

# **CG Jungs**

# **Religionspsychologie**

*Von Ernst Spengler*

Vorlesung am CG Jung-Institut Zürich, Küsnacht

12. Fassung, 2018

## **Vorwort**

Im Jahr 1979 ist das 15bändige Sammelwerk „Die Psychologie des 20. Jahrhunderts“ im Kindler-Verlag Zürich erschienen. Der Band 15 enthält meinen sehr gerafften Beitrag „CG Jungs Religionspsychologie“, aus dem 1980 diese Vorlesung entstanden und später immer wieder ergänzt worden ist. In ihr soll der *Wandel des christlichen Gottesbildes* im Lauf der Zeiten aufgezeigt werden. Der Mensch hat ja ein *Bild* von Gott, also eine Vorstellung, und eine solche kann sich ändern. In der Geschichte des Christentums hat dies zu folgenschweren Auseinandersetzungen geführt, und zwar nicht bloss zu theologischen und philosophischen, sondern auch zu politischen und militärischen. Ob zB beim Abendmahl Gott dem Menschen „substantiell“ oder „symbolisch“ einverleibt wird, ist ein Differenzpunkt zwischen katholischer und reformierter Lehre, was neben andern Motiven zu Religionskriegen geführt hat; ich nenne nur den Dreissigjährigen Krieg, den Schweizer Sonderbundskrieg oder den erst jüngst beigelegten Glaubenskrieg in Nordirland. Daher ziehe ich in diesem Vortrag Erkenntnisse der *Religionsgeschichte* bei, um Belege für den Wandel von Auffassungen und Vorstellungen zu geben.

Jungs Religionspsychologie hat ihre Wurzeln in seinen religiösen Kindheitserlebnissen. Seine frühen Erfahrungen haben ihn später bewogen, die psychischen Aspekte religiöser Phänomene zu untersuchen. Die Frage, was „Gott“ aus *psychologischer* Sicht bedeuten kann, trieb ihn um, und er hat seine Antworten auf diese und weitere Fragen in Jahrzehnten herausgearbeitet und in umfangreichen Arbeiten publiziert.

Ein Exkurs in die Erkenntnistheorie wird zunächst zeigen, von welcher Art die Wirklichkeit ist, die menschlichem Erkennen zugänglich sein kann. Erst dann können begriffliche Definitionen für Gott, für Religiosität und die Differenz zwischen Glauben und Erfahren herausgearbeitet werden. Weiter wird uns die Frage nach der Bedeutung des Begriffspaars Gut und Böse beschäftigen. Der biblische Sündenfallmythos und die Geschichte von Hiob, vor allem aber Jungs Werk „Antwort auf Hiob“ nötigen uns, die Frage nach dem Bild Gottes in einem umfassenderen Rahmen zu sehen und auch die im Geschichtsprozess sich andeutenden Veränderungen des Gottesbildes konkreter zu umschreiben.

## *Jungs religiöse Kindheitserlebnisse*

„Mein Leben ist die Geschichte einer Selbstverwirklichung des Unbewussten. Alles, was im Unbewussten liegt, will Ereignis werden, und auch die Persönlichkeit will sich aus ihren unbewussten Bedingungen entfalten und sich als Ganzheit erleben“ (Jaffé 1962, 10). Dieses Bekenntnis des späten Jung ist für das Verständnis seiner gesamten Psychologie entscheidend, denn sie ist der Ausdruck der Auseinandersetzung Jungs mit seinem eigenen seelischen „Material“, von dem sich ihm ein Teil ungewöhnlich früh aufdrängte. Zwei Ereignisse von religiöser Prägung ragen schon in der Kindheit Jungs heraus: der unheimliche *Traum* des etwa Vierjährigen vom unterirdischen Phallogott und die sich dem Zwölfjährigen aufdrängende *Vorstellung*, Gott lasse ein ungeheures Exkrement auf das Basler Münster fallen (Jaffé 1962, 18ff, 42ff). Beide Erlebnisse haben den Knaben mit unvertrauten, im christlichen Kulturkreis unüblichen Gottesvorstellungen konfrontiert. Es ist bezeichnend für Jungs Charakter, aber auch für die überwältigende Wirkung des Erlebten, dass er darüber mit niemandem sprechen konnte, sondern es als sein persönliches Geheimnis<sup>1</sup> bewahrte (Jaffé 1962, 47).

Erst viele Jahre später verarbeitete Jung diese und weitere seelische Erlebnisse. Er schreibt: „Die Jahre, in denen ich den inneren Bildern nachging, waren die wichtigste Zeit meines Lebens, in der sich alles Wesentliche entschied. Damals begann es, und die späteren Einzelheiten sind nur Ergänzungen und Verdeutlichungen. Meine gesamte spätere Tätigkeit bestand darin, das auszuarbeiten, was in jenen Jahren aus dem Unbewussten aufgebrochen war und was mich zunächst überflutete. Es war der Urstoff für ein Lebenswerk“ (Jaffé 1962, 203). Diese Aussage bezieht sich zwar auf die Periode der schöpferischen Krise nach Jungs Bruch mit Freud, also die Jahre 1913 bis 1916<sup>2</sup>; doch gilt sie ebenso für die ersten Aufbrüche des Unbewussten in Jungs Kindheit.

Der erste *Traum*, an den Jung sich erinnert, lautet: „Das Pfarrhaus steht allein beim Schloss Laufen, und hinter dem Hof des Mesmers liegt eine grosse Wiese. Im Traum stand ich auf dieser Wiese. Dort entdeckte ich plötzlich ein dunkles, rechteckiges, ausgemauertes Loch in der Erde... Neugierig trat ich näher und blickte hinunter. Da sah ich eine Steintreppe, die in die Tiefe führte. Zögernd und furchtsam stieg ich hinunter. Unten befand sich eine Tür mit Rundbogen, durch einen grünen Vorhang abgeschlossen. Der Vorhang war gross und schwer, wie aus gewirktem

---

<sup>1</sup> Das „arrheton“ (gr: das Unaussprechbare, nicht zu Verratende) spielt bei Gotteserfahrungen vielfach eine zentrale Rolle, zum Beispiel bei den Eleusinischen Mysterien, wo die Preisgabe des Geheimnisses mit der Todesstrafe belegt war.

<sup>2</sup> Der „Urstoff“ blieb über 90 Jahre unveröffentlicht; erst im Herbst 2009 ist das Rote Buch in Faksimile mit dem „Material“ samt Kommentar von Sonu Shamdasani publiziert worden (Jung 2009).

Stoff oder aus Brokat, und es fiel mir auf, dass er sehr reich aussah. Neugierig, was sich dahinter wohl verbergen möge, schob ich ihn beiseite und erblickte einen zirka zehn Meter langen rechteckigen Raum in dämmrigem Lichte. Die gewölbte Decke bestand aus Steinen, und auch der Boden war mit Steinfliesen bedeckt. In der Mitte lief ein roter Teppich vom Eingang bis zu einer niedrigen Estrade. Auf dieser stand ein wunderbar reicher goldener Thronessel... Darauf stand nun etwas. Es war ein riesiges Gebilde, das fast bis an die Decke reichte. Zuerst meinte ich, es sei ein hoher Baumstamm. Der Durchmesser betrug etwa 50 bis 60 Zentimeter und die Höhe etwa vier bis fünf Meter. Das Gebilde war von merkwürdiger Beschaffenheit: es bestand aus Haut und lebendigem Fleisch, und obendrauf war eine Art rundkegelförmigen Kopfes ohne Gesicht und ohne Haare; nur ganz oben auf dem Scheitel befand sich ein einziges Auge, das unbewegt nach oben blickte. Im Raum war es relativ hell, obschon er keine Fenster und kein Licht hatte. Es herrschte aber über dem Kopf eine gewisse Helligkeit. Das Ding bewegte sich nicht, jedoch hatte ich das Gefühl, als ob es jeden Augenblick wurmartig von seinem Throne herunterkommen und auf mich zu kriechen könne. Vor Angst war ich wie gelähmt. 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“ (Jaffé 1962, 18ff).

Dieser Traum beschäftigte Jung Jahre hindurch, bis er entdeckte, dass das merkwürdige Gebilde ein *Phallus* war, und es dauerte Jahrzehnte, bis er erkannte, dass es ein ritueller Phallus war: „Erst volle 50 Jahre später brannte mir die Stelle aus einem Kommentar über religiöse Riten in die Augen, in welchem vom anthropophagischen Grundmotiv im Abendmahlsymbolismus die Rede ist“ (Jaffé 1962, 21). Es handelt sich aber nicht um Menschenfresserei, sondern um Theophagie („Einverleibung Gottes“). Ohne hier auf eine Interpretation des Traumes einzutreten, kann festgehalten werden, dass der Riesenphallus im Traum ein unterirdischer *Gott* ist. An ihn erinnerte sich der Knabe Carl Gustav, wenn in seiner Umgebung – Jungs Vater war Pfarrer – etwas emphatisch vom Herrn Jesus Christus die Rede war, „... denn immer wieder dachte ich an seinen unterirdischen Gegenspieler als eine von mir nicht gesuchte, schreckliche Offenbarung“ (Jaffé 1962, 19). – An dieser Stelle wird bereits das für die Psychologie Jungs zentrale Prinzip der *Gegensätzlichkeit* alles Seins sichtbar. Das Gottesbild erscheint in gegensätzlicher Form einerseits als Jesus, welcher Teil des himmlischen, geistigen, zu liebenden Gottes ist, und andererseits als unterweltlicher, leibhaft-sexueller und zu fürchtender Gott. Auch steht der kollektiven Gottesvorstellung, die tradiert wird, eine ureigene persönliche Gotteserfahrung gegenüber, die dem Individuum persönlich zustösst.

Das zweite Erlebnis, das Jungs religiöse Entwicklung mitprägen sollte und von dem er in seinen Erinnerungen berichtet (Jaffé 1962, 42ff), nahm seinen Anfang an einem Sommertag des Jahres 1887, als der Zwölfjährige nach der Schule über den Basler Münsterplatz ging. Das Dach des Münsters glitzerte im Sonnenlicht; Carl Gustav war überwältigt von der Schönheit des Anblicks und dachte: „Die Welt ist schön, und die Kirche ist schön, und Gott hat das alles geschaffen und sitzt darüber, weit oben im blauen Himmel, auf einem goldenen Thron und“ – hier kam ein Loch und ein erstickendes Gefühl. „Ich war wie gelähmt und wusste nur: Jetzt nicht weiterdenken! Es kommt etwas Furchtbares, das ich nicht denken will, in dessen Nähe ich überhaupt nicht kommen darf. Warum nicht? Weil du die grösste Sünde begehen würdest ... die wider den Heiligen Geist, die wird nicht vergeben ... Ich darf auf keinen Fall weiter daran denken!“. Das war leichter gesagt als getan. Carl Gustav war den ganzen Tag über verstört, und die kommenden Nächte und Tage rang er verzweifelt um die Abwehr des verbotenen, sich hartnäckig aufdrängenden Gedankens. Endlich liess er den Gedanken doch kommen: „Vor meinen Augen stand das schöne Münster, darüber der blaue Himmel, Gott sitzt auf goldenem Thron, hoch über der Welt, und unter dem Thron fällt ein ungeheures Exkrement auf das neue bunte Kirchendach, zerschmettert es und bricht die Kirchenwände auseinander. – Das war es also. Ich spürte ungeheure Erleichterung und unbeschreibliche Erlösung. Anstelle der erwarteten Verdammnis war Gnade über mich gekommen ... Das gab mir das Gefühl, eine Erleuchtung erlebt zu haben“.

Dem Knaben wurde damit vieles klar, was er vorher nicht verstanden hatte, so die Tragik seines Vaters, der wohl an den Gott der Bibel glaubte, aber nie den „lebendigen, unmittelbaren Gott“ erfahren hatte. Jung wusste seit diesem Erlebnis, was „göttliche Gnade“ ist. Damals begann für ihn auch seine eigene Verantwortlichkeit. Mit dem schrecklichen Gedanken, den er hatte denken müssen, erwachte in ihm die Ahnung, dass „Gott etwas Furchtbares sein könnte“. Als Jung in der Folge in Büchern danach suchte, was man über Gott wusste, las er in Biedermanns „Christlicher Dogmatik“ von 1869, Religion sei „ein geistiger Akt der Selbstbeziehung des Menschen zu Gott“. Dies erregte seinen Widerspruch. Auf Grund seiner Erfahrungen sah Jung „Religion als etwas, was Gott mit mir tut; sie ist ein Akt Seinerseits, dem ich einfach ausgeliefert bin, denn Er ist der Stärkere“ (Jaffé 1962, 62). In Krugs „Allgemeinem Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften“ von 1832 hiess es, das Wort „Gott“ komme von „gut“ und bedeute das *ens summum* oder *perfectissimum* (höchstes oder vollkommenes Sein). Auch könne man das Dasein Gottes nicht beweisen, ebensowenig wie das Angeborensein der Gottesidee. Immerhin wurde eingeräumt, die Gottesidee könnte potentiell im Menschen angelegt sein; auf alle Fälle müsse das geistige Vermögen schon bis zu einem

gewissen Grade entwickelt sein, bevor es fähig sei, eine so erhabene Idee zu erzeugen (Jaffé 1962, 66). An dieser „Erzeugung der Gottesidee“ stiess sich Jung; für ihn war Gott offenkundig und nicht eine Idee, die man erzeugen konnte oder nicht. „Damals wurde es mir plötzlich klar, dass Gott, für mich ... eine der allersichersten, unmittelbaren Erfahrungen war. Jene entsetzliche Geschichte mit dem Münster hatte ich doch nicht erfunden. Im Gegenteil, sie wurde mir aufgedrängt, und ich wurde mit grösster Grausamkeit gezwungen, sie zu denken.“ (Jaffé 1962, 67).

Die beiden Erlebnisse aus Jungs Kindheit und Jugend<sup>3</sup> sind hier relativ ausführlich dargestellt worden in der Absicht, das verständlich zu machen, was Jung später mit dem Begriff der *Erfahrung* zu umschreiben versuchte. Natürlich handelt es sich bei der Beschreibung dieser Erlebnisse nicht um wissenschaftliche Aussagen. Wenn Jung da von Gott spricht und davon, dass dieser Gott für ihn eine der sichersten Erfahrungen war, so ist dies alles als Aussage in der Betrachtungsweise des *Erlebens* aufzufassen und nicht als ontologische Aussage. Der Begriff Gott ist hier noch undefiniert; Jung verwendet ihn offensichtlich nach dem allgemeinen Sprachgebrauch. Erst seine persönlichen Erfahrungen, die er als Betroffensein durch einen Gott erlebt, der dem üblichen „lieben Gott“ gerade nicht entspricht, nötigen Jung, nach dem Wesen der so anders erscheinenden Gottheit zu fragen. Bis er seine Antworten darauf fand, sind Jahrzehnte des Suchens in immer wieder neuen Horizonten vergangen, welche sich ihm in der Erforschung des „Unbewussten“ und dessen Einwirkungen auf das menschliche Leben eröffneten. Dann aber ging es nicht mehr allein um persönliche Gewissheit göttlicher Wirkung, sondern um eine *wissenschaftliche* Aussage darüber, was der Begriff Gott bedeuten kann und was nicht. Darüber hinaus galt es auch klarzustellen, worüber wissenschaftliche Aussagen gemacht werden können und worüber nicht. Praktisch hiess das nicht nur, die Grenzen der Wissenschaft zu respektieren, sondern auch unmissverständlich *Psychologie und Theologie zu trennen*. In jenen Arbeiten, in denen sich Jung explizit mit diesen Beschränkungen und Grenzen befasst hat, ist ihm dies nach meinem Dafürhalten auch gelungen; aber an zahlreichen andern Stellen seines Werkes haben seine zuweilen unscharfen Formulierungen oft Anlass zu Missverständnissen gegeben.

---

<sup>3</sup> Insbesondere das Erlebnis am Basler Münster wird von einigen Autorinnen auch in einem andern Kontext gesehen, nämlich jenem, dass Jung im Knabenalter einem „homosexuellen Attentat unterlegen“ war, wovon Jung im Brief vom 28. Oktober 1907 an Freud berichtet. Marvin Goldwert bringt in *Childhood Seduction and the Spiritualisation of Psychology, The Case of Jung and Rank* (in *Child Abuse and Neglect*, 10, 1986, S 555-557) die Vergeistigung der Jungschen Lehre und seine Hinwendung zum Religiös-Spirituellen mit dem sexuellen Trauma in Verbindung. Ursula Wirtz „Seelenmord. Inzest und Therapie, Kreuz Verlag Zürich 1989, S 35-45) sieht in Jungs Sexualtrauma bzw dessen Verdrängung eine Wurzel für seine Bereitschaft, Verführungsberichte von Kindern als Fantasien abzutun, wie Freud zur Zeit des Briefwechsels. Renate Höffer „Die Hiobsbotschaft CG Jungs, Folgen sexuellen Missbrauchs“, zu Klampen Verlag, Lüneburg 1993) sieht im ganzen Lebenswerk Jungs das „pathogenetische Produkt“ seines sexuellen Traumas.

## ***Die psychische Realität***

Man kann Jungs Psychologie eine dynamische nennen, denn sie beschreibt *Vorgänge*, die sich im menschlichen Seelenleben ereignen. Dynamik beruht auf dem Prinzip des Gegensatzes, und Jung hat der Darstellung und theoretischen Erörterung der psychischen „Energie“ verschiedene Arbeiten gewidmet. Das Phänomen der Gegensätzlichkeit ist fundamental; neben den hier bloss angedeuteten *energetischen* Gesichtspunkten ist der *erkenntnistheoretische Aspekt* von grosser Tragweite, wie sogleich zu zeigen sein wird. Das Leben selbst spielt sich im Spannungsbereich von Gegensätzen ab, von der Geburt bis zum Tod, in männlicher und weiblicher Form, zwischen Tag und Nacht. Wir unterscheiden Gott und Teufel, Liebe und Hass, Gut und Böse usw. Die Unterscheidbarkeit des einen vom andern, von etwas und nichts, von da und nicht da usw bildet die Voraussetzung jeglichen Erkennens. Den Tisch vor mir könnte ich nicht als solchen wahrnehmen, höbe er sich nicht in Form, Farbe, Material ab von anderem, dem Boden, der Wand, der umgebenden Luft. Gegensätzlichkeit allein genügt allerdings nicht für den Erkenntnisakt; sie muss jemandem *bewusst* sein.

Damit möchte ich auf zweierlei hinweisen. Erstens darauf, dass Sein von etwas unabdingbar mit den menschlichen Bedingungen des Erkennens verknüpft ist (die frappanten neuen Forschungsergebnisse zur Art des Bewusstseins von Tieren seien hier nicht diskutiert); zu diesen Bedingungen gehören beispielweise die Sinnesorgane und die Verarbeitung ihrer Wahrnehmungen im Gehirn. So mag mir bei heisser Sonneneinstrahlung ein *Baum* als willkommener Schattenspender erscheinen, während der Schreiner den selben Baum schon in seinem künftigen Nutzaspekt als Rohstoff für ein Möbel wahrnimmt, der romantische Dichter ihn aber als ein Symbol sinnenbeschwingender Natur erlebt. Je nach lebensgeschichtlichen Voraussetzungen und augenblicklicher Gestimmtheit oder Intention nehme auch ich selber den nämlichen Baum in völlig verschiedenen Weisen wahr; oft fällt es schwer, neben der vorherrschenden Weise auch andere wahrzunehmen. Damit ist angedeutet, dass in diesem Sachverhalt Konfliktstoff liegt. Man könnte in Abwandlung eines Sprichwortes sagen: Wenn zwei das selbe sehen, so ist es nicht das selbe – darum nämlich, weil jeder seine besondere Weise hat, den Dingen zu begegnen und sie wahrzunehmen, weil jeder seinen individuellen psychischen Voraussetzungen, in Jungs Terminologie: seiner *persönlichen Gleichung*, beim Erkenntnisprozess unterworfen ist.

Zweitens ist erkenntnistheoretisch zu sehen, dass es für uns keine vom menschlichen Erkenntnisvollzug „unabhängige“ Welt gibt; diese „ist“ nur, indem *wir* sie als Welt erfassen. Ich kann zwar ein Sonnensystem denken, das *vor* allem Leben, auch menschlichem, „dagewesen“ ist. Aber ich kann dabei nicht über meinen Schatten springen: Auch diese vormenschliche

Welt ist von *mir* vorgestellt und somit von meiner Erkenntnisweise mitgeprägt. Die zahllosen verschiedenartigen mythischen und religiösen Berichte, aber auch neueste wissenschaftliche Hypothesen über den Anfang der „Welt“ oder die Ausdehnung des Universums verändern sich ständig. Die seit Newton über 300 Jahre für universal gehaltenen „Naturgesetze“ haben ihre „Allgemeingültigkeit“ verloren. Statt des geschlossenen, determinierten Weltbildes der klassischen Physik, dessen Zukunft und Vergangenheit als gleichwertig definiert waren, beschreiben die irreduziblen, probabilistischen Gesetze derzeit ein „offenes“ Universum, in dem jederzeit neue Möglichkeiten ins Spiel kommen können. Nach Ilya Prigogine<sup>4</sup>, Chemie-Nobelpreisträger von 1977, und der Wissenschaftstheoretikerin Isabelle Stengers ermöglicht der kreative Dialog mit der Natur die Auflösung des Zeitparadoxons. Dieses bestand darin, dass die klassische Physik die Zeit aus ihren „universalen“ Naturgesetzen ausschloss, während in den Wissenschaften der Lebewesen die Zeit ein zentraler Faktor ist. Auch der Einfluss des beobachtenden bzw. Fragen stellenden Menschen kann nicht mehr als unerwünschter „subjektiver“ Einfluss ausgeschlossen werden, um eine vermeintliche „Objektivität“ zu erlangen<sup>5</sup>.

Zurück zu Jung: Für die Psychologie, sagt er, gibt es keinen „archimedischen Punkt“: die Psyche ist ihr eigenes wissenschaftliches Objekt, zugleich aber auch ihre Voraussetzung. Daran wird zu denken sein, wenn später Jungs Hypothese der Archetypen oder auch der Begriff Gott im wissenschaftlich möglichen Rahmen betrachtet werden sollen. Zunächst sei jedoch das im letzten Abschnitt Dargestellte noch besser veranschaulicht. Als Jung im Jahr 1925 in der weiten Savanne Kenias auf einem Hügel sass und auf der Ebene bis zum Horizont riesige Herden von Antilopen, Zebras usw sah, hatte er ein merkwürdiges Erlebnis, von dem er in den „Erinnerungen“ Folgendes berichtet: „Es war die Stille des ewigen Anfangs, die Welt, wie sie immer schon gewesen, im Zustand des Nichtseins; denn bis vor kurzem war niemand vorhanden, der wusste, dass es jetzt 'diese Welt' war ... Da war ich nun der erste Mensch, der erkannte, dass dies die Welt war und sie durch sein Wissen in diesem Augenblick erst wirklich erschaffen hatte. Hier wurde mir die kosmische Bedeutung des Bewusstseins überwältigend klar ... Der Mensch, ich, gab der Welt in unsichtbarem Schöpferakt erst die Vollendung, das ... Sein. Man hat diesen Akt dem Schöpfer allein zugeschrieben und nicht bedacht, dass wir damit Leben und Sein als eine auskalkulierte Maschine ansehen, die sinnlos, mitsamt der menschlichen Psyche, nach vorbekannten und -bestimmten Regeln weiterläuft ... Jetzt wusste ich ...: der Mensch ist unerlässlich zur Voll-

---

<sup>4</sup> I. Prigogine, I. Stengers, Das Paradox der Zeit. Zeit, Chaos und Quanten. Piper, München 1993

<sup>5</sup> Spengler, Ernst, Psychotherapie und das Bild vom Menschen. Ontologie, Erkenntnistheorie und wissenschaftliche „Objektivität“, Daimon Einsiedeln 2001.

endung der Schöpfung, ja er ist der zweite Welterschöpfer selber, welcher der Welt erst das ... Sein gibt, ohne das sie ungehört, ungesehen, lautlos fressend, gebärend, sterbend ... in der tiefsten Nacht des Nichtseins zu einem unbestimmten Ende hin ablaufen würde. Menschliches Bewusstsein erst hat ... [das] Sein und den Sinn geschaffen, und dadurch hat der Mensch seine im grossen Seinsprozess unerlässliche Stellung gefunden“ (Jaffé 1962, 259f).

Mit andern Worten: Das Universum, die Erde und viele Lebewesen sind zwar lange vor dem Erscheinen des Menschen „gewesen“, aber das war niemandem bewusst, zumindest nicht in der menschlichen Bewusstseinsart. Dieses Zitat belegt, dass Jung die von Vertretern der modernen Hirnforschung<sup>6</sup> gestützte *konstruktivistische* Erkenntnistheorie vorweggenommen hat, obwohl er sonst Kants Trennung von unerfahrbar, „Ding an sich“, über das man nichts aussagen könne, und der „Erscheinung“, die erfahrbar ist, als erkenntnistheoretische Grundlage benützte. Konstruktivismus bedeutet, dass die Wirklichkeit als „Konstrukt“ des menschlichen Seins aufgefasst wird. Er befasst sich mit der Konstitutionsleistung des Menschen im Erkenntnisprozess. Dabei heisst „konstruieren“ nicht „machen“, sondern der gegebenen Welt *Bedeutungen geben*.

Was Jung damals erlebt und später formuliert hat, lässt sich in philosophischer Sprache genauer ausdrücken, allerdings ist es etwas schwerer verständlich. *Philosophische Anthropologie* beschreibt den geschilderten Sachverhalt in ihrer formalen Präzision als *dialektisches Urverhältnis zwischen Sein und Seiendem*. Letzteres meint die Gegenstände unseres Erkennens, also die „Welt“ mit allem, was sich in ihr zeigt. „Welt“ „ist“; somit ist sie seiend respektive hat sie die Qualität von Seiendem. Sein andererseits ist immer Sein von Seiendem und bezeichnet in diesem rein verbalen Sinn schlicht das Faktum, dass Seiendes „ist“. Mit Sein ist somit kein Substantiv gemeint, es hat auch keinen Artikel und soll nicht verdinglicht, nicht hypostasiert werden, wie es beispielweise in der scholastischen Philosophie noch getan wurde, indem mit dem Begriff des Seins damals Gott (*ens realissimum*, das realste Sein) bezeichnet wurde.

Wenn also hier von Sein die Rede ist, bezeichnet dies den „Akt“, der Seiendes erst als seiend erscheinen lässt, das Faktum, *dass* etwas *ist*, oder das Erscheinen des Erscheinenden. Sein setzt damit unabdinglich etwas voraus, dem das Erscheinende, Gegebene offenbar werden kann, ein Verhalten also, das offen ist. Dieses besondere Sein ist das des Menschen. Denn alles Seiende ist, selbst wenn ich es als ein „An-sich“ denke, unabdinglich von mir gemeint, von mir gedacht. Sein von Seiendem gibt es nur in diesem dialektischen Verhältnis. Die Wirklichkeit, die dem ent-

---

<sup>6</sup> Gerhard Roth (1994), Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, S 314 ff – Kritische Würdigung bei Spengler (2001), S 89-101.

spricht, ist die des menschlichen Seins. Dieses ist aber zugleich Sein *und* Seiendes: nämlich ein Seiendes, das sein eigenes Sein selber zu vollziehen hat und zugleich das Seiende der Welt mit Bedeutung versieht. Sein ist immer von uns gemeintes Sein. So umschliesst der Begriff des Seins sein eigenes Gedachtsein im menschlichen Sein. Damit ist die Subjektivität alles Seinsdenkens gleichsam „verrechnet“, und diese „Subjektivität“, in ihrer Unumgänglichkeit (denn wir *können* nicht „objektiv“ erkennen), wird gerade zum Pfeiler in der Dialektik des nun umfassenden Seinsbegriffes, der sich als ein Urverhältnis von einander bedingenden Relaten darstellt<sup>7</sup>.

Diese Frucht der Ontologie, der Seinslehre, ist nun von fundamentaler Tragweite für die Erkenntnistheorie: Sie bedeutet, dass *Erkenntnis von Sein wie auch von Seiendem* immer und ausnahmslos *Ausdruck menschlichen Seinsvollzuges* ist und somit „ausserhalb“ des menschlichen Seinsvollzuges nichts „sein“ kann. Damit ist ein wichtiger Punkt erreicht, von dem aus erst der Schritt zur Sichtung und Einordnung religiöser Phänomene gewagt werden kann.

Die philosophische Anthropologie braucht eine „Realität“ Gottes nicht zu verneinen, doch kann diese nicht anders begriffen werden denn als Weise des menschlichen Daseinsvollzuges: Ich *bin* nämlich, wenn oder indem ich Gott denke. Dieser modale Zusammenhang, dargestellt an einem leicht abgewandelten Kernsatz von Descartes‘ „*Cogito, ergo sum*“ (Ich denke, also bin ich), erscheint so als Ausdruck des Faktums, dass das Erkennen jeglichen Seins oder Seienden sich nur im Medium des menschlichen Verhaltens, letztlich Daseins, vollziehen kann.

Zwar hat Jung eine ontologisch fundierte Erkenntnistheorie auf der Grundlage einer philosophischen Anthropologie kaum gekannt, doch lassen sich seine erkenntnistheoretischen Aussagen im Rahmen der Analytischen Psychologie ohne ernsthafte Schwierigkeiten damit vereinbaren. So sagt Jung beispielweise, „dass alles, schlechthin alles, was von 'Gott' ausgesagt wird, menschliche Aussage, dh psychisch, ist. Das Bild, das wir von Gott haben oder uns machen, ist doch nie 'losgelöst' vom Menschen“ (GW 11, Anhang, S 661). Jung betont, sein einziges Erkenntnismittel sei die *Erfahrung* (GW 11, Anhang, S 660), und soweit es um Wahrnehmung und Erkenntnis gehe, könnten wir nicht über die Psyche hinaussehen. Trotz dieser Bemühung um die Darlegung der Begrenztheit der Psyche meint Jung damit aber nicht, dass es *nur* Psychisches gebe. Wir werden ja in eine seiende Welt hineingeboren, die wir allerdings erst nach der Entwicklung eines ausreichenden Bewusstseins erkennen, indem wir ihren Phänomenen Bedeutungen geben. „Davon, dass es ein nicht psychisches, transzendentes Objekt gibt, ist die Naturwissenschaft stillschweigend überzeugt. Sie weiss aber auch, wie schwierig es ist, die wirkliche

---

<sup>7</sup> Vgl Wilhelm Keller (1971) Einführung in die philosophische Anthropologie, Francke Bern

Natur des Objektes zu erkennen, namentlich dort, wo das Organ der Wahrnehmungen versagt oder gar fehlt, und wo passende Denkformen nicht vorhanden sind bzw erst noch erschaffen werden müssen“ (Erinn 253 f).

Hier denkt Jung noch in Kantschen Geleisen. Überdies sah er seine Psychologie als Naturwissenschaft. Deren damals geltenden Paradigmen schlossen aber vieles aus ihrem Forschungsbereich aus, weil die Denkwerkzeuge dafür nicht zur Verfügung standen. Es war zum Beispiel noch nicht möglich, eine Theorie für sich selbst organisierende Systeme aufzustellen. Auch heute lassen sich die Grundfragen des Lebens nicht wissenschaftlich beantworten. Jung war sich der Begrenztheit wissenschaftlicher Forschung und Erkenntnis stets bewusst, weshalb sein Verhältnis zur Wissenschaft ambivalent war<sup>8</sup>.

Wenn Jung sich in seiner Religionspsychologie auf das *Erfahrbare* beschränkt, so bezieht sich das bei seinem vor allem in den früheren Jahren vorwiegend auf das „Unbewusste“<sup>9</sup> gerichteten Interesse besonders auf die „innere“ Erfahrung, nämlich die Bewusstwerdung seelischer Inhalte. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat Jung mit der Methode des Assoziationsexperimentes das Vorhandensein von „gefühlbetonten Komplexen“<sup>10</sup> im „Unbewussten“ nachgewiesen, welche das bewusste Verhalten mit ihrer „emotionalen Ladung“ nachdrücklich zu beeinflussen vermögen. Später hat Jung diese dynamischen Manifestationen, die er als „Dominanten des kollektiven Unbewussten“ (Über die Psychologie des Unbewussten, GW 7, § 102) beschrieb, im Begriff des „Archetypus“ gefasst. Dabei unterschied er – in Anlehnung an Kant – zwischen beispielweise in Träumen erscheinenden „archetypischen Bildern“ und den hypothetischen „Archetypen an sich“.

Das Individuum steht vor der Notwendigkeit, sich mit diesen Manifestationen des Unbewussten auseinanderzusetzen. Jung hat den schwierigen Weg dieser Auseinandersetzung nach der Trennung von Freud selber beschritten: in den Jahren 1913 bis 1916 unternahm er diese abenteuerliche *Katabasis*, diesen geistigen „Abstieg“ ins Unbekannte, Unbestimmte der Seele, ohne zu wissen, was daraus werden sollte. „Ich überliess mich freiwillig den Emotionen, die ich doch nicht billigen konnte. Ich schrieb die Phantasien auf, welche mir oft wie Unsinn vorkamen und gegen die ich Widerstände empfand. Denn solange man ihren Sinn nicht versteht, sind sie ein höllisches Gemisch von Erhabenem und Lächerlichem ... ich fühlte auch ausgesprochene Angst. Ich fürchtete, meine Selbstkontrolle zu verlieren und eine Beute des Unbewussten zu werden, und was das heisst, war

---

<sup>8</sup> Vgl Ernst Spengler, *Das Gewissen bei Freud und Jung*, Juris, Zürich 1964, S 96

<sup>9</sup> Zum Begriff des Unbewussten vgl GW 8, § 381 ff; Kritik bei Spengler, *Gewissen*, 89 f

<sup>10</sup> Vgl CA Meier, *Die Empirie des Unbewussten*, Rascher, Zürich 1968, 188; Jung, *Allgemeines zur Komplextheorie*, GW 8, § 194-219)

mir als Psychiater nur allzuklar. Ich musste jedoch wagen, mich dieser Bilder zu bemächtigen. Wenn ich es nicht täte, riskierte ich, dass sie sich meiner bemächtigten“ (Jaffé 1962, 181f). Die Phantasien, die Jung damals aus der Tiefe seiner Seele kommen liess, schrieb er im sogenannten „Schwarzen Buch“ nieder; später schrieb und malte er alles erneut mit künstlerischer Sorgfalt im „Roten Buch“ (vgl Fussnote 2).

Erst Jahrzehnte später gab Jung Diagnose und Erläuterung zu seinen damaligen inneren Erfahrungen, nämlich im zweiten Band von „Mysterium Coniunctionis“. Bei dieser Begegnung mit den eigenen seelischen Äusserungen handelt es sich „um eine freiwillige Verwicklung in diejenigen Phantasieereignisse, welche die individuelle und besonders auch die kollektive Bewusstseinslage kompensieren. Diese Verwicklung geschieht mit dem ausgesprochenen Zweck, die Aussagen des Unbewussten um ihres kompensierenden Inhaltes wegen dem Bewusstsein zu integrieren und damit jenen ganzheitlichen Sinn herzustellen, der allein das Leben lebenswert ... macht“ (Myst Con, GW 14/2, § 410). Diese Verwicklung kann, wie Jung weiter ausführt, den Anschein einer Psychose erwecken. Der Betroffene hat dabei nämlich den selben Phantasiestoff zu integrieren, den der Geisteskranke nicht integrieren kann, so dass dieser davon gleichsam verschluckt oder besessen wird. In den Mythen – unseren kollektiven Phantasien – ist nur jener der Held, der den Drachen überwindet, und nicht jener, der von ihm gefressen wird (Bild 1).



*Bild 1 Georg tötet den Drachen, Rogier van der Weyden, 1504*

Solche eindrucklichen Bilder treten häufig auf, wenn man sich seinem Seelenleben stellt, und diese Bilder und typischen Geschehnisabläufe entsprechen analogen Phänomenen in Märchen, Mythen, Religionen. Wer

sich so den Inhalten seiner Träume, Visionen, Phantasien aussetzt, befindet sich oft unvermittelt auf jenem Weg, den Jung den *Individuationsweg* genannt hat. Jung bezeichnet diese seelischen Inhalte auch als „archetypische Vorstellungen“. Sie sind oft von lebhaften Gefühlsmanifestationen begleitet, was ihnen ihre besondere Dynamik im psychischen Leben verleiht. Sie beeindrucken, ergreifen, faszinieren, erregen uns, was man als die *energetische Funktion* der Archetypen bezeichnen kann. Nach Jung verfügt der „Archetypus an sich“ als potentiell „Energiezentrum“ über eine gewisse Numinosität (numen, lat = Gottheit), die als emotionale Wirkung der archetypischen Vorstellung erlebt wird<sup>11</sup>.

Im Rückblick auf Jungs eingangs erwähnte Kindheitserlebnisse wird nun gleichsam die Nahtstelle von „psychisch“ und „religiös“ im alltäglichen Sinne sichtbar: bei Jung gehören beide in den Rahmen der *seelischen Wirklichkeit*. Diese wird von Jung wie folgt definiert: „Wirklich ... ist, was wirkt“ (GW 11, § 530, aber auch GW 8, § 742). Oder: „Nur das, was auf mich wirkt, erkenne ich als wirklich. Was aber nicht auf mich wirkt, kann ebenso gut nicht existieren“ (GW 11, § 757).

Damit sind wir an den Anknüpfungspunkt zur *Definition des Begriffs Religion*, wie Jung ihn gebraucht, vorgestossen: „Religion ist, wie das lateinische Wort *religere*<sup>12</sup> sagt, eine sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung dessen, was Rudolf Otto (Das Heilige, 1917) treffend das 'Numinosum' genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist. Das Numinosum – was immer auch seine Ursache sein mag – ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen“ (GW 11, § 6).

Hiermit ist die relative Autonomie der religiösen Wirkung bezüglich des Bewusstseins bzw des bewussten Wollens umschrieben. Religion erscheint somit im weitesten Sinne als besondere Einstellung des menschlichen Geistes, die gewisse dynamische Faktoren sorgfältig beobachtet und berücksichtigt; Faktoren, die oft als „Mächte“ aufgefasst werden, nämlich zum Beispiel als Geister, Dämonen, Götter, aber auch als Ideen, Ideale und Gesetze. Andererseits bezeichnet Religion auch die „besondere Einstellung eines Bewusstseins, welches durch die Erfahrung des Numinosums verändert worden ist“ (GW 11, § 9). Als eindrückliches Beispiel hierfür nennt Jung die Bekehrung des Saulus zum Paulus im Neuen Testament. Hans Schär ergänzt diese Definition Jungs dahingehend, dass Religion nicht nur

---

<sup>11</sup> Eine Funktionsanalyse des Archetypus findet sich bei Spengler 1964, S 43

<sup>12</sup> Jung bevorzugt die Ableitung der *religio* von *religere* = wiederlesen, aufnehmen, was der klassischen Etymologie entspricht. Erst die Kirchenväter haben gemäss Jung *religio* von *religare*, anbinden (an Gott), abgeleitet. Vorwort zum I Ging, GW 11, § 982.

das Erleben überpersönlicher seelischer Inhalte bedeute, sondern auch das aktive Verhalten des Menschen dazu<sup>13</sup>. Auch Jung sieht diesen Aspekt und umschreibt ihn wie folgt: „Religion ist eine Beziehung zu dem höchsten oder stärksten Wert, sei er nun positiv oder negativ. Die Beziehung ist sowohl eine freiwillige als auch eine unfreiwillige, das heisst man kann von einem 'Wert', also einem energiegeladenen psychischen Faktor, auch unbewusst besessen sein, oder man kann ihn bewusst annehmen. Diejenige psychologische Tatsache, welche die grösste Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als 'Gott', weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der 'Gott' genannt wird“ (GW 11, § 137).

Damit wird deutlich, dass Jungs *Gottesbegriff* ein *psychologischer* ist, denn er bezeichnet eine *psychische Wirkung*, die empirisch, also mit unserer Erfahrung, festgestellt werden kann. Die Wirklichkeit Gottes in diesem psychologischen Sinne ergibt sich somit allein aus der Erfahrung. Es gibt wohl kaum ein Volk in der Geschichte, in dem nicht Menschen ausgesagt haben, sie hätten göttliches Wirken, numinose Präsenz erfahren, und zwar auf allen religionsgeschichtlichen Stufen, vom Buschseelenglauben über Totem und Tabu, magisches Beschwörungswesen, Naturgötterpantheon bis zu den monotheistischen Religionen.

Gott im psychologischen Sinne ist etwas, das einem zustösst: Man hört eine *Stimme*, wie die nomadischen Stammesväter im Alten Testament, zum Beispiel Abraham, oder wie der bereits erwähnte Saulus, man hat eine *Vision* wie Ezechiel oder wie Niklaus von Flüe, man *träumt* numinose archetypische Inhalte wie unzählige Menschen aller Zeiten. Was dabei erfahren und berichtet wird, ist psychische Realität, und sie wird überwältigend, beglückend oder auch erschreckend erlebt; das Erleben ist nicht willentlich machbar, nicht evozierbar und wird deshalb als fremd, übermächtig und oft als „nicht von dieser Welt“ erfahren. Diese besondere Qualität des Unergründlichen, nicht Steuerbaren, Unkontrollierbaren, nicht Machbaren ist seit je als Ausdruck und Beweis einer „Transzendenz“ aufgefasst worden, als Beleg für ein oft unverständlich scheinendes Wirken göttlicher Kräfte „jenseits“ menschlichen Vermögens.

Es ist unbestreitbar, dass dies so *erlebt* wird. Ob es auch so sei, so sein kann, muss fraglich bleiben; wir haben eingangs unserer Überlegungen dargelegt, dass das menschliche Erkennen nicht aus den Bedingungen seiner Möglichkeit ausbrechen kann, und insofern es diese Bedingungen nicht transzendieren kann, muss auch ein ontologischer Erweis solcher „Jenseitigkeit“, wie die Theologie sie bis heute beansprucht, unerbringlich bleiben. Anders gesagt: die Transzendenz bleibt ein Glaubenspostulat. Was

---

<sup>13</sup> H Schär, Religion und Seele in der Psychologie CG Jungs, Rascher Zürich 1955, S 119

in den Erfahrungen numinosen Charakters als „Transzendenz“ erlebt wird, ist sowohl aus ontologischer wie aus psychologischer Sicht von anderer Natur, die durchaus im Rahmen menschlicher Seinsbedingungen bleibt: es handelt sich um eine *Bewusstseins-transzendenz*. Es sind Erlebnisse, die zuvor jenseits unseres bewussten Horizontes waren; erst im Ereignis springen die Inhalte gleichsam ins Bewusstsein. Gott im psychologischen Sinne ist Ausdruck archetypischen Wirkens, also eines zunächst unbewussten Energiepotentials, mit dessen Erscheinungsbild das Bewusstsein konfrontiert wird, und eben dies wird als fremdartig, überwältigend usw. erfahren, weil das Bewusstsein diese zuvor unbewussten Manifestationen nicht steuern, nicht beherrschen kann und sich somit ausgeliefert und ohnmächtig erfährt, wie wenn etwas Fremdes, Anderes, etwas „Jenseitiges“ eingefahren wäre.

Lassen wir das Gesagte an konkreten Beispielen anschaulicher werden. Wer nach Gott fragt, muss somit sich oder andere Menschen *fragen, wie Gott erfahren wird*. Die Beschreibungen von Gotteserfahrungen zeigen, über alle Zeiten und Orte hinweg, gewisse Übereinstimmungen, vor allem bezüglich der Numinosität, die sich in starken emotionalen Reaktionen wie Furcht, Erschrecken, Glückseligkeit zeigt. Es gibt aber auch formale Übereinstimmungen, wobei unterschiedliche Erscheinungsbilder typisch sein können, etwa Götter, die an bestimmten Orten lokalisiert sind wie Vulkangottheiten, Götter, von denen man angerufen wird, oder Götter, die in bestimmten Lebenssituationen wirksam werden (zB Amor).

Niklaus von Flüe (1417 bis 1487) hatte mehrere Visionen. Betrachten wir die Vision, die auf die Zeit zwischen 1474 und 1478 datiert wird (von Franz 1959, S 115ff). Bruder Klaus berichtet, er habe ein durchdringendes Licht gesehen, das ein menschliches Antlitz darstellte. Bei diesem Anblick habe er gefürchtet, sein Herz würde in kleine Stücke zerspringen. Deshalb habe er, völlig überwältigt, sofort den Blick abgewendet und sei zu Boden gestürzt. – Über die Bewältigung der Erscheinung durch Klaus gibt es wenig Gesichertes; er rang sich aber offensichtlich dazu durch, *das Antlitz als dasjenige von Gott zu deuten*. Dieses Erlebnis eines erschreckenden Gottesantlitzes ist nicht ohne Parallelen; es ist zum Beispiel schon früh in Beziehung gesetzt worden zum rächenden Christus in Apokalypse 1, 13-17, mit jenem bizarren Christusbild, das hinsichtlich Unheimlichkeit nur noch von dem monströsen siebenäugigen Lamm mit den sieben Hörnern in Apokalypse 5, 6 übertroffen wird. Von Niklaus wird berichtet, dass jene Menschen, die nach der Vision zu ihm kamen, beim ersten Anblick des Einsiedlers von grossem Erschrecken gepackt worden seien. Die emotionale Wirkung des Numens war offenbar so stark, dass sie von Klaus noch auf andere übersprang. Dies wiederum erinnert an Mose, dessen Antlitz nach der Begegnung mit dem Sinaigott so verändert war, dass das Volk sich fürchtete, sich ihm zu nähern (2. Mose 34, 30).

Man könnte einwenden, solche Berichte aus wundergläubigen Zeiten seien für uns heutige Menschen nicht überzeugend. Das mag stimmen. Es geht hier auch nur darum, einige Hinweise auf die Art von Gotteserfahrungen und auf gewisse Übereinstimmungen zu geben. Andererseits haben die Forschungen von Jung gezeigt, dass auch bei modernen Menschen durchaus vergleichbare Erlebnisse vorzufinden sind (was ich aus über 50 Praxisjahren bestätigen kann), vielleicht weniger in der Form von Visionen, umso mehr aber in Träumen. Von der Erlebnisqualität her ist der Traum meist nicht vom Wachen zu unterscheiden; das Traumgeschehen ist *psychisch ebenso real* wie das Wachgeschehen.

Als ein Beispiel einer *Gotteserfahrung aus unserer Zeit*, die zugleich einen Wandel des zuvor herrschenden Gottesbildes in Gang setzte, kann ein Traum einer 30jährigen Lehrerin gesehen werden. Ihr Gottesbild war das eines strengen, strafenden Vaters. Sie führte demzufolge ein spartanisches Leben nach rigiden Prinzipien, war voller moralisierender Besserwisserei gegenüber andern; dabei aber fühlte sie sich todunglücklich – sie litt an einem sinnenleerten, öden Dasein. Ihre weiblichen Züge und Regungen hatte sie fast völlig unterdrückt. Sie hatte zwar einen Freund, der jedoch selber in grössten seelischen Schwierigkeiten steckte. Eine geschlechtliche Beziehung war trotz wiederholten Versuchen unmöglich: sie blieb frigid und er impotent. Nach vielen Stunden Analyse, nachdem die Probleme sichtbar und eine weniger verkrampfte Einstellung bereits möglich geworden waren, kam ein *Traum*, in welchem die Patientin in eine *unterirdische Höhle* hinabsteigen musste. Sie gelangte zu einem Feuer, neben dem zwei irdene Töpfe standen, gefüllt mit Korn. Dahinter erblickte sie plötzlich eine grosse strahlende Frauengestalt. Von dieser gingen Ruhe und Kraft aus, so dass sich die Träumerin ganz beseligt fühlte. Sie erlebte die Frau als Gottheit. – Wir erkennen in dieser Göttin unschwer die Grosse Mutter der vorderasiatischen Völker, zum Beispiel Demeter, wie sie in der griechischen Antike verehrt wurde. Sie erschien hier gleichsam als Gegenpol, als Kompensation zum bisherigen Vater- und Richtergott, dessen Zwang die Patientin bis anhin unterworfen war. Diese weibliche Traumgottheit war in späteren Träumen von tiefgreifendem Einfluss. Zu ihr gehörte auch eine prächtige, gekrönte Riesenschlange, die man als Symbol einer natürlichen, erdnahen Weiblichkeit betrachten kann, zu der auch eine Geistigkeit gehört, wie sie etwa in der Asklepioschlange verkörpert wird (Bild 2).



*Bild 2 Asklepios mit Stab und Natter, Symbol der ärztlichen Heilkunst*

Ein weiterer Traum zeigte der Patientin in einem Keller eine uralte Frau mit einer *Spindel*. Die Träumerin empfand sie als eine Art Urmutter. Die Patientin sollte, so sagte die Alte, ihren *goldenen Lebensfaden entwirren*, der verwickelt war, damit die Alte ihn weiterspinnen könne. – Hier ist der Bezug zu den Nornen der altdeutschen Mythologie nicht zu verkennen. Diese haben die Schicksalsfäden der Menschen in den Händen; auch sie haben numinose Qualität: sie wurden und, wie bei unserer Patientin zu spüren war, werden immer noch als göttliche Gestalten erlebt.

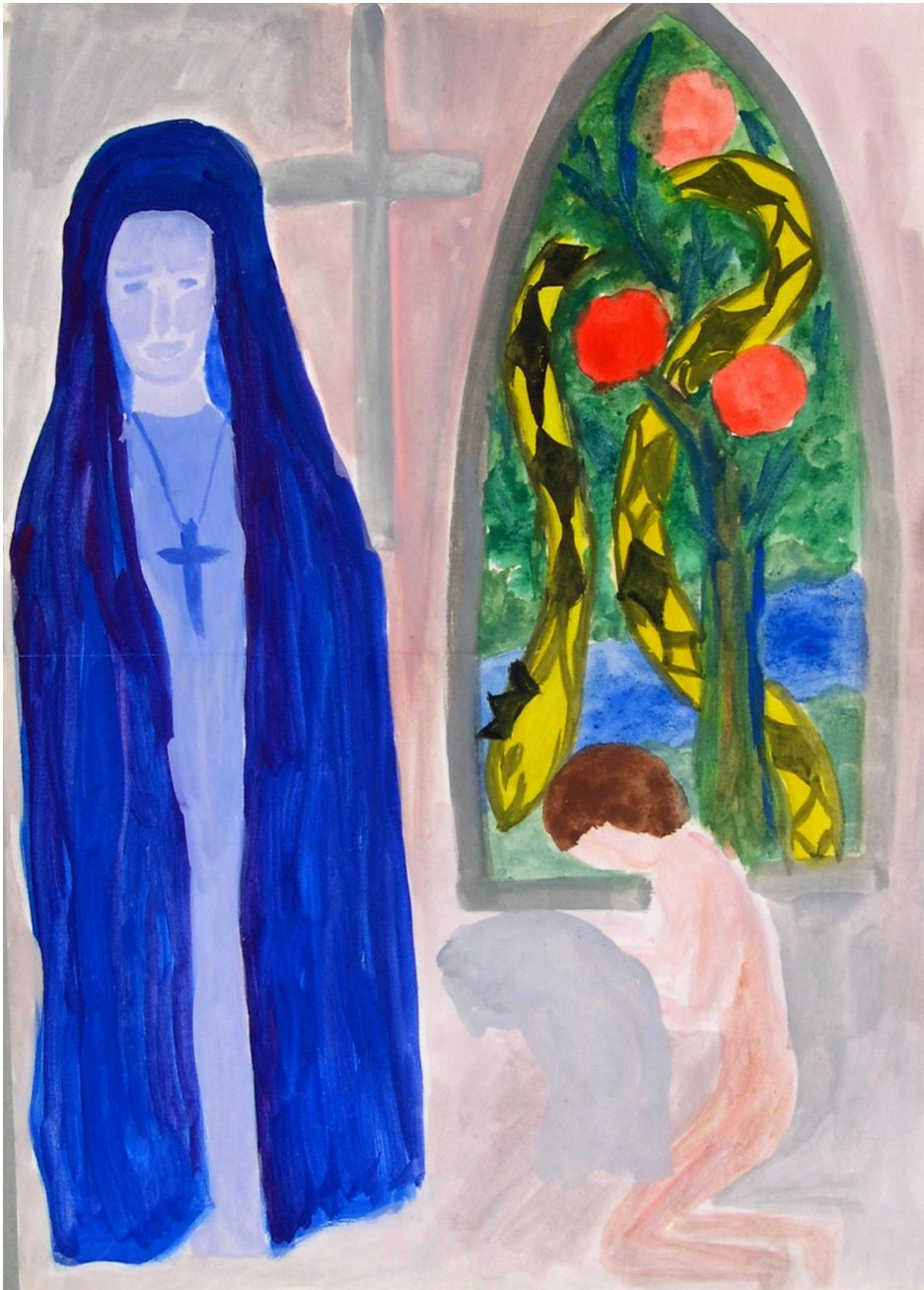
Die alte, zwanghafte Religiosität der Patientin war zunächst extrem geschlechtsfeindlich. Im Verlauf der Analyse kam da einiges ins Wanken, wie anhand der Abbildungen zu sehen ist. Die erste (Bild 3), das die Patientin aus der Fantasie malte, spricht für sich selbst. Links die bewusste



*Bild 3 Nonne und Zigeunerin verkörpern gegensätzliche Lebensweisen. Die gekrönte Schlange erscheint als vereinigendes Symbol*

bisherige Ichhaltung, dargestellt als mumienhafte, weissgekleidete Nonne, die sich in einem engen steinernen Tempel abgekapselt hat. Rechts eine vom Bewusstsein der Patientin anfänglich abgelehnte positive Schattenfigur, eine lebenslustige Zigeunerin oder Hure, die im Grünen steht. Sie verkörpert die ungelebte, verpönte, aber natürliche und lebensfrohe Weiblichkeit und Geschlechtlichkeit der Patientin. Zwischen den beiden Figuren herrscht ein ungeheurer Gegensatz; doch als vereinigendes Symbol erscheint die goldene Schlange, deren Krone Numinosität andeutet. Sie versucht, Kontakt zwischen den gegensätzlichen Lebensweisen anzubahnen.

Die Patientin war von lebens- und genussfeindlichen Ideen einer sektiererischen Erziehung besessen und hatte sich ängstlich auf ein keusches, nonnenhaftes Dasein eingengt, um ja keine Sünde zu begehen. Dies bezog sich nicht bloss auf die Sexualität, die anfänglich tabu war, sondern äusserte sich in jeder Lebenssituation als zwanghafte Unterwerfung unter die rigiden Vorschriften ihres strengen Richtergottesbildes, so dass jedes spontane Fühlen und Erleben im Keime erstickt wurde.



*Bild 4 Busskleid ablegen und in den Garten hinausklettern*

Das zweite Zeichnung (Bild 4) veranschaulicht, dass eine religiöse Einstellung nicht zwingend lebensfeindlich zu sein braucht. Aus dem von der Patientin mündlich beigebrachten Kontext geht hervor, dass die dunkelblau gekleidete Äbtissin die erstarrte, zerstörerische Religiosität der

Patientin entlarvt hat und das Mädchen auffordert, sein tristes Büsserkleid abzulegen, was wohl bedeutet, die zwanghafte Pseudoreligiosität aufzugeben. Dann soll es, wie die Äbtissin ausdrücklich wünscht, nackt zum Fenster hinausklettern und in die spriessende Natur, ins Leben treten. Dort draussen sind der bekannte Baum der Erkenntnis und die Schlange aus der biblischen Paradiesgeschichte zu sehen. Offenbar soll die Patientin endlich ihren „Sündenfall“ tun, das heisst ein natürlicheres Leben beginnen. – Etwa drei Monate nach dem Traum von der Grossen Mutter glückte erstmals ein Geschlechtsverkehr mit dem Freund.

In dem eben kurz referierten Fallbeispiel aus der analytischen Praxis wurde ein Mensch geprägt durch ein bewusstes Gottesbild, das einseitig weiblichkeits- und leibfeindlich ist – ein Zug, der uns im christlichen Gottesbild nicht unbekannt ist und auf den noch zurückzukommen sein wird. Die Träume und die Phantasien unserer Patientin kompensieren diese Einseitigkeit, es erscheinen vorchristliche weibliche, ja sogar tierische Gottesbilder, die den Weg zurück zum lebendigen Sein weisen, aus der intellektuellen Sackgasse heraus, wo allein Prinzipien herrschen und alles spontan Lebendige lähmen. Einmal mehr, wie in der biblischen Schöpfungsgeschichte, tritt die Schlange als Verführerin auf. Während sie in Genesis 3 traditionell als Verkörperung des Bösen gilt, erscheint sie hier als heilswegweisende Retterin, was, wie angedeutet, an die heilige Schlange erinnert, in deren Gestalt Asklepios, der Gott der Heilkunde der Alten Griechen, vor allem in Epidauros an der Ostküste des Peloponnes verehrt wurde.

## ***Erfahrung statt Glauben***

Numinose Erlebnisse werden dem Psychotherapeuten nicht selten berichtet, und zwar auch von Menschen, die sich als unreligiös oder antireligiös empfinden. An ihrem Wahrheitsgehalt bezüglich des Erlebens ist kaum zu zweifeln, doch wird stets die Frage gestellt, ob solche Erfahrungen als Beweise der Existenz einer Gottheit aufgefasst werden könnten. Als Jung in hohem Alter in einem Fernsehinterview der BBC vor die Frage gestellt wurde „Glauben Sie an Gott?“, antwortete er: „Ich glaube nicht, ich weiss“. – In einem Brief vom 25. Oktober 1955 an Palmer Hilty schreibt er auf die nämliche Frage: „Ich *glaube* nicht an einen persönlichen Gott, aber ich kenne eine sehr persönliche Kraft, deren Wirkung kein Widerstand entgegengesetzt werden kann. Ich nenne sie 'Gott'. Ich benutze diesen Ausdruck, denn seit urvordenklichen Zeiten steht er für solche und ähnliche Erfahrungen. Von da her gesehen, entsprechