zu beten, Gott möge sie nicht in Versuchung führen, eine Erfahrung, in die er selbst gestellt worden war. Und ohne eine solche Ahnung des Bösen hätte auch Johannes nicht seine Offenbarung eines furchtbaren Ausbruchs des Schreckens der Nachwelt hinterlassen. Ebenso erscheint es als eine fast unbegreifliche Tragik, daß der Mensch Jesus den guten Gott lehrte, aber selbst eines grausamen Todes sterben mußte, um diesen Gott mit den Menschen zu versöhnen – eine Tatsache, welche allerdings durch die Verkündung der Wesensgleichheit von Gott und seinem Sohn auch eine ganz andere Deutung zuläßt.

50 Vgl. *Antwort auf Hiob,* Ges. Werke XI, p. 460 ff. – Jesus wies die Versuchungen des Teufels zurück (*Mk.* 1, 12; *Luk.* 4, 1) und trennte damit seinen Schatten von sich ab. Daß im Neuen Testament auch dunkle Seiten Jesu berichtet werden (Verfluchung des Feigenbaumes, *Mk.* 11, 12 ff; Einstellung zur Mutter, *Joh.* 2, 4; Aneignung einer fremden Eselin, *Math.* 21, 2 etc.) konnte die von den Kirchenvätern geförderte Auffassung nicht hindern, Christus als wesenseins mit dem von ihm verkündeten guten Gott zu verstehen.
51 *Aion,* Ges. Werke IX, 2, p. 68.

Trotz der Ahnungen einer dunklen Seite des Schöpfers entwickelte sich im Lauf der ersten nachchristlichen Jahrhunderte das Gottesbild in einer großartigen Steigerung zu höchster Geistigkeit in der Trinität, und Gott wurde zum *Summum Bonum.* Die Dunkelheit des ursprünglichen Gottesbildes fehlte. Da aber das Dunkle oder das als böse Bezeichnete Lebenswirklichkeit blieb, fand auch sie einen mythischen Ausdruck: sie verkörperte sich in der gegengöttlichen Gestalt, welche Teufel heißt.

Der Teufel führte die Tradition des alttestamentlichen Satan weiter. Während aber Satan als einer der Gottessöhne galt, welche als Elemente der göttlichen Substanz gedacht wurden und Gott als eine „himmlische Versammlung" umgaben[52], ist der Teufel aus Gottes Nähe verbannt. Im Sinne dieser Verbannung oder Trennung deutete Jung die seltsamen Worte Jesu (Lukas 10, 34): „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen." Diese Verbannung aus dem himmlischen Bereich, dieser Sturz auf die Erde, kündet – so deutet Jung – die Herrschaft des Teufels als Herrn der materiellen und irdischen Welt an. Er steht nun in diametralem Gegensatz zur liebenden Seite Gottes im Himmel und wird als Negation des Geistigen und Guten verstanden, also als Negation alles dessen, was das Wesen Christi auszeichnet. Die im Gottesbild latenten Gegensätze waren gleichsam auseinandergefallen.

Vom psychologischen Standpunkt aus hatte sich der Prozeß jener Spaltung, jenes Gegenüber von Christus und Teufel, nach dem archetypischen *pattern* der feindlichen Brüder vollzogen, welches bereits in Horus und Seth, Ormudz und Ahriman, Kain und Abel, Esau und Jacob Ausdruck gefunden hatte. Noch in nachchristlicher Zeit entstand unter den frühen Judenchristen die Vorstellung der zwei Söhne Gottes, von denen der ältere Satanael und der jüngere Christus hieß[53], und nach den Clementinischen Homilien war Christus Gottes rechte und der Teufel Gottes linke Hand. In solchen und ähnlichen Vorstellungen

52 Vgl. dazu R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament* in Jung, *Symbolik des Geistes,* insbesondere p. 253.

53 Michael Psellus, *De Daemonibus,* 1497.

drückt sich die natürliche und unbewußte Tendenz der Seele zu Gleichgewicht und Symmetrie aus; darum muß ein *Summum Bonum* (höchstes Gutes) durch ein *Infinum Malum* (tiefstes Schlechtes) kompensiert werden.

In der Vaterwelt des Judentums ist der Mensch noch unmittelbar geborgen in einem Gesetz, das Geistiges *und* Irdisches in einer einzigen göttlichen Ordnung umfaßt. Und diese Ordnung ist tief im Wesen der biblisch-jüdischen Religionshaltung verankert, die auf einer Heiligung des gesamten Lebens beruht.[54] Darum heißt es in der Mischna, der Sammlung religiöser Gesetze im Talmud, daß der Mensch Gott mit seinem guten *und* mit seinem bösen Trieb und auch mit seiner ganzen vitalen Energie und seiner Geschlechtlichkeit dienen solle.

Für den christlichen Menschen gilt eine andere ethische Norm. Ist er geborgen im Glauben und in der Kirche, so sucht er Christus nachzufolgen als einem Vorbild des Guten und der Geistigkeit. Man könnte sagen: der gläubige Christ dient Gott mit seinem guten Trieb. Da aber das Vitale oder Naturhafte keinen sakralen Raum gefunden hat, sank es ins Unbewußte und verband sich mit jenem Inhalt, den Jung als den Schatten der Persönlichkeit bezeichnete, und zu dem nicht nur die alltäglichen menschlichen Bosheiten und Irrtümer gehören, sondern der im weitesten Sinn die Gegenwirklichkeit zum jeweiligen Kulturkanon darstellt.

Licht und Dunkelheit sind mit Leben und Menschsein gegeben. So kann es nie um eine Überwindung oder Vernichtung des Schattens gehen; wohl aber hat der Mensch die Möglichkeit, dessen negative Wirkungen durch Bewußtheit über sein Tun einigermaßen in Schach zu halten. Bleibt der Schatten unbewußt, so ist ihm der Mensch in viel höherem Maße ausgeliefert, und er kann leicht zum Werkzeug des Bösen werden. Es ist bekannt, wie sehr gerade Perfektionisten von negativen Kräften aus dem Unbewußten gestört oder durchkreuzt werden. Freud wies auf die neurotisierende Wirkung einer allzu genauen An-

54 Vgl. dazu Zwi Werblowsky, „Das Gewissen in jüdischer Sicht" in *Das Gewissen,* Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, 1958, insbesondere p. 104 f.

passung an die Gebote des Kulturkanons, des Über-Ich, und die 2000jährige Geschichte des christlichen Aeons zeigt, daß das Christentum trotz seiner Botschaft der Liebe und der Lehre vom guten Gott die Tragik der historischen Entwicklung nicht aufhalten konnte. Eine Tragik, welche sich in unserem Jahrhundert zur Katastrophe zu steigern droht, weil der Mensch den Errungenschaften einer ungeheuer erweiterten Erkenntnis der Außenwelt keine auch nur annähernd entsprechende Erkenntnis seiner eigenen inneren Natur, insbesondere des Schattens, an die Seite zu stellen hat. Darum war der Mensch nicht imstande, den aus dem Unbewußten immer wieder aufbrechenden dunkeln und triebhaften Kräften Einhalt zu gebieten, und auch der Intellekt konnte zum Instrument der Destruktion werden.

Dies ist die geistesgeschichtliche Situation, aus der heraus die Religionspsychologie Jungs zu verstehen ist. Es war ihm wohl bewußt, daß er sich nicht an diejenigen Menschen wandte, die im Glauben geborgen waren, und das gilt auch heute noch. Die Gläubigen bedürfen keiner Auslegung der heiligen Texte im Sinne ihres archetypischen Hintergrunds und ihrer psychologischen Bedeutung. Jung wandte sich an diejenigen, welche nicht mehr glauben können, aber wissen und verstehen wollen, weil sie von der Not der Zeit angerührt oder weil sie Suchende sind. Und das gilt für Menschen aller Konfessionen, für Laien wie für Geistliche.

Es war ein schweres Kindheitstrauma, als der 10jährige Jung hörte, wie sein Vater, der Pfarrer Paul Jung, in einem verzweifelten Gebet Gott um das Glauben-Können anflehte. Auf solche Not versuchte er Antwort zu geben. Dabei ging es ihm nicht um die Verkündung einer neuen Lehre oder Wahrheit, wohl aber um ein neues, symbolisches oder psychologisches Verständnis der heiligen Texte und Dogmen. Es kam ihm darauf an, zu zeigen, wie nahe die alten religiösen Aussagen den Menschen selber angehen; und daß er dies erfährt, wenn er den Mut hat, den numinosen archetypischen Gestalten in seinem Innern zu begegnen. Im Bewußtwerdungsprozeß erfährt der Mensch das Gottesbild als Wirklichkeit in der eigenen Seele. In unserem

Zusammenhang ist es von Bedeutung, daß zu den ersten Mutproben beim Abstieg ins Unbewußte die Begegnung mit dem Schatten gehört.

Schon Freud hatte den Menschen mit seinem Schatten konfrontiert.[55] Aber Jung sah auch den religiösen Zusammenhang. Psychologisch bedeutet der Schatten den dunkeln Aspekt des Selbst, das sich in der Individuation zu verwirklichen sucht. Mythisch oder religiös bedeutet der Schatten die im christlichen Gottesbild fehlende dunkle Seite. Von daher gesehen kündet sich mit der Realisierung des Schattens eine Wende in der Beziehung von Gottheit und Mensch an, so als ob sie sich nach der Inkarnation ihrer lichten Seite in Christus nunmehr mit ihrem Licht *und* mit ihrer Dunkelheit inkarnieren wolle. Dabei würde sich diese vollständigere Inkarnation nicht in einer einzigen göttlichen Sohnesgestalt verwirklichen, sondern im alltäglichen, kreatürlichen Menschen: „Der schuldige Mensch ist geeignet und darum ausersehen, zur Geburtsstätte der fortschreitenden Inkarnation zu werden, nicht der unschuldige [...], denn in diesem fände der dunkle Gott keinen Raum", heißt es bei Jung.[56] Mit anderen Worten: Raum findet er nur dort, wo der Mensch auch über die in ihm wirkende Dunkelheit bewußt ist und als wesentlichen und wirkenden Teil seiner Persönlichkeit erkennt. Mit einer solchen Bewußtheit oder mit der umfassenderen Inkarnation bereitet sich in der Individuation der Menschheit eine neue Stufe vor.

Die Verwirklichung der „teilweisen Inkarnation", von welcher der christliche Mythus aussagt, hängt mit der psychologischen Tatsache zusammen, daß der Archetypus wegen seiner Grenzenlosigkeit nur in einem allmählich verlaufenden Prozeß und nie vollständig vom Bewußtsein aufgenommen werden kann. Dazu kommt, daß eine mächtige Beharrungskraft sich dem Drang zu Wandlung und Bewußtwerdung entgegenstellt. Im individuellen Leben gilt das Gleiche: ein jeder, der sich um

55 Vgl. Brief an R. F. C. Hull, 27. XII. 1958, *Briefe* III, p. 212.
56 *Antwort auf Hiob*, l.c.p. 494.

Bewußtwerdung bemüht, wird mit dieser hemmenden und verlangsamenden Tendenz im Unbewußten konfrontiert. „Das Unbewußte will ins Bewußtsein einfließen, um zum Licht zu gelangen, und zugleich hindert es sich selbst daran, da es lieber unbewußt bleiben möchte." Und das hieße im übertragenen oder religiösen Sinne: „Gott [...] will Mensch werden, aber nicht ganz."[57]

Mit der vollständigeren Inkarnation der Gottheit, d.h. mit dem umfassenderen Gottes- oder Ganzheitsbild, das Licht und Dunkelheit enthält, ist aber die Botschaft des Christentums keineswegs hinfällig geworden. Die Bewußtmachung des Schattens bedeutet meist eine tiefe Erschütterung. Darum kann er nur dann ohne Schaden erkannt und akzeptiert werden, wenn zuvor schon genügend Licht bewußt geworden ist. Das Gefühl des eigenen Wertes darf nicht verloren gehen, und die Dunkelheit darf nicht überhand nehmen. Die „Inkarnation des Guten" muß vorangegangen sein, damit der Mensch fähig ist, dem Bösen, das doch zu ihm und zu seinem Leben gehört, standzuhalten, ohne ihm zu verfallen. Er bedarf der Tugend und der Weisheit, „um den dunkeln Gott, der auch Mensch werden will, aufzunehmen und zugleich auszuhalten, ohne zugrunde zu gehen."[58]

Die bewußte Individuation stellt an den Menschen neue ethische Forderungen. Man könnte von einer nochmaligen Wandlung der ethischen Norm sprechen.[59] Er wird mit guten und mit dunkeln Kräften des Selbst konfrontiert. Die einen wie die andern wollen sich verwirklichen. Auf diese Weise können sich schwierige und schmerzliche Situationen ergeben, in denen die Anpassung an den Kulturkanon ebenso gefordert scheint wie dessen Verneinung. Der Mensch wird zur Entscheidung zwischen Gehorsam und Ungehorsam aufgerufen. Gut und Böse verlieren ihre scharf umrissenen Konturen. Aus dieser Unsicherheit erwachsen Gewissenskämpfe und Pflichtenkollisionen, nach Jung „das Einsamste, was sich der Einsamste von allen, nämlich der Weltschöpfer, je hat träumen lassen".[60] Dennoch sah er einen ethischen Wert allein in jener Entscheidung, die aus einem solchen inneren Konflikt, einem „supremen Zweifelszustand", heraus gefällt wird, und er erachtete es „keineswegs als besonders moralisches Verdienst, wenn jemand all das vermeidet, was man landläufig als eine Sünde ansieht".[61]

Er selber erlebte eine solche Pflichtenkollision, als er Freud verließ. Lange innere Kämpfe gingen seinem Entschluß voraus. Er faßte ihn aus Gehorsam gegenüber der inneren Stimme oder gegenüber seiner Bestimmung, aber in Ungehorsam oder in Empörung gegenüber den anerkannten Gesetzen der Sohnesliebe, Treuepflicht, des Respektes und der Dankbarkeit. Vom Kulturkanon her gesehen folgte er seinem Schatten. Sein Leiden und seine Richtungslosigkeit in der Zeit nach der Trennung von Freud sind Beweis dafür, wie schwer ihm die Entscheidung gefallen war.

Pflichtenkollisionen fordern vom Menschen ein hohes Maß an Bewußtheit. Jung sah in ihnen „Marksteine der Individuation", denn „ohne gründliche Kenntnis des ‚Guten und Bösen', des Ich und des Schattens gibt es keine Erkenntnis des Selbst".[62] Im Leiden am ethischen Konflikt spiegelt sich das Selbst in seiner Gegensätzlichkeit; in Jungs mythischer Sprache: „Die Gegensätzlichkeit Gottes hat vom Menschen Besitz ergriffen."[63] Ein Symbol dieser schweren Erfahrung der Ganzheit sah Jung im zentralen christlichen Geschehen: im Menschen Jesus, ausgespannt am Kreuz, zwischen den beiden Schächern, von denen der eine gut und der andere böse war, dem einen der Himmel, dem andern die Hölle bevorstand. Daß eine so kühne Deutung des Crucifixus auf Widerstände stieß, ist begreiflich.

Vom psychologischen Gesichtspunkt aus ist das Kriterium für die ethische Einstellung des Menschen die Bewußtheit

57 Ebda. p. 490.
58 Ebda. p. 491.
59 Vgl. dazu Erich Neumann, *Tiefenpsychologie und Neue Ethik.* Zürich 1948.

60 Brief an Dr. Jürg Fierz, 13. I. 1949, Briefe II, p. 145.
61 Ebda. p. 146.
62 Brief an Dr. J. Kirsch, 16. II. 1954, *Briefe* II, p. 377.
63 *Antwort auf Hiob,* p. 447.

über sein Tun. Daher wünschte sich Jung als Motto zu einer Ethik das nichtkanonische Herrenwort: „Mensch, wenn du weißt, was du tust, so bist du selig. Weißt du es aber nicht, so bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes."[64] Dies hatte Jesus zu einem Manne gesagt, den er am Sabbath arbeiten sah.

Natürlich darf Bewußtheit nie als Freiheit zum Bösen aus subjektivem Befinden heraus mißbraucht werden, denn: „Wir werden auch auf dem höchsten Gipfel nie jenseits von Gut und Böse sein [...]; denn wie bisher wird sich auch in alle Zukunft hinaus getanes, beabsichtigtes und gedachtes Unrecht an unserer Seele rächen, unbekümmert darum, ob sich die Welt für uns umgedreht hat oder nicht."[65]

Auch Hiob hatte die Gegensätzlichkeit Jahwes erfahren. Doch erlebte er die Gottheit als ein unendliches Gegenüber, während der bewußt Gewordene weiß, daß sie dem Menschen nicht nur als unerforschliche Schicksalsmacht von außen entgegentritt, sondern daß ihr Bild auch in ihm selbst als abgründige Gegensätzlichkeit der eigenen tiefsten Natur lebt[66] und, wie die Geschichte zeigt, seit jeher als solche aus ihm gewirkt hat.

Der Mensch, welcher Licht und Dunkelheit erfahren hat, dem sie als Wirklichkeit des Selbst bewußt geworden sind, kann das Evangelium der Liebe und des gütigen Gottes nur noch als einen Teil der Wahrheit verstehen. Die Gottheit erscheint ihm vielmehr als ein *tremendum,* dem gegenüber auch die alttestamentliche Gottesfurcht noch Gültigkeit besitzt. „Es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen", hieß es bereits im Hebräerbrief (10,31), und in der Offenbarung des Johannes (14,6) verkündet ein Engel das „ewige Evangelium", welches über die Liebe zu Gott hinaus die Gottesfurcht zum Inhalt hat. Jung wies darauf hin, als er in *Antwort auf Hiob* schrieb: „Man kann Gott lieben und muß ihn fürchten." – Nur durch ein Bild, in dem sich beide Seiten der Gottheit zu einer

64 Unkanonisches Herrenwort, *Codex-Bezae Cantabrigiensis ad Luc.* 6,4.
65 *Versuch einer psychol. Deutung des Trinitätsdogmas,* l.c.p. 196.
66 *Psychologie und Alchemie,* Ges. Werke XII, p. 33ff.

Einheit zusammenfügen, wäre der bisher bestehende, wenn auch geleugnete Dualismus der christlichen Religion überwunden, und damit erhielte auch der Gedanke einer Erlösung des Teufels, welcher bereits im zweiten nachchristlichen Jahrhundert von Origenes ausgesprochen, aber von der Kirche nicht unterstützt wurde, einen neuen Sinn.

Innerhalb des Judentums gelangte das Gottesbild, welches das Gute und das Böse umfaßt, zu differenzierter Ausgestaltung in der Kabbala.[67]

Auch im Verlauf der christlichen Geistesgeschichte haben sich einzelne Große, wie z.B. Nicolaus Cusanus und Jakob Böhme zum Glauben an einen Gott von ebenso guter wie böser Natur bekannt.

Für Jungs Religionspsychologie war es von entscheidender Bedeutung, als er in den Phantasien und Spekulationen der Alchemisten auf numinose Ganzheitsbilder von einer rational nicht mehr faßbaren Gegensätzlichkeit stieß. Allerdings ging es hier nicht um die moralisch formulierte Gegensätzlichkeit des Himmlischen und des Irdischen als gut und böse, sondern um die wertfreie Antinomie von Geist und Stofflichkeit.

Mercurius spielte nicht nur als Quecksilber in den Experimenten eine Rolle, sondern galt als ein weltgewordener Logos, ein *Deus Terrenus;* und der philosophische Stein war nicht nur ein Mineral, sondern auch ein Geist. Er wurde als ein Erlöser betrachtet und wurde „Heiland des Makrokosmos" genannt. Das gesuchte Gold war Metall und zugleich eine philosophische oder religiöse Idee, eine Gottesvorstellung; es wirkte, so hieß es überdies, ebenso als Heil- und Schutzmittel wie als Gift.

Für die Alchemisten war nicht nur der Geist sakral, auch die Materie wurde sakralisiert und galt ihnen darum nie als das Geistfeindliche und das zu Überwindende.

Vom psychologischen Standpunkt aus sind die alchemisti-

67 Vgl. Gershom Scholem, *Gut und Böse in der Kabbala* in *Von der mystischen Gestalt der Gottheit,* l.c.p. 49ff.

schen Phantasien darum aufschlußreich, weil sie als noch traumnahe Gestaltungen Einblick gewähren in Prozesse des Unbewußten, die das Bewußtsein begleiten und oftmals dessen Wandlungen vorbereiten. Mit anderen Worten: das Unbewußte erweist sich als ein mehr oder weniger modifizierender Mitspieler des Bewußtseins. So läßt sich aus den Bildern der Alchemisten eine unbewußte Tendenz erkennen, das geistbetonte christliche Gottesbild nach der Seite des Naturhaft-Stofflichen zu kompensieren. Die zentralen alchemistischen Gestalten und Bilder sind spontane Entwürfe der Psyche zu neuen Selbstsymbolen. Diese überbrücken die Gespaltenheit des christlichen Weltbewußtseins, von der die Rede gewesen ist: die Gegensätzlichkeit von Geist und Materie oder von Geist und Natur wird in einer übergeordneten Paradoxie aufgehoben.

In diese Richtung weist auch die Rolle, die das Weibliche in der alchemistischen Symbolik spielt. Als ein Höhepunkt des *opus* galt die alchemische Hochzeit. In diesem *mysterium coniunctionis* wurden die Gegensätze in Gestalt des Männlichen und des Weiblichen zu einer Einheit verschmolzen – analog dem Yang und Yin im chinesischen Taigitu. Für die Alchemisten stellte diese Einheit die gesuchte Kostbarkeit dar. Die ihr zugeschriebenen Eigenschaften der Unzerstörbarkeit und Ewigkeit deuten an, daß es sich auch hier um den Entwurf zu einem Gottesbild handelt.

Henri Corbin stellte in den Mittelpunkt seines Aufsatzes über *Antwort auf Hiob* Jungs Deutungen der alttestamentlichen Sophia, Gottes Weisheit, sowie seine Analyse ihrer Wandlungen und ihrer Annäherung an das trinitarische christliche Gottesbild. Corbin erachtete diese Gedanken als so bedeutsam, daß er seinem Aufsatz den Titel „La Sophia Eternelle" gab und die Vermutung aussprach, Jung würde dereinst als „prophète de la Sophia éternelle" gelten.

Nach Jungs Auffassung tauchte diese ewige Sophia, oder dieses ewig Weibliche, im Lauf der christlichen Religionsgeschichte in immer neuen Gestalten auf: als Mutter Gottes, als Sonnenweib der Apokalypse und schließlich als Maria, deren Himmelfahrt 1950 im Dogma verkündet wurde. Auch an diesen

Wandlungsgestalten des Weiblichen las er die Vorgänge einer kollektiven Individuation ab.[68]

Unter dem Aufwand einer großen Gelehrsamkeit hat Jung den kollektiven Individuationsprozeß von vielen Seiten her beleuchtet, er hat das Thema sozusagen zirkumambuliert und es anhand verschiedener Symbolwandlungen dargelegt. Die Wandlungsformen des Ewig-Weiblichen zeigen eine solche Symbolentfaltung, ebenso die Entfaltung des Gottesbildes in eine trinitarische und die Andeutung einer quaternarischen Ganzheit. Die fortschreitende Inkarnation, von der vor allem die Rede war, stellt eine weitere Reihe dar.

Es entspricht der Gesetzmäßigkeit dieser Bewußtseinsentwicklung, daß alle jene Symbolreihen schließlich im Bild einer Ganzheit münden, in der gegensätzliche Größen sich miteinander zu einer Einheit verbinden.

Beim Prozeß der fortgesetzten Inkarnation ist es die Erfahrung positiver und negativer, schöpferischer und destruktiver Kräfte, welche sich zum einen paradoxen Gottesbild zusammenfügen; sowie die ergänzende Erfahrung, daß diese gleichen Kräfte dem Bewußtsein des Menschen als Gegensätze seiner Ganzheit – als eigene innere Wirklichkeit erscheinen.

Auch das Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Mariae ist Sinnbild einer Gegensatzvereinigung, denn das Weibliche wird in die Nähe der als männlich gedachten himmlischen Trinität gerückt. Dazu kommt, daß seit jeher das Weibliche als Symbol der Natur, des Körperhaften und der Materie gilt, also derjenigen Größen, die im geistigen christlichen Gottesbild fehlen, nun aber – betont durch die Leiblichkeit Mariae – in den metaphysischen Bereich aufgenommen werden.

Diese metaphysische Überbrückung der Gegensätze von männlichem und weiblichem Prinzip, von Geist und Natur erschienen Jung als so sinnvoll, daß er dem Mariendogma höchste Bedeutung zumaß.[69] Eine Anspielung auf jene symbolische Ge-

68 Vgl. dazu Erich Neumann, *Die Große Mutter*, Zürich 1956, p. 305 ff.

69 Eine Wandlung des trinitarischen in ein quaternarisches Gottesbild hatte nicht stattgefunden, da Maria nicht zur Göttin erhoben worden war, son-

gensatzvereinigung findet sich im offiziellen Kommentar als Bild eines Hierosgamos; darin heisst es, daß sich Maria im himmlischen Brautgemach mit Christus vereint habe.

Historisch gesehen lag dem neuen Dogma eine weit zurückreichende Tradition der Marienverehrung zugrunde. Vom psychologischen Gesichtspunkt aus kann es als Ausdruck einer Gegensatzvereinigung verstanden werden, welche seit langem im Unbewußten konstelliert war, und um die auch die alchemistischen Phantasien des 16. und 17. Jahrhunderts gekreist hatten.

Für die Frage nach einer kollektiven Individuation, die immer auch eine Frage nach dem Zeitgeist darstellt, ist es bedeutsam, daß die Gegensatzvereinigung im Gottesbild oder im Bild menschlicher Ganzheit keineswegs isoliert im heutigen Weltbild steht. Der Physiker Wolfgang Pauli hielt „die Zielvorstellungen einer Überwindung der Gegensätze [...] für den ausgesprochenen oder unausgesprochenen Mythus unserer eigenen heutigen Zeit"[70] und auch der Dichter Gottfried Benn erklärte „die Verschmelzung eines Jeglichen mit den Gegenbegriffen" als „das geistige Kennzeichen unserer Epoche".[71]

Man weiß heute, daß die Ganzheit unserer Welt zerfiele ohne die schöpferische Spannung ihrer Gegensätze; und diese Einsicht spiegelt sich allenthalben im Denken unserer Zeit: es besteht kein Zweifel, daß im Erkenntnisakt Subjektivität und Objektivität zusammenfallen. Im Leben der Psyche ergänzt ein Todestrieb das Lustprinzip. Die Individuation des Menschen beruht auf der Spannung von Bewußtsein und Unbewußtem, von Innenwelt und Außenwelt. Östliche und westliche Religionen und Philosophien erscheinen immer deutlicher als Aspekte *eines* Geistes. Schließlich gehört in diese Reihe von Beispielen

dern *deipara* (Gottesgebärerin oder: Die Gott Gleichgestellte) blieb. Eine solche Wandlung ist höchstens angebahnt.

70 Zit. nach W. Heisenberg, „Wolfgang Paulis Philosophische Auffassungen" in *Ztschr. f. Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* III, Nr. 2/3, 1960, p. 127.

71 Zit nach H. E. Holthusen, *Der unbehauste Mensch,* 1964, p. 35.

die Tendenz, Trieb und Geistigkeit, oder genauer: Sexualität und Geistigkeit, als untrennbare Aspekte der Ganzheit zu erkennen.

Jahrhundertelang hatte die Kirche die Mächte der Geschlechtlichkeit geächtet, worauf in unserem Jahrhundert eine weithin sichtbare Gegenbewegung einsetzte, die nun ihrerseits zu einer übersteigerten Sexualisierung führte. Sexualität wurde sozusagen Mode. Seit nicht allzulanger Zeit wird sogar in kirchlichen Kreisen – wenn auch noch gegen große Widerstände – die Notwendigkeit einer Versöhnung von religiöser Geistigkeit und Sexualität diskutiert; es wird von Priesterehe gesprochen, und schon das Gespräch, sowie die zahlreichen Publikationen über dieses Thema,[72] zeigen auch hier die mögliche Wende zu einer ganzheitlichen Auffassung an.

Es ist Freud zu verdanken, daß die Sexualität aus ihrer Tabuisierung gelöst wurde. Seine Konzeption beruhte jedoch nicht auf dem Gegensatz Sexualität und Geist, vielmehr sah er den Geist als Derivat des Triebes an, als Ergebnis seiner Sublimierung.

Jung lehnte den Begriff der Sublimierung ab, denn er betrachtete das Geistige im Menschen als einen Trieb *sui generis* und erkannte umgekehrt in der Sexualität eine Geistigkeit. „Es war mein Hauptanliegen, über die persönliche Bedeutung (der Sexualität) und die einer biologischen Funktion hinaus ihre geistige Seite und ihren numinosen Sinn zu erforschen und zu erklären; also das auszudrücken, wovon Freud fasziniert war, was er aber nicht fassen konnte."[73]

Sexualität ist Ausdruck des chthonischen Geistes oder der dunkeln Seite des Selbst oder des Gottesbildes, die Jung auch „das andere Gesicht Gottes"[74] nannte. Sexualität als solche kann nicht vergeistigt werden; sie bleibt, was sie ist, nämlich Natur; aber als Natur erkennt Jung sie im Rahmen der religi-

72 Hier seien nur genannt: Walter Schubart, *Religion und Eros,* 1941; Stephan Pfürtner, *Kirche und Sexualität,* 1972; Wolfgang Trillhaas, *Sexualethik,* 1970 (2. Aufl.).

73 *Erinnerungen* p. 172.

74 Ebda.

ösen Ganzheit. Damit löst sich die Spannung der Gegensätzlichkeit in einer polaren Einheit, als Ausdruck des Eros über Zeit und Raum hinaus.

Die Überwindung der Gegensätze ist der Mythus unserer eigenen heutigen Zeit, formulierte Pauli. Wollte man jedoch erwarten, daß die Ganzheitsbestrebungen oder die Versuche, Gegensätze miteinander zu verbinden, imstande seien, die unserer Kultur drohenden Gefahren definitiv abzuwenden, so wäre das eine Illusion. Die Bedeutung dieser Ganzheitsbestrebungen liegt vielmehr darin, daß sie Alternativen darstellen zu den Einseitigkeiten des Bewußtseins und des rationalen Denkens; denn es waren diese Einseitigkeiten, welche zur geistigen, sozialen und politischen Gespaltenheit der Welt geführt hatten. Die Ganzheitsbestrebungen haben kompensatorischen Charakter, und so könnte man vielleicht auch in ihnen Ansätze zu neuer Wandlung erblicken.

Damit möchte ich zu meinem Ausgangspunkt zurückkehren und noch einmal zusammenfassen: durch die bewußte Individuation oder durch die fortschreitende Inkarnation wird der Mensch gleichsam in den Entfaltungsprozeß des Gottesbildes miteinbezogen: den Wandlungen des Gottesbildes entspricht die Bewußtwerdung des Menschen. „Der Mensch ist der Spiegel, den Gott sich vorhält, oder das Sinnesorgan, mit dem Er Sein Sein erfaßt",[75] heißt es bei Jung. In psychologischer Übersetzung: das Selbst wird offenbar aus dem menschlichen Reflexionsakt.

Zwar scheint der erste Impuls zu diesem Werden vom transzendenten Archetypus auszugehen, doch bedarf er des menschlichen Bewußtseins, welches dessen Antinomie erkennt und diese Polarität auch als eigene innere Wirklichkeit erlebt. Auf einer nächsten Stufe bedarf es des menschlichen Bewußtseins, um die Gegensätze, in die der Archetypus oder das Gottesbild zerfallen war, wieder in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit zu erkennen, um die Einheit wieder herzustellen. „Das *mysterium coniunctionis* ist eine Angelegenheit des

75 Brief an Pfr. Dr. J. Amstutz, 28. III. 1953, *Briefe* II, p. 328.

Menschen", schrieb Jung an Erich Neumann[76] und formulierte noch drastischer: „Gott selbst ist eine *contradictio in adiecto,* darum will er den Menschen, um Eines zu werden. Gott ist ein Leiden, das der Mensch kurieren sollte."[77]

Es war für Jung ein wichtiges Ereignis, als er in der Kabbala des Isaak Luria (1534–72) den gleichen Gedanken fand, daß der Mensch seine Kräfte beim göttlichen Lebensprozeß mitwirkend und helfend einzusetzen habe, ja daß der Mensch unerläßlich sei beim Werk der Welterlösung und daß diese Welterlösung in einer Einigung der Gegensätze in der Gottheit bestünde.[78] Da sich nach Luria die Gefäße, welche Gott im Verlauf eines geheimnisvollen Weltschöpfungsaktes für die Aufnahme der göttlichen Lichter geschaffen hatte, als zu schwach erwiesen und barsten, haftet seither allem Existierenden ein Makel an; alle Dinge und alle Menschen tragen in gewisser Weise den Bruch in sich. Das geheime Ziel aller Entwicklung besteht in der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands vor dem Bruch, d. h. in einem Prozeß, der auch als „Vollendung Gottes" aufgefaßt werden kann. Diese Restitution aller Dinge zu ihrem wahren Stand erfordert „nicht nur einen Impuls, der von Gott herkommt, sondern auch einen Impuls vom Geschöpf her"; denn der Mensch wirkt im kosmisch-göttlichen Geschehen mit, wenn er im Gebet und in jeder Handlung seine innere Absicht darauf richtet, die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen und „den Namen Gottes zu einigen".

In den Gedanken der Lurianischen Kabbala sah Jung eine große Überlegenheit. „Der Jude hat den Vorteil, die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins bereits in seiner Geistesgeschichte vorweggenommen zu haben. Ich meine damit die Lurianische Stufe der Kabbala, das Zerbrechen der Gefäße und die Hilfe der Menschen bei deren Wiederherstellung. Hier taucht zum ersten Mal der Gedanke auf, daß der Mensch Gott

76 Januar 1952, *Briefe* II, p. 242.
77 Ebda. p. 241.
78 Vgl. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, Kapitel VII: „Isaak Luria und seine Schule", p. 267 ff.

helfen muß, den Schaden, den die Schöpfung angerichtet, wieder gutzumachen. Zum ersten Mal wird hier die kosmische Verantwortung des Menschen anerkannt."[79]

Vergleicht man Jungs Deutung der Individuation der Menschheit mit Teilhard de Chardins Darstellung einer Menschheitsentwicklung,[80] so ergeben sich zwei sehr verschiedene Ziele: für Teilhard de Chardin lag es in einer Vervollkommnung des Menschen und in der Harmonie einer einheitlichen Menschheit; und er glaubte an ihre Verwirklichung nach einem fast undenkbaren Zeitraum von 1–2 Millionen Jahren.

Vom Gesichtspunkt der Psychologie Jungs her gesehen schließt der Schatten des Menschen seine Vollkommenheit von vornhinein aus. Das Ziel liegt vielmehr in einer möglichst umfänglichen Bewußtheit, wobei die Erkenntnis der inneren Welt mit ihrem Licht und ihrer Dunkelheit die extravertierte Welterkenntnis kompensieren sollte. In dem Maße wie sich die Bewußtheit des Menschen vertieft, kann sich der Archetypus des Selbst oder der Gottheit entfalten und kann die Individuation der Menschheit fortschreiten. Wann und ob diese Entfaltung oder diese Individuation je an ein Ende kommt, ist eine nicht zu beantwortende Frage. Doch ist anzunehmen, daß die Dynamis des autonomen grenzenlosen Archetypus die Entwicklung weitertreibt, solange ein Bewußtsein antwortet.

Jungs Deutung einer Individuation der Menschheit ist keine Analyse der Historie. Sie entspricht auch keiner genauen Chronologie, denn die Stufen der Individuation überschneiden sich. Wohl aber war es der Versuch, die innere Seite einer sich über Jahrtausende hinziehenden Entwicklung des Bewußtseins aufzudecken und dem autonomen archetypischen Wandlungsgeschehen nachzuspüren, das sie begleitet. Je älter Jung wurde, desto wichtiger erschien ihm diese innere Geschichte. Wenige Monate vor seinem Tod schrieb er: „Es ist sehr wohl möglich, daß wir die Welt von der verkehrten Seite anschauen, und daß

79 Brief an Dr. J. Kirsch, 16. II. 1954, *Briefe* II, p. 378.
80 Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 1959; Adolf Portmann, *Der Pfeil des Humanen*, 1960.

wir die richtige Antwort finden könnten, wenn wir unseren Standpunkt änderten und sie von der anderen Seite her betrachteten, d. h. nicht von außen, sondern von innen."[81]

Als Psychotherapeuten lag es Jung vor allem daran, dem Einzelnen den Weg zu einer seelischen Erfahrung zu zeigen, die auch als eine religiöse Erfahrung verstanden werden kann. Dann enthüllen die religiösen Berichte und Dogmen ihre Wahrheit aus einer neuen Sicht, und der Mensch wird mitten in den Prozeß der Offenbarung hineingestellt. Mit Meister Eckeharts Worten: „Wenn ich nicht wäre, dann wäre auch Gott nicht; daß Gott Gott ist, dessen bin ich eine Ursache – wäre ich nicht, so wäre Gott nicht Gott." Und er fügte bei: „Daß man dies verstehe, ist nicht erforderlich."[82]

Jung wußte, daß auch die psychologische Vertiefung als ein Mythus verstanden werden muß, denn die seelische Erfahrung grenzt an das Unerforschliche, und der Mensch wird auch in seiner Erkenntnis vom Bewußtseinstranszendenten, vom Archetypus, mitbestimmt. Jungs Größe scheint mir aber gerade darin zu liegen, daß er bei aller Gelehrsamkeit und Sorgfalt der wissenschaftlichen Deutung das Geheimnis unangetastet ließ. Er fühlte sich dem Menschlichen ebenso verpflichtet wie dem Unerforschlichen. Dies besagen auch die Worte, mit denen ich schließen möchte: „Niemand kann wissen, was die letzten Dinge sind. Wir müssen sie deshalb so nehmen, 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'."[83]

81 Brief an Earl of Sandwich, 10. VIII. 1960, *Briefe* III, p. 327.
82 Predigt über Matthäus 5, 3.
83 *Psychologie und Religion*, Ges. Werke XI, p. 117.

C. G. JUNG UND DER NATIONALSOZIALISMUS

Gegen C. G. Jung wird immer wieder der Vorwurf erhoben, er sei Antisemit oder Nazifreund gewesen; die anklagenden Stimmen sind auch heute noch nicht verstummt. Seine Präsidentschaft einer angeblich deutschen ärztlichen Gesellschaft, die Herausgeberschaft ihrer Zeitschrift *Zentralblatt für Psychotherapie* und seine Einstellung zum Judentum werden gegen ihn ins Feld geführt. Die Angriffe erscheinen umso schwerwiegender, als sie mit der Behauptung einhergehen, daß sowohl die Gesellschaft als auch ihre Zeitschrift „gleichgeschaltet", das heißt der nationalsozialistischen Ideologie verpflichtet gewesen seien. Zur „Gleichschaltung" gehörte vor allem der rigorose Ausschluß der Juden.

Die kritische Zeit liegt nun über vier Jahrzehnte zurück. Die den Vorwürfen zugrundeliegenden Begebenheiten sind zum Teil vergessen oder in ihren Einzelheiten nur wenigen bekannt, obwohl die Quellen inzwischen zugänglich sind: Jungs zahlreiche Briefe politischen Inhalts aus den Jahren 1933–1945 im ersten der drei im Walter-Verlag erschienenen Briefbände (1972), sowie die einschlägigen Schriften und Dokumente aus jener Zeit im zehnten Band der Gesammelten Werke Jungs, *Zivilisation im Übergang* (1974), ebenfalls im Walter-Verlag erschienen.

Im Interesse einer möglichst objektiven Beurteilung sollen die wichtigsten Fakten kurz dargestellt werden, und zwar nicht nur die Tatsachen, welche zu Jungs Gunsten sprechen, sondern auch die anderen, die eine Kritik verständlich machen.

„Ich täte einem großen Mann nicht die ihm gebührende Ehre

an, wenn ich seinen politischen Irrtum gegenüber dem Anfang der nationalsozialistischen Herrschaft mit Schweigen überginge", heisst es in dem Aufsatz *Erinnerungen an Martin Heidegger* von Carl Friedrich von Weizsäcker (Neue Zürcher Zeitung, 16./17. April 1977). Im gleichen Sinne habe auch ich die folgenden Ausführungen geschrieben.

Nach der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus trat der Präsident der „Allgemeinen Ärztlichen Gesellschaft für Psychotherapie", Prof. Ernst Kretschmer zurück (März 1933). Die „Gleichschaltung" der Gesellschaft schien damals – wie für alle wissenschaftlichen Gesellschaften mit Sitz in Deutschland – nur eine Frage der Zeit. In jenem kritischen Augenblick (Juni 1933) richteten die deutschen ärztlichen Kollegen die Bitte an Jung, damals Vizepräsident, die Präsidentschaft anzunehmen. „Dadurch entstand für mich ein moralischer Konflikt. [...] Sollte ich mich als vorsichtiger Neutraler in die Sicherheit diesseits der Grenzpfähle zurückziehen und meine Hände in Unschuld waschen, oder sollte ich – was ich wohl wußte – meine Haut zu Markte tragen? [...] Sollte ich das Interesse der Wissenschaft, die Kollegialität, die Freundschaft, die mich mit einigen deutschen Ärzten verbindet, und den lebendigen Zusammenhang der Geisteskultur deutscher Sprache meinem egoistischen Wohlbefinden und meiner andersartigen politischen Gesinnung zum Opfer bringen? [...] So blieb mir nichts anderes übrig, als mit dem Gewicht meines Namens und meiner unabhängigen Stellung für meine Freunde einzustehen."[1]

Für Jung lagen die Dinge anders als für Prof. Kretschmer: als

1 Ges. Werke X, p. 583 f. Vgl. auch Briefe an den amerikanischen Psychologen Abraham A. Roback, 29. 9. 1936 (*Briefe* I, p. 280): „Über meine sogenannte ‚Nazifreundlichkeit' hat es einen ganz unnötigen Lärm gegeben. Ich bin kein Nazi, im Grunde bin ich ganz unpolitisch. Deutsche Psychotherapeuten baten mich um Hilfe bei der Aufrechterhaltung ihrer Berufsorganisation, weil eine unmittelbare Gefahr bestand, daß die Psychotherapie in Deutschland von der Bildfläche verschwindet. Sie wurde als ‚jüdische Wissenschaft' betrachtet und war als solche höchst suspekt. Jene deutschen Ärzte waren meine Freunde, und nur ein Feigling würde seine Freunde im Stich lassen, wenn sie dringend Hilfe brauchen."

Schweizer konnte er den Vorsitz übernehmen, ohne durch die nationalsozialistische Ideologie gebunden zu sein. Im Gegensatz zu Kretschmer standen bei ihm weder geistige noch politische Freiheit auf dem Spiel. Nur wenige wissen, daß er seine Freiheit als Schweizer dazu benutzte, schon wenige Wochen nach seinem Amtsantritt die Statuten der Gesellschaft im Sinne ihrer *Internationalisierung* umzugestalten,[2] worauf ich noch zurückkommen werde. Vielmehr lautet der Vorwurf auch heute noch, Jung sei Präsident einer *gleichgeschalteten deutschen* ärztlichen Gesellschaft gewesen. Sogar in den sorgfältigen Anmerkungen zu den 1977 im S. Fischer-Verlag erschienenen *Tagebüchern 1933–34* von Thomas Mann schreibt der Herausgeber, Peter de Mendelssohn, Jung habe das *Zentralblatt* sowie die „Ärztliche Gesellschaft" „auf nationalsozialistischer Linie bis 1940 fortgeführt".[3] Andere Behauptungen lauten, Jung habe Prof. Kretschmer verdrängt, um selber die Nazi-Doktrin durchzusetzen! – Die Gründe für die Persistenz der Gerüchte und Entstellungen werden uns im folgenden noch beschäftigen.

Bereits vor der Umbildung hatte die Gesellschaft internationalen Charakter, da ihr zahlreiche Mitglieder aus nicht-deutschen Ländern angehörten. Praktisch wurde sie jedoch von den Deutschen geleitet, die auch in der Überzahl waren. Einer der ersten Schritte Jungs nach Antritt seiner Präsidentschaft bestand darin, die Internationalität statutarisch festzulegen. Auf Grund der von ihm durchgeführten Statutenänderung entstand anstelle der ursprünglichen „Allg. ärztl. Gesellschaft f. Psycho-

2 Zentralblatt, VII, 3 (1934), p. 124. Auf einem Kongreß der „Internat. Gesellschaft" in Bad Nauheim, Mai 1934, wurden die neuen Statuten ratifiziert.

3 An drei Stellen seines Tagebuches 1933–34 äußerte sich Th. Mann kritisch über Jung und seine damalige politische Einstellung. Wenige Jahre später folgte jedoch eine hohe Anerkennung der Persönlichkeit Jungs: 1941, mitten im zweiten Weltkrieg, schrieb er dem Mythenforscher Prof. Karl Kerényi über dessen Zusammenarbeit mit Jung: „Kein Wunder, daß es ein Wunder an Interessantheit gibt, wenn zwei Eingeweihte von diesen Graden sich zusammentun." Aus: Thomas Mann – Karl Kerényi:, *Gespräch in Briefen*, Zürich, 1960, p. 97.

therapie" die „Internationale (oder „überstaatliche") allgemeine Gesellschaft für ärztliche Psychotherapie" mit Sitz in Zürich. Sie setzte sich nunmehr aus *verschiedenen Landesgruppen* zusammen. Jung war ihr Präsident und führte daneben auch den Vorsitz der Schweizer Landesgruppe. (Diese besteht noch heute unter dem Namen *Schweizer Gesellschaft für Praktische Psychologie.*) Im September 1934 wurde die deutsche Landesgruppe unter dem Titel *Deutsche Gesellschaft für Psychotherapie* in Berlin gegründet. Sie war „gleichgeschaltet", bildete aber innerhalb der Internationalen Gesellschaft nur eine Landesgruppe neben zahlreichen anderen. Ihren Vorsitz hatte der Psychiater Prof. Dr. M. H. Göring, Vetter des berüchtigten Reichsmarschalls, übernommen. Daß diese Verwandtschaft, daß allein schon der ominöse Name, zu vielen Mißverständnissen und falschen Darstellungen Anlaß bot, liegt bei der damals außerordentlich gespannten Atmosphäre auf der Hand.

Das wissenschaftliche Organ der „Allgemeinen Gesellschaft" war seit jeher das in Deutschland erscheinende *Zentralblatt für Psychotherapie.* Es wurde von der „Internationalen Gesellschaft" übernommen und weitergeführt. Jung war Herausgeber: „Ich bin als Präsident einer überstaatlichen ärztlichen Gesellschaft für Psychotherapie der mehr oder weniger unfreiwillige Herausgeber dieser Zeitschrift", schrieb er im November 1933 an seinen deutschen Kollegen Dr. R. Allers.

Eine ernste Schwierigkeit entstand für ihn, als ein *deutsches Beiheft* unter der Herausgeberschaft von Prof. Göring geplant wurde. Es sollte eine – ebenfalls von Prof. Göring gezeichnete – Erklärung enthalten, durch die sich die deutsche Gesellschaft verpflichtete, Hitlers politischen und ideologischen Prinzipien zu folgen. Das Heft war ausschließlich zur Verbreitung in Deutschland bestimmt. Durch Nachlässigkeit oder Irrtum (nachträglich fragt man sich: war es Absicht?) erschien jenes „Treuegelöbnis" nicht nur in dem Beiheft *Deutsche Seelenheilkunde* (Leipzig, 1934), sondern auch in der regulären Nummer des Zentralblatts (Dezember 1933), ohne daß Jung vom Schriftleiter (Dr. W. Cimbal, Hamburg) davon in Kenntnis gesetzt worden wäre. Begreiflicherweise stellte eine von ihm als Herausgeber gezeichnete Ausgabe der Zeitschrift mit dem nationalsozialistischen Gelöbnis ein schweres Ärgernis dar. Es war der Zürcher Psychiater Dr. Gustav Bally, der Jung daraufhin mit scharfen Worten angriff (Neue Zürcher Zeitung, 27. Februar 1934) und damit die Diskussion eröffnete.[4] – Die meisten späteren Angriffe gegen Jung stützen sich auf Ballys Artikel. Daß dieser selbst Jungs Haltung nicht als eindeutiges Bekenntnis zum Nationalsozialismus verstand, oder sich doch eines Besseren belehren ließ, geht aus der Tatsache hervor, daß er bereits zwei Jahre später gemeinsam mit Jung am Zusammenwirken der analytischen Psychologen verschiedener Richtungen arbeitete.[5]

Man kann in guten Treuen daran zweifeln, ob Jung richtig gehandelt habe, sich in jener Schreckenszeit mit deutschen Ärzten an einen Tisch zu setzen, wenn auch auf der Basis einer internationalen Gesellschaft. Will man sich ein möglichst objektives Urteil bilden, so stellt sich jedoch eine prinzipielle Frage, die auch heute, nach mehr als vierzig überaus bewegten Jahren, nicht eindeutig beantwortet ist: muß die Distanzierung vom inkriminierten Land und dessen geistige Isolierung als notwendig erachtet, oder soll umgekehrt Zusammenarbeit im Sinne einer „Koexistenz" gefordert werden? Jung entschied sich für die Zusammenarbeit mit den Psychiatern und Psychotherapeuten des nationalsozialistischen Deutschland und setzte sich damit der Kritik seiner Zeitgenossen und der Nachwelt aus.

In seiner Erwiderung an G. Bally (Neue Zürcher Zeitung, 13. und 14. März 1934, Ges. Werke X, p. 583 ff.), die auch heute noch ebenso lesenswert ist wie Ballys Angriff, legte Jung die Gründe dar, die ihn zu seinem Entschluß bewogen hatten: Es lag ihm vor allem an der Erhaltung der damals noch jungen Methode der Psychotherapie, die in Deutschland in Gefahr stand, durch einen einzigen Federstrich der Regierung unterdrückt zu

4 Vgl. C. G. Jung, *Zeitgenössisches* (Jungs Antwort an Dr. G. Bally), Neue Zürcher Zeitung, 13. und 14. März 1934. Ges. Werke X, p. 586 f. Jungs Reaktion auf die „Fehlhandlung" in drei Briefen an Kollegen am 2. 3. 1934 und einem Brief am 19. 3. 34. Alle in *Briefe,* I.

5 Briefe an Dr. R. F. Bjerre, 8. 5. 1936, Anm. 2 und an Dr. J. H. van der Hoop, 14. 1. 1946 Anm. 1.

werden. Für sie wollte er sich mit seiner Person und seinem Namen einsetzen. „Es gilt, einer noch jungen und unsicheren Wissenschaft während eines Erdbebens einen Ort der Sicherheit zu erobern, und darum handelt es sich bei meiner Mithilfe an der Reorganisation der psychotherapeutischen Bewegung in Deutschland."[6] Es ging ihm also um die Hilfe für den leidenden Menschen, unabhängig von dessen Nationalität und unabhängig von jeder Politik. Seine Worte: „Man wird im Kriegsfall den Arzt, der seine Hilfe den Verwundeten der gegnerischen Seite angedeihen läßt, doch auch nicht als Landesverräter auffassen"[7], enthalten den Kern seiner Verteidigung und kennzeichnen seine damalige Einstellung.

Zur Beurteilung der Schwierigkeiten, in denen sich eine wissenschaftliche Gesellschaft während der Jahre des sogenannten „Umbruchs" befand, möge man vergleichend das Geschick der Freud-Gruppe (der „Psychoanalytischen Gesellschaft") im damaligen Deutschland betrachten: an die Stelle von Paul Eitingon, des polnisch-jüdischen Vorstandsmitglieds, trat 1933 der „Arier" Felix Böhm, und Freud erklärte sich mit Eitingons Verzicht einverstanden; noch im gleichen Schicksalsjahr erklärten die jüdischen Mitglieder „freiwillig" ihren Austritt, nur damit das Weiterbestehen der Gesellschaft gewährleistet sei. Der bekannte amerikanische Kulturhistoriker Lewis Mumford griff diese Tatsachen auf (sie werden in E. Jones' Freud-Biographie berichtet[8]) und stellte sie Jungs allzu toleranter Einstellung innerhalb der „Internationalen Psychotherapeutischen Gesellschaft" als gleichwert oder gleichunwert an die Seite.[9]

Gerade in diesem Zusammenhang muß aber hervorgehoben werden, daß eine der ersten Amtshandlungen Jungs in der Eigenschaft als Präsident die Festlegung einer Bestimmung zu-

6 Ges. Werke X, p. 587. Vgl. auch Brief an Prof. M. H. Göring, 7. 6. 1934 und oben Anm. 1.
7 Ges. Werke X, p. 587.
8 Ernest Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, Bern – Stuttgart, 1962, III, p. 218f., p. 223.
9 Lewis Mumford, *The Revolt of the Demons* in „The New Yorker", 23. 5. 1964, p. 175.

gunsten seiner jüdischen Kollegen in Deutschland war. Auf dem Kongreß der „Internationalen Gesellschaft" in Bad Nauheim (Mai 1934) setzte er es durch, daß die jüdischen deutschen Ärzte, denen die Mitgliedschaft in der deutschen Landesgruppe entzogen worden war oder denen sie verwehrt wurde, die Einzelmitgliedschaft der „Internationalen Gesellschaft" erwerben konnten, wodurch sie einen beruflichen und sozialen Status erhielten.[10] Wenn sich auch eine solche Möglichkeit nach ein paar Jahren dem nationalsozialistischen Furor gegenüber als wirkungslos erwies, so war es doch Jungs Absicht, auf diese Weise seinen jüdischen Kollegen in Deutschland zu Hilfe zu kommen angesichts der vom Nazi-Regime verhängten antisemitischen Restriktionen. Ferner erklärte er die *politische und religiöse Neutralität* als verbindlich für die „Internationale Gesellschaft", womit ihre völlige Unabhängigkeit von den Interessen der deutschen Landesgruppe bestätigt war.[11]

Diese Unabhängigkeit wurde in den Statuten noch dadurch gesichert, daß „keine Landesgruppe mehr als 40 Prozent der anwesenden Stimmen vertreten" dürfe. Dem dänischen Kollegen Dr. O. Brüel hatte es Jung schon vorher angekündigt (19. 3. 1934): „Ich werde mich auch bemühen, die Internationale Organisation auf einem absolut neutralen Standpunkt zu halten und die Beziehungen der einzelnen Gruppen durch bestimmte Statuten so zu regeln, daß es einer Gruppe unmöglich ist, die Politik des Gesamtvereins irgendwie zu beeinflussen."

Nach dem Kongreß in Nauheim (Mai 1934) wurde auf Jungs persönlichen Wunsch sein Assistent Dr. C. A. Meier, Generalsekretär der Internationalen Gesellschaft, später Professor für Psychologie an der Eidg. Technischen Hochschule Zürich, zum zweiten Schriftleiter des Zentralblattes, neben Dr. W. Cimbal, ernannt. Als Jung 1936 die Mitherausgeberschaft von Prof. Göring akzeptieren mußte – eine Tatsache, die oft gegen ihn ins

10 *Zentralblatt*, VII, 6, 1934. Der Beschluß wurde in einem dem Heft beigefügten Rundschreiben mitgeteilt. Ges. Werke X, p. 596f. Vgl. auch Brief an Dr. J. Kirsch, Tel Aviv, 26. 5. 1934.
11 Ges. Werke X, p. 596.

Feld geführt wird –, waren es die beiden Schweizer Psychiater Jung und Meier, die es verhinderten, daß die Zeitschrift gleichgeschaltet wurde. Nach wie vor brachte sie Anzeigen und Besprechungen von Büchern jüdischer Autoren und publizierte Beiträge nichtdeutscher Psychologen und Psychiater wie H. G. Baynes, E. Harding, Ch. Baudouin etc.

1938 fand der letzte Kongreß der „Internationalen Gesellschaft" in Oxford statt, unter Jungs Präsidentschaft. Jung erhielt damals den Doctor honoris causa der Universität Oxford. Das Thema seiner Kongreßansprache war die *Gemeinsamkeit der verschiedenen psychotherapeutischen Schulen* und die Möglichkeit ihrer Zusammenarbeit. Sein Ziel war, der Psychotherapie auf dieser gemeinsamen Basis einen Platz neben den anderen Zweigen der Medizin zu sichern.[12] Dieses Ziel hatte Jung schon seit längerer Zeit verfolgt: im Mai 1936 waren auf seine Veranlassung Vertreter der analytischen Psychologien von Freud, Adler, Jung und der Phänomenologischen Schule ernannt worden, um den „ersten Versuch einer Zusammenarbeit der verschiedenen Richtungen" zu wagen.[13] In seiner Begrüßungsansprache in Oxford nahm er auf diese Arbeit Bezug: „Das Schweizerische Komitee für Psychotherapie hat den Versuch unternommen, jene Punkte zu umschreiben, in denen alle Psychotherapeuten, die nach den Richtlinien psychologischer Analyse arbeiten, übereinstimmen könnten. Der demokratische Geist der Schweiz hat uns geholfen, jeden Absolutismus zu vermeiden, und es ist uns gelungen, vierzehn Punkte gemeinsamen Einverständnisses aufzustellen."[14] Es bedarf kaum der Erwähnung, daß diese Bemühungen Jungs in keiner Weise der nationalsozialistischen Ideologie entsprachen.

1939 wurde die Beziehung der deutschen Landesgruppe zu den anderen Gruppen problematisch: als drei neue Landesgruppen (Italien, Ungarn, Japan) aufgenommen werden sollten, verlangte Jung bindende Zusicherungen in bezug auf die Anwendung der Statuten. Als er sie nicht erhielt, trat er vom Vorsitz zurück. Ordnungsgemäß wäre damit die Präsidentschaft an den Vizepräsidenten, den Arzt Dr. H. Crichton-Miller, London, übergegangen.[15] Doch erklärte Prof. Göring 1940 in eigenmächtiger Weise, die „Internationale Gesellschaft" sei gleichgeschaltet, und ihr Sitz, bisher in Zürich, sei nach Berlin verlegt. Damit hörte sie praktisch auf, zu existieren.[16]

Jungs Bemühungen für seine deutschen jüdischen Kollegen im Rahmen der „Internationalen Gesellschaft für Psychotherapie" sind nur wenigen bekannt. Darüber hinaus half er in jenen schlimmen Jahren vielen einzelnen Juden mit Rat und Tat.[16a]

Durch sein hilfreiches Tun bewies Jung, daß er alles andere als ein Antisemit war. Sein aktiver Einsatz für die Juden hinderte ihn jedoch nicht, als Psychologe den Unterschied zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Psychologie öffentlich hervorzuheben. Bei dem damaligen deutschen Rassenfanatismus wurde dies als Ausdruck einer den Nazis verwandten Gesinnung aufgefaßt, und wird auch heute noch als Beweis für Jungs Antisemitismus gedeutet. Daß ein solcher Unterschied besteht, wird von keinem bewußten Juden geleugnet.[17] Aber die Tatsache, daß Jung mit der Betonung jüdischer Besonderheit an die Öffentlichkeit trat, da das Judesein eine Lebensbedrohung war, und daß er die psychologisch-rassischen Unterscheidun-

12 Ges. Werke X, p. 617 ff.
13 Brief an Dr. P. Bjerre, 8. 5. 1936.
14 Ges. Werke X, p. 619.

15 Vgl. Jungs „Vorwort zu ‚Hugh Crichton Miller, 1877–1959'", Ges. Werke XVIII, 2 p. 686 ff.
16 Brief an Dr. J. H. van der Hoop, 26. 10. 1940.
16a Vgl. Ernest Harms, *Carl Gustav Jung: Defender of Freud and the Jews* In: The Psychiatric Quarterly, Utica, N. Y. 1946. – Damals hat Jung mich, wie andere Juden auch, menschlich und finanziell unterstützt. Für meine Analysestunden verlangte er kein Honorar.
17 Vgl. Sigmund Freud, *Briefe 1873–1939*, Frankfurt/Main, 1960, p. 381, Brief v. 6. 5. 1926 an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith: Er sei bemüht gewesen, als Jude ein „nationales Hochgefühl" zu unterdrücken. „Aber es blieb genug anderes übrig, was die Anziehung des Judentums und der Juden so unwiderstehlich machte, viele dunkle Gefühlsmächte, umso gewaltiger, je weniger sie sich in Worten erfassen ließen, ebenso wie die klare Bewußtheit der inneren Identität, die Heimlichkeit der gleichen seelischen Konstruktion."

gen auf das wissenschaftliche Programm der Internationalen Gesellschaft setzte, muß als ein schwerer Fehler angesehen werden.[18] Auch wenn die abgründigsten Konsequenzen des Judenhasses erst später bekannt wurden, war jeder Hinweis auf jüdisches Anderssein in jenem Zeitpunkt Zündstoff für weiteren Fanatismus. Hier wäre das dem Arzt vertraute und so oft auferlegte Schweigen ein Gebot der Stunde gewesen. Daß Jung ihm nicht folgte, begründet den Vorbehalt vieler Juden und Nichtjuden gegenüber seiner Persönlichkeit.

Dazu kam, daß Jung in seinen damaligen Schriften Äußerungen über jüdisches Wesen und Judentum brachte, die falsch waren und Anstoß erregten. Viel böses Blut machte vor allem die Behauptung, die Juden hätten keine eigene Kulturform, sondern bedürften zu ihrer Entfaltung eines Wirtsvolkes, sie seien „relative Nomaden".[19] Solche Aussagen beruhten auf einer Unkenntnis des Judentums und der jüdischen Kultur, die heute kaum mehr begreiflich ist, damals aber weit verbreitet war. Als Freud Jungs Zögern und Vorbehalte gegenüber der Psychoanalyse in einem Brief an Karl Abraham (20. Juli 1908) zu erklären suchte, konnte sogar er die Behauptung aufstellen: „Wir Juden haben es im Ganzen leichter (als Jung), da uns das mystische Element abgeht."[20] Freud kannte sein eigenes Judentum so wenig, daß er anscheinend nichts von der reichen Mystik der Kabbala und nichts von der mystischen Weisheit des Chassidismus wußte. Ein allgemeines Interesse am Judentum setzte, vor allem

18 *Geleitwort zu Zentralblatt* VI, 3, 1933, Ges. Werke X, p. 581: „Die tatsächlich bestehenden und einsichtigen Leuten schon längst bekannten Verschiedenheiten der germanischen und der jüdischen Psychologie sollen nicht mehr verwischt werden, was der Wissenschaft nur förderlich sein kann." – Heftigen Anstoß erregte in diesem Zusammenhang auch Jungs in Berlin gehaltenes Rundfunkgespräch mit Dr. A. Weizsäcker (26. 6. 1933), bei dem er einen ähnlichen Standpunkt vertrat. (In *C. G. Jung Speaking*, Princeton, USA, 1977, p. 59ff.)

19 *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie*, 1934. Ges. Werke X, p. 190. – In einem Brief an seinen ehemaligen Assistenten Kranefeldt äußerte sich Jung – etwa 1934 – abschätzig und im Nazijargon über den „zersetzenden Charakter" der Psychologie Freuds und Adlers. Für James Kirsch bildete Jungs Bemerkung den Ausgangspunkt zu seinem Aufsatz „Jungs sogenannter Antisemitismus". Zeitschrift für Analytische Psychologie, Januar 1985.

20 E. Jones, *Leben und Werk von Sigmund Freud*, l.c.p. 68f.

bei Nichtjuden, erstaunlicherweise erst in der Hitlerzeit ein und verstärkte sich dann mit der Gründung des Staates Israel. Von da an wurden die Werke von Martin Buber, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig und vielen anderen in weiten Kreisen bekannt. Sie trugen dazu bei, das Wissen von jüdischem Wesen und jüdischer Kultur zu vertiefen oder überhaupt erst zu begründen.

Über den berechtigten Vorwürfen gegen Jung und bei aller Enttäuschung darf jedoch nicht vergessen werden, daß er, im Gegensatz zu den Nationalsozialisten, mit „Unterscheidung" nicht „Minderbewertung" meinte. Dies geht aus der unvoreingenommenen Lektüre seiner Formulierung hervor, wird aber oft übersehen. Allerdings machte es Jung seinen Lesern nicht immer leicht. Wenn er schrieb, er verstünde unter der „subjektiven Voraussetzung" oder der „persönlichen Gleichung" des Juden keine Minderbewertung der „semitischen Psychologie [...] so wenig als es eine Minderbewertung des Chinesen bedeutet, wenn von der eigenartigen Psychologie fernöstlicher Menschen die Rede ist",[21] so war das für jemanden, der Jung nicht kannte, durchaus mißverständlich. Jung konnte nicht voraussetzen, daß die Leser seine Ehrfurcht vor chinesischem Geist und chinesischer Kultur kannten. (1929 war in Gemeinschaft mit dem Sinologen Richard Wilhelm sein Kommentar zum chinesisch-taoistischen Text *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* erschienen.) So weckte ein solcher Vergleich das Gegenteil von dem, was er bezweckte: man reagierte mit Ressentiments und entsprechenden Entstellungen; bald las man in der Presse von Jungs „Vergleich der Juden mit mongolischen Horden"![22]

Jung sah, kurz zusammengefaßt, die Juden als ein jahrtausendealtes Kulturvolk an, während er den „Germanen" – damals redete man von „Ariern" – eine „dem Barbarischen noch nicht völlig entfremdete Jugendlichkeit" zuschrieb.[23] Jene besäßen

21 *Geleitwort* zu *Zentralblatt* l.c. 1933, Ges. Werke X, p. 588.

22 Vgl. Ernest Harms, *Carl Gustav Jung: Defender of Freud and the Jews* in: The Psychiatric Quarterly, Utica, N.Y. 1946, p. 17.

23 *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie* in Ges. Werke X, p. 191.

den – in Jungs Augen unschätzbaren – Vorteil größerer Bewusstheit und Differenziertheit, diese hingegen eine größere Naturnähe und, im Gegensatz zu den Juden, die Möglichkeit, neue Kulturformen zu schaffen. Dabei bedeutete das Wort „barbarisch" in Jungs Augen alles andere als ein Kompliment. Man muß auch wissen, daß die psychologischen Rassenunterschiede schon lange vor dem Nationalsozialismus ein Gesprächsthema unter den psychoanalytischen Forschern und Therapeuten gebildet hatten. Im August 1909 schrieb Jung seiner Frau aus New York und berichtete von einem Spaziergang mit Freud im Central Park: „Über Juden und Arier sprachen wir viel."[24] Da Judenfeindlichkeit und Judenverfolgungen seit Jahrhunderten zur europäischen Geschichte gehörten, lag es nahe, daß ein bedeutender Jude und ein bedeutender Christ sich in aller Freundschaft diesem Thema zuwandten.

In Jungs Werk finden sich Äußerungen über dieses Thema seit 1918.[25] Doch waren sie kein Ausdruck eines Antisemitismus. Vielmehr hatten seine Ausführungen mit der Tatsache zu tun, daß die sogenannte „persönliche Gleichung", die subjektive Voraussetzung, in der Psychologie mehr noch als in anderen Wissenschaften, berücksichtigt werden muß.[26] Für die Psychologie gilt „die fundamentale Tatsache, daß [...] der Gegenstand der Erkenntnis zugleich auch das erkennende Organ ist, was sonst in keiner Wissenschaft der Fall ist. [...] Wenn das Organ der Erkenntnis zugleich ihr Gegenstand ist, so haben wir allen Grund, die Beschaffenheit des Organs aufs genaueste zu untersuchen, weil in diesem Fall die subjektive Voraussetzung zugleich der apriori begrenzte Gegenstand der Erkenntnis ist."[27] Mit anderen Worten: da es die Seele ist, welche die Seele erkennt, haftet jeder psychologischen Erkenntnis ein subjektives Element an; aus diesem Grund ist es nicht gleichgültig, wer

24 *C. G. Jung – Bild und Wort*, Walter-Verlag, 1977, p. 51.
25 *Nachwort zu Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Ges. Werke X, p. 255 ff.
26 *Geleitwort zu Zentralblatt* l.c., Ges. Werke X, p. 588.
27 Ebda. „Die ‚subjektive Voraussetzung ist identisch mit unserer psychischen Eigenart. Die ‚Eigenart' ist erstens individuell, zweitens familiär, drittens durch Nation, Rasse, Klima, Ort und Geschichte bedingt."

es ist, der die „psychologische Wahrheit" ausspricht. Noch in hohem Alter hob Jung den subjektiven, durch Typus, Zeit und Kultur bestimmten Charakter seiner eigenen Psychologie ebenso hervor wie derjenigen von Freud, Adler und andern.[28] In frühen Jahren sprach er sogar vom „subjektiven Bekenntnischarakter" einer jeden Psychologie.[29] In der Psychoanalyse, die ihn wegen seiner einstigen Zusammenarbeit mit ihrem Begründer Freud besonders anging, übersah er nie – auch Freud übersah es nicht – die jüdische Komponente ihrer Grundkonzeptionen.

Freud hob mit Selbstverständlichkeit den jüdischen Charakter seiner Gedanken und der Psychoanalyse hervor, wie zum Beispiel sein Brief an K. Abraham (3. Mai 1908) zeigt: „Seien Sie tolerant und vergessen Sie nicht, daß Sie es eigentlich leichter als Jung haben, meinen Gedanken zu folgen, denn erstens sind Sie völlig unabhängig, und dann stehen Sie meiner intellektuellen Constitution durch Rassenverwandtschaft näher, während er als Christ und Pastorssohn nur gegen große innere Widerstände den Weg zu mir findet. Um so wertvoller ist dann sein Anschluß. Ich hätte beinahe gesagt, daß er durch sein Auftreten die Psychoanalyse der Gefahr entzogen hat, eine jüdische nationale Angelegenheit zu werden." Dem Wort „Christ" fügte Ernest Jones, der den Brief in seiner Freud-Biographie zitiert, eine Fußnote bei: „Der übliche jüdische Ausdruck für ‚nicht-Jude'."[30] – Freuds Worte zeigen Wissen und Gesinnung eines großen Juden, der die seelischen Zusammenhänge erkannte und über die durch den Augenblick gesetzten menschlichen Begrenzungen hinaussah. Den jüdischen Charakter der Psychoanalyse anzuerkennen, stellte für ihn durchaus keine Minderbewertung dar. Die nachfolgende Generation dachte und fühlte darüber meist anders. Erst in späterer Zeit wurde von bedeutenden jüdischen Denkern das Werk Freuds wieder zu einem großen Teil aus seinem Judentum verstanden. Eine

28 *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*. Aufgezeichnet und herausg. von A. Jaffé, Zürich, 1962, p. 211.
29 *Der Gegensatz Freud und Jung*, 1929, Ges. Werke IV, p. 388. *Geleitwort zu Zentralblatt*, l.c. Ges. Werke X, p. 588.
30 E. Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, l.c. II, p. 67.

kurze, aber wesentliche Analyse der unbewußten jüdischen Grundlagen des Freudschen Werkes gab Erich Neumann, Tel Aviv, in seinem Essay *Freud und das Vaterbild.*[31]

In der Praxis ergibt sich aus der fundamentalen Bedeutung der „persönlichen Gleichung", daß niemand den Individuationsweg gehen, das heißt sich selber finden und sich und sein Leben verwirklichen kann, der nicht seines geschichtlichen und religiösen Hintergrunds zutiefst bewußt ist; denn die Individualität hat ihre Wurzeln im Kollektiven. Tradition, Religion und Volkszugehörigkeit sind Prämissen des Einzelnen, ganz gleich, ob er ihnen die Treue hält oder sich auf eigenen Wegen von ihnen trennt. Eine Bewusstheit ihrer geistigen Tradition und ihres geschichtlichen Hintergrunds war nach der Emanzipation der Juden nicht mehr selbstverständlich. Wie man weiss, fehlte sie vielen deutschen Juden vor der Hitlerzeit. Viele fühlten sich nicht mehr als Juden, sondern nur noch als Deutsche und hatten ihre Eigenart vergessen. Dies führte zu dem unter Juden als negativ bewerteten Begriff des „assimilierten Juden". Jung hingegen schrieb (1934): „Sollten wir wirklich meinen, daß ein Volksstamm, der seit einigen tausend Jahren als das ‚auserwählte Volk' durch die Geschichte wandert, nicht durch besondere seelische Eigenart zu einem solchen Gedanken ermächtigt wäre?"[32]

Die letzte, vielleicht entscheidende Frage zur Beurteilung von Jungs damaliger Einstellung lautet: Wie stand er zum Nationalsozialismus als politischer Bewegung? Manche seiner Worte aus den Jahren 1933–34 lassen darauf schließen, daß er seine Hoffnung auf eine fruchtbare und friedliche Entwicklung in Deutschland setzte, daß er dem Nationalsozialismus während jener Anfangsjahre eine Chance gab. „Das arische Unbewußte enthält Spannkräfte und schöpferische Keime von noch zu erfüllender Zukunft",[33] war die psychologische Begründung seiner Erwartung. Nur eine trügerische Hoffnung, es möge aus dem Chaos etwas Positives, sogar Kultur, entstehen, kann Jungs Haltung ganz erklären. Er hat dies selber nachträglich zugegeben. In seinem „Nachwort" (1946) zu *Aufsätze zur Zeitgeschichte* heißt es: „Mit der Machtübernahme Hitlers war es mir klar, daß sich in Deutschland eine Massenpsychose vorbereitete. Immerhin sagte ich mir, handelt es sich um Deutschland, um ein eigentlich europäisches Kulturvolk, das Moral und Disziplin besitzt. Daher war mir der schließliche Ausgang dieser an sich zwar unmißverständlichen Massenbewegung noch fraglich, wie mir auch die Gestalt des Führers zunächst bloß ambivalent vorkam. [...] Ich zweifelte wie viele der Zeitgenossen."[34]

Manche der von Jungs Einstellung Enttäuschten erwarteten ein ausführlicheres, vielleicht ein emphatischeres „Schuldbekenntnis"; andere sahen eben gerade in der Nüchternheit der Feststellung eine Gewähr ihrer Aufrichtigkeit. Es wäre ja auch eine arge Verfälschung der Tatsachen, wollte man von einer schuldhaften Identifikation Jungs mit der Nazi-Ideologie sprechen. Davon war zu keinem Zeitpunkt die Rede, auch wenn er zuerst von der „gewaltigen Erscheinung des Nationalsozialismus", von dessen „unerhörter Spannung und Wucht"[35] fasziniert war, nämlich von dem Ausbruch des kollektiven Unbewussten, den diese Massenpsychose darstellte. Wie bei einem Patienten baute er auf die heilende und schöpferische Naturkraft der Seele. Zu einer solchen Haltung fühlte er sich, nach eigener Aussage, berechtigt, da die Inhalte des kollektiven Unbewussten bipolar sind: sie haben eine positive und eine negative Seite, weshalb keine Psychologie von vornherein sagen kann, wohin sich ihr Weg wenden werde. „Die treibenden

31 In: *Merkur,* Stuttgart, August 1956.

32 *Zeitgenössisches,* 1934, Ges. Werke X, p. 590.

33 *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie,* 1934. Ges. Werke X, p. 190. In emphatischem Stil ergänzte Jung die Aussage mit den Worten vom „kostbarsten Geheimnis des germanischen Menschen, seinem schöpferisch ahnungsvollen Seelengrund."

34 Ges. Werke X, p. 266. Anscheinend hatte auch Freud auf die deutsche Kultur gebaut, in der Hoffnung, Deutschland werde dem nationalsozialistischen Ansturm widerstehen: „In einer Nation, die einen Goethe hervorgebracht hat, kann unmöglich das Böse siegen." Zit. in E. Jones, *Sigmund Freud* III, l.c., p. 182 f.

35 *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie,* l.c. 1934, Ges. Werke X, p. 191.

Kräfte einer massenpsychologischen Bewegung sind archetypischer Natur. Jeder Archetypus enthält Tiefstes und Höchstes, Böses und Gutes und ist darum der gegensätzlichen Wirkung fähig. Es ist darum nie von vorneherein auszumachen, ob er sich positiv oder negativ auswirken wird. Wenn ich mich damals abwartend verhielt, so geschah das in Übereinstimmung mit meiner ärztlichen Einstellung solchen Dingen gegenüber: sie verurteilt nicht von vornherein, sie will nicht a priori besser wissen, sondern sie will das geben, was der Engländer ‚a fair chance' nennt."[36]

Anscheinend war es in jenen Anfangsjahren nicht immer einfach, sich ein Bild von der Tragweite der faschistischen Bewegungen und ihrer „Führer" zu machen. Freud verkannte den Charakter Mussolinis so sehr, daß er ihm als Widmung in das von ihm und Einstein verfaßte Buch *Warum Krieg?* schrieb: „Benito Mussolini mit dem ergebenen Gruß eines alten Mannes, der im Machthaber den Kulturheros erkennt. – Wien 26. 4. 1933. Freud"[37]

In einem Interview[38] verglich Jung den sogenannten „Führer" mit dem Medizinmann eines primitiven Volksstammes und wies auf seine magisch-mystischen Eigenschaften hin. Das erregte heftigen Widerstand und wird noch heute als Lobpreisung missdeutet. Als 1966 der deutsche Widerstandsdichter und Emigrant Carl Zuckmayer in seinen Lebenserinnerungen[39] zu ganz ähnlichen Feststellungen kam: „Es gelang Hitler, die Menschen in eine Trance zu versetzen wie der Medizinmann eines wilden Völkerstammes", nahm niemand daran Anstoß, und niemand missverstand ihn. Daß der Nationalsozialismus, und also auch Hitler, von den destruktiven Kräften einer ins Negative perver-

36 *Nachwort zu Aufsätze zur Zeitgeschichte,* 1946, Ges. Werke X, p. 266 f.
37 Das Original befindet sich im „Inventario Beni ex Mussolini" unter der Nummer 970 im italienischen Staatsarchiv in Rom.
38 *Diagnosing the Dictators* in: *Hearst's International Cosmopolitan,* New York, Jan. 1939. In: *C. G. Jung Speaking,* Princeton, USA, 1977, p. 117 f.
39 Carl Zuckmayer, *Als wär's ein Stück von mir. Lebenserinnerungen,* Frankfurt/M., 1966.

tierten, pseudo-religiösen Bewegung fanatisiert und getrieben waren, bezweifelt heute keiner mehr.[40]

Später gestand Jung, bei aller Kenntnis der Seele habe er sich Illusionen über den Menschen gemacht: das Manifestwerden eines derart Abgründigen und Bösen hätte er sich niemals vorstellen können.[41] Dabei war er es selbst, der schon lange vor Beginn der Hitlerzeit vor „einem Ausbruch mit verheerenden Folgen" der bislang „in einem unterirdischen Gefängnis harrenden blonden Bestie" gewarnt hatte (1918).[42] Wer aber nahm damals solche Warnung ernst? Im entscheidenden Augenblick hatte Jung selbst sie vergessen.

Nach Bekanntwerden der furchtbaren Hintergründe des nationalsozialistischen Regimes revidierte Jung seine hoffnungsvoll-abwartende Haltung und sparte nicht an schonungsloser öffentlicher Kritik. Aus zahlreichen Briefen spricht sein Leiden an den Zeitumständen. Es ist nicht zu verkennen, daß in diesen späteren Urteilen über Deutschland nicht nur die enttäuschte politische Hoffnung einen Ausdruck fand, sondern auch die Enttäuschung dessen mitschwingt, der wusste, wieviel er an Ansehen aufs Spiel gesetzt hatte, als er sich mit seiner Persönlichkeit, seiner Arbeitskraft und seiner Hoffnung für die Zusammenarbeit mit den Psychiatern und Psychotherapeuten im Hitlerdeutschland eingesetzt hatte. Am deutlichsten zeigt sich dies allerdings erst in dem Aufsatz *Nach der Katastrophe,* den er 1945 schrieb, nachdem das schauerliche Drama vorüber war.[43] Aber schon 1936 brandmarkte er in seinem Aufsatz *Wotan*[44] den

40 Vgl. Jungs Aufsatz *Der Philosophische Baum,* 1945, in Ges. Werke XIII, p. 306, Anm. 81. Jung sieht hier im Phänomen des „Führers" eine „Dämonisierung des Ich". Sie entsteht aus „äußerstem Egozentrismus" und aus dem Gefühl einer Unabhängigkeit von Gott. Psychologisch heißt das: das Selbst wird in den Dienst des Ich gestellt, was zu dessen „Dämonisierung" führt. „Daraus erklärt sich die magisch-suggestive Persönlichkeit jener historischen Figuren, welche Jakob Burckhardt als die ‚großen Ruinierer' bezeichnet hat. Exempla sunt odiosa!"
41 Brief an Eugene H. Henley, April 1946.
42 *Über das Unbewußte,* 1918, Ges. Werke X, p. 25.
43 Ges. Werke X, p. 219 ff.
44 Ges. Werke X, p. 203 ff.

Nationalsozialismus als Manifestation des typisch deutschen „Furor Teutonicus", den er im Sturmgott Wotan personifiziert sah. In dem 1937 erschienenen Buch *Psychologie und Religion* kritisierte er auf das schärfste die in Deutschland vor sich gehende Vermassung und „das Eindringen eines heidnischen Ideals".[45] Vor der katastrophalen Vernichtung des Individuums in der politisierten Masse hatte er übrigens schon 1933 in Vorträgen, die er in Essen und Köln hielt, gewarnt.[46] Seine Kritiken und Warnungen wurden registriert, und so war es kein Wunder, daß schließlich 1940 der Verkauf seiner Schriften in Deutschland untersagt wurde und sein Name auf die „schwarze Liste" kam. In Frankreich wurden seine Bücher verbrannt.[47]

An dieser Stelle seien kurz ein paar Tatsachen erwähnt, die auf Jungs spätere Berührung mit der Politik ein Licht werfen: im Herbst 1939 war er aufgefordert worden, sich als Nationalratskandidat für die Partei des Gottlieb Duttweiler („Landesring der Unabhängigen") aufstellen zu lassen. „Ich erklärte, ich sei kein Politiker", schrieb er in einem Brief (5. 10. 1939), „aber sie meinten, gerade das sei der Grund, warum sie mich wollten, Politiker hätten sie genug. [...] Ich bin nur auf der Liste und habe darauf bestanden, daß man mich als letzten aufführt, denn ich hoffe immer noch, daß ich nicht gewählt werde." – In der Tat wurde Jung nicht gewählt.[48] – In einem Brief vom 4. 12. 1939 an Gottlieb Duttweiler unterbreitete er Vorschläge zur Behebung der finanziellen Notlage dienstpflichtiger Männer. Dies führte schließlich zur „Schweizerischen Lohn- und Verdienstersatzordnung" zum Ausgleich der Belastungen durch die Kriegsmobilisation.

Als Winston Churchill im September 1946 in die Schweiz

45 Ges. Werke XI, p. 29.
46 *Nachwort zu Aufsätze zur Zeitgeschichte,* Ges. Werke X, p. 258.
47 Ebda. p. 261.
48 Laut Bekanntmachung des „Zürcher Amtsblattes", 7. 11. 1939, über die Wahlresultate war Jung unter den nicht gewählten Kandidaten vom letzten, dem 16., auf den 3. Platz gerückt. Ich verdanke den Hinweis auf diese Bekanntmachung Herrn Konrad Kahl, Zürich.

kam, hatte Jung auf dessen Wunsch den Platz neben ihm während der Feier in der Aula der Universität Zürich, sowie beim offiziellen Essen auf Schloß Allmendingen bei Bern. Es ist nicht anzunehmen, daß Churchills Wahl auf einen ehemaligen Nazi oder Nazi-Freund gefallen wäre.[49]

Die Frage nach der Stellung des Menschen in unserer Zeit beschäftigte Jung bis in sein hohes Alter. Die Aufsätze in dem über 600 Seiten starken Band X der Ges. Werke „Zivilisation im Übergang" legen davon ein Zeugnis ab.

Ich hoffe, es deutlich gemacht zu haben, daß Jung, trotz Fehler und Irrtümer, weder Nazi noch Antisemit war. Dies ist – auch in der Presse – schon manchmal erklärt und Fakten sind richtiggestellt worden.[50] Trotzdem besteht die Legende von Jungs Nazigefolgschaft weiter, und noch heute, mehr als vier Jahrzehnte nach den Ereignissen, werden die Anklagen mit ungeminderter Heftigkeit vorgebracht. Aus diesem Grund tritt neben die Darstellung der zugrundeliegenden Tatsachen und Begebenheiten die mindestens ebenso bedeutsame Frage nach den psychologischen Ursachen für die Persistenz der Anklage. Eine Antwort auf die Frage nach dem unbewußten psychischen Hintergrund wird unumgänglich.

Eine Kritik an Jungs Haltung in den Jahren 1933–34 ist durch Tatsachen gerechtfertigt, was auch aus meiner Darstellung deutlich hervorgegangen sein dürfte. Doch wird die Kritik anfechtbar, wenn sie sich ereifert, wenn sie übertreibt, einseitig ist, das Positive verschweigt oder leugnet, wenn sie verfälscht. Eine solche Kritik ist ebenso problematisch wie die entgegengesetzte Darstellung, die Jungs Fehler in jenen Jahren übersieht oder bagatellisiert.

Im Lauf der Jahre haben sich für den, der die gegen Jung gerichtete Polemik verfolgt, die Ursachen der Unter- und Über-

49 Vgl. Brief an Prof. E. Anderes, 22. 9. 1946, Anm. 2. Jung erzählte, daß Churchill von seiner Tochter Mary, die ihn begleitete, bei seiner Wahl beraten worden sei.
50 Vgl. u. a. W. W. Odajnyk, *C. G. Jung und die Politik,* Stuttgart 1975.

treibungen, wenigstens in ihrem psychologischen Aspekt, einigermaßen erhellt. Eine der stärksten Wurzeln liegt wohl in der Beziehung von Freud und Jung, die auf die Menschen – und nicht nur auf die Psychologen Freudscher oder Jungscher Richtung – auch heute noch eine eigenartige Faszination ausübt. Die Beziehung zwischen den beiden Forschern war zwar problematisch, und sie endete tragisch in gegenseitigem Groll, der nie ganz erlosch. Letzten Endes war sie jedoch für beide Männer fruchtbar und bereichernd. In der von der Welt so viel beachteten Freundschaft und Trennung standen sich nicht nur zwei große Persönlichkeiten in wissenschaftlicher und menschlicher Auseinandersetzung gegenüber, nicht nur der Alte und der Junge, sondern vor allem auch der Jude und der Nichtjude. All das gab ihrer Begegnung ein besonderes Gewicht und erklärt das brennende Interesse, das die Welt an dieser Beziehung nahm und immer noch nimmt. Es erklärt auch die Emotionalität in der Bewertung der Beziehung, das heftige Pro und Contra.

Die überaus zahlreichen Besprechungen des Buches *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung* (1962) waren in dieser Hinsicht aufschlußreich. Weitaus die meisten handelten lediglich von dem Kapitel „Sigmund Freud", das innerhalb des Buches sicher nicht das bedeutendste ist und vom wesentlichen Erleben Jungs und seiner Entwicklung nur einen kleinen, wenn auch wichtigen Ausschnitt vermittelt. Die Mehrzahl der Kritiker brachten das übliche und allgemein anerkannte Schema von Freud, dem großen väterlichen Arzt und Psychologen, dem Schöpfer der Psychoanalyse, und Jung, dem Nachfolgenden, der den „Vater" verriet und verließ, um eigene, nicht immer verstandene und vom „Vater" nicht immer gebilligte Wege zu gehen. Es ist die typische oder „archetypische" Beziehung Vater-Sohn, die von den beiden Großen vorgelebt wurde. Da jeder Sohn, wenn er etwas taugt, den Vater einmal verläßt und vielleicht überwächst, so wurde auch diese dem natürlichen Leben innewohnende grausame oder tragische Seite der Vater-Sohn-Beziehung an den zwei bedeutenden Persönlichkeiten sichtbar.

In den Augen vieler wurde jedoch Jung zum Verräter, als er die ihm vom „Vater" zugedachte Würde des „Nachfolgers" oder „Kronprinzen" (Freuds Formulierung!) ausschlug, um dem eigenen schöpferischen Weg zu folgen. In extremen Fällen verstieg sich die Kritik zur Diagnostizierung von Jungs „Judas-Komplex",[51] so als hätte er durch seine Trennung von Freud einen Gottgesandten verraten. Es ist naheliegend und psychologisch verständlich, daß bei einer Betrachtung der Beziehung von Freud und Jung auch der Gegensatz Jude-Nichtjude eine wichtige, ja ausschlaggebende Rolle spielt, und es ist ebenso gewiß, daß dieser Gegensatz einen Schatten auf die Bewertung von Jungs hier erörterter Einstellung zum Judentum und zum Nationalsozialismus wirft. Daß Jung selber dafür eine Handhabe bot, habe ich versucht zu zeigen. Doch muß Kritik, will sie ernst genommen werden, bei den Tatsachen bleiben. Nur aus einer unbewußten Emotionalität, die den Blick des Menschen trübt, erklärt es sich, daß auf der einen Seite über Jungs Fehler hinweggegangen und auf der anderen Seite maßlos übertrieben und sogar verfälscht wird, daß historische Quellen unbeachtet bleiben. Nur so wird es verständlich, daß Persönlichkeiten, die Jung wegen seines angeblichen Nazitums menschlich verurteilen und in Zusammenhang damit auch sein Werk ablehnen, auf der anderen Seite ohne Bedenken der Philosophie Martin Heideggers Anerkennung und Verständnis entgegenbringen, ungeachtet der Tatsache, daß Heidegger während mehrerer Jahre als Nationalsozialist die Ideologie Hitlers an der Universität Freiburg/Br. vertrat und durchsetzte. Es soll damit nichts gegen die Philosophie Heideggers gesagt sein; sie steht hier nicht zur Diskussion. Hier geht es lediglich um die Frage verschiedener Beurteilung und deren Ursache. Heidegger spielte vor der Welt nicht die Rolle einer archetypischen Gestalt. Er war kein „geistiger Sohn" eines „geistigen Vaters", den man verehrt. Jungs Loslösung hingegen verwundete den „Vater", den großen Juden Freud. Kaum einer hat sich je gefragt, ob auch der „Sohn", der

51 Nandor Fodor, *Jung, Freud and a newly discovered letter of 1909 on the Poltergeist Theme.* In: *The Psychoanalytical Review,* Summer 1963, p. 127.

Nichtjude Jung, in dieser Auseinandersetzung verwundet wurde.

Mehr als vier Jahrzehnte sind seit der Hitler-Schreckenszeit vergangen. Jung starb 1961, und in der Rückschau fügen sich dem ordnenden Blick auch seine damaligen Fehler und Irrtümer in sein Leben, ohne daß die Größe seiner Persönlichkeit und die Bedeutung seines Werkes dadurch vermindert würden. In den Worten der Jungschen Psychologie könnte man von einem Manifestwerden seines Schattens sprechen, der als ein Archetypus zu jedem Menschen gehört und oft umso dunkler ist, ein je helleres Licht von der Persönlichkeit ausgeht.

Im Laufe der Jahre hat Jung sein Wissen vom Judentum revidiert und erweitert. Dies zeigen seine späteren Werke mit der Fülle des von ihm herangezogenen jüdischen Quellenmaterials. – Die religiöse Einstellung des Juden, welche die Gottesfurcht nicht ausschließt, stand für ihn im Einklang mit dem Evangelium Aeternum (Gioacchino da Fiore), das er im Sinne eines eigenen Bekenntnisses mit den Worten umschrieb: „Man kann Gott lieben und muß ihn fürchten."[51]

Sein uneingeschränkter Einsatz als Arzt, Psychotherapeut und Mensch gegenüber Juden und Nichtjuden auch während der kritischen Jahre des Nationalsozialismus und seine humane Persönlichkeit bildeten für die jüdischen Schüler das Fundament, auf dem sie sich als Einzelne mit seinen Irrtümern aussöhnten. Sie leben heute nicht nur in großer Zahl in Europa und in den USA, sondern auch in Israel und vertreten in diesen Ländern die Jungsche Psychologie.

Dazu kommt eine entscheidende Wandlung in Jungs Bewertung seelischer Kräfte: als junger Forscher war er fasziniert von den schöpferischen Inhalten des *kollektiven Unbewussten;* und diese positive Wertung, diese Faszination, lag auch noch seiner Hoffnung auf eine fruchtbare Entwicklung des Nationalsozialismus, jenes Ausbruchs unbewußter Kräfte, zugrunde. Im Lauf der Jahre wurde ihm jedoch die ausschlaggebende Rolle des *Bewusstseins* als erkennende, Verantwortung tragende und sinngebende Instanz immer deutlicher. Zwar kann sich das Bewusstsein – und damit auch die Individualität des Menschen – nur dann schöpferisch entfalten, wenn es mit dem Unbewussten verbunden ist und seine Wurzeln tief in den seelischen Urgrund reichen, aber das Menschsein des Menschen hängt vom Bewusstsein ab und von dessen Einstellung und Behauptung gegenüber den Naturkräften des Unbewussten, die ebenso heilend wie zerstörend sind. Das Bewusstsein entscheidet. Man könnte Jungs Revidierung der wissenschaftlichen Auffassung, die von ihm vollzogene Verlagerung der Werte vom typologischen Gesichtspunkt aus als Wandlung des „Romantikers" zum „Klassiker" bezeichnen und könnte spekulieren, daß der Klassiker Jung dem Nationalsozialismus nicht einmal mehr eine Chance gegeben hätte.

Wer Gelegenheit hatte, sich mit Jung im Gespräch auseinanderzusetzen, hatte es wohl leichter als ein Außenstehender, den Schatten dieses großen Forschers und Menschen nicht nur zu sehen, sondern auch zu akzeptieren. Dies geht aus einem Brief hervor, den Prof. Gershom Scholem, Jerusalem, mir freundlicherweise zur Publikation überließ. Er berichtet von einem Gespräch mit Leo Baeck[52] über C. G. Jung. Er möge meinen Versuch einer Darstellung und Deutung der Fakten beschließen.

Jerusalem, den 7. Mai 1963

Liebe Frau Jaffé,

.....

Da Sie sich an der Erzählung über Baeck und Jung so interessiert zeigten, möchte ich sie Ihnen für Ihr Benefit aufschreiben, und habe nichts dagegen, in dieser Sache von Ihnen zitiert zu werden.

52 Leo Baeck (1873–1956) Rabbiner und Professor für Religionsgeschichte in Berlin. Während der Hitlerära harrte er bis zu seiner Deportation nach Theresienstadt (1943) bei seiner Gemeinde in Berlin aus. 1945 emigrierte er nach London.

Im Hochsommer 1947 war Leo Baeck in Jerusalem. Ich hatte damals gerade zum ersten Mal eine Einladung zum Eranos in Ascona erhalten, offenbar auf Anregung von Jung, und fragte Baeck, ob ich sie annehmen solle, da ich inzwischen viele Beschwerden über Jungs Verhalten in der Nazizeit gehört und gelesen hatte. Baeck sagte: „Sie müssen unbedingt hingehen", und erzählte mir im Verlauf unserer Unterhaltung das folgende: Auch er sei von der Reputation Jungs, die durch die bekannten Artikel im Jahre 1933/34 entstanden war, sehr zurückgestoßen worden, gerade weil er Jung, von den Darmstädter Tagungen der Schule der Weisheit her, sehr gut kannte und ihm keine nationalsozialistische und antisemitische Gesinnung zugetraut hätte. Als er nach seiner Befreiung aus Theresienstadt zum ersten Mal wieder in die Schweiz gekommen sei (ich glaube, es war 1946), habe er daher Jung in Zürich nicht aufgesucht. Es sei aber Jung zu Ohren gekommen, daß er in der Stadt sei, und er habe ihn zu einem Besuch bitten lassen, was er, Baeck, unter Bezugnahme auf jene Vorgänge abgelehnt habe. Darauf sei Jung zu ihm ins Hotel gekommen, und sie hätten eine zweistündige, zum Teil überaus lebhafte Auseinandersetzung gehabt, in der Baeck ihm all das vorwarf, was er über ihn gehört hatte. Jung hätte sich mit Berufung auf die besonderen Verhältnisse in Deutschland verteidigt, zugleich aber ihm gestanden: „Jawohl, ich bin ausgerutscht", was die Stellung zu den Nazis und seine Erwartung, daß vielleicht hier etwas Großes aufbräche, beträfe. Diesen Satz, ich bin ausgerutscht, den mir Baeck mehrfach wiederholte, habe ich in lebhafter Erinnerung. Baeck sagte, sie hätten in diesem Gespräch alles, was zwischen ihnen stand, geklärt und wären wieder versöhnt voneinander geschieden. Auf Grund dieser Erklärung von Baeck habe ich dann auch die Einladung zum Eranos angenommen, als sie ein zweites Mal kam.

.....

Ihr G. Scholem

JENSEITS DER WERTE SEINER ZEIT

Friedrich Nietzsche im Spiegel seiner Werke

Liliane Frey-Rohn

Am Beispiel des aussergewöhnlichen Werdegangs von Friedrich Nietzsche werden einige zentrale Lebensfragen diskutiert: das Problem von Gut und Böse, die Suche nach der eigenen Wahrheit, die Frage des Nihilismus, die Gefahren der Selbstüberschätzung nach Erfahrungen des Göttlichen. Durch ihre tiefenpsychologische Analyse zeigt Liliane Frey-Rohn das Leben Nietzsches in einem neuen Licht.

DER MYTHUS VOM SINN

Aniela Jaffé

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist so alt wie die Menschheit. Es ist keine wissenschaftliche Frage, und es gibt keine objektiv gültige Beantwortung auf sie. Jede Sinngebung führt deshalb nach Aniela Jaffé in den Bereich des Mythischen und ist ein subjektiver menschlicher Versuch, Unbeantwortbares zu beantworten.

In neuer Auflage

Weitere Titel aus dem Daimon Verlag

Die Engel erlebt
Gitta Mallasz

Psyche und Erlösung
Siegmund Hurwitz

Lilith — die erste Eva
Siegmund Hurwitz

Der Heilige und das Schwein
Regina Abt-Baechi

Im Umkreis des Todes
Marie-Louise von Franz et al.

Die Suche nach innen
James Hillman

Die Psychologie C. G. Jungs und die Psychiatrie
Heinrich Karl Fierz

Die Passion der Perpetua
Eine Frau zwischen zwei Gottesbildern
Marie-Louise von Franz

Studien zu C. G. Jungs Psychologie
Toni Wolff

Selbstmord und seelische Wandlung
James Hillman

Kunst und schöpferisches Unbewusstes
Erich Neumann

Von Freud zu Jung
Liliane Frey-Rohn

Aufsätze zur Psychologie C. G. Jungs
Aniela Jaffé

Für ausführliche Informationen (Gesamt- und Spezialprospekte) wollen Sie sich an den Verlag wenden:

Daimon Verlag Postfach **CH-8024 Zürich**

Wie beurteilt die Tiefenpsychologie die Ergebnisse der Parapsychologie? Was ist unter dem vielzitierten Begriff der Individuation zu verstehen? Was ist Selbstverwirklichung? Was sagte C. G. Jung über ein Leben nach dem Tod? Dies sind Fragen, denen die Autorin in diesem Buch sachkundig nachgeht. Und schliesslich diskutiert sie die oft gestellte Frage: Wie stand C. G. Jung zum Nationalsozialismus? Als ausgezeichnete Kennerin des Werks und der Person C. G. Jungs setzt sie sich kritisch mit diesen brisanten Fragen auseinander.

Als Mitautorin der Biographie C. G. Jungs «Erinnerungen, Träume, Gedanken» ist Aniela Jaffé einem grossen Leserpublikum als lebendig und klar schreibende Autorin bekannt geworden. Es ist ihr Verdienst, in vielen Publikationen (u. a. «Der Mythus vom Sinn», «Aufsätze zur Psychologie C. G. Jungs») die wichtigsten Grundzüge der jungschen Psychologie überschaubar und verständlich dargelegt zu haben. Sie arbeitet als Analytikerin in Zürich.

DAIMON
VERLAG

ISBN 3-85630-019-8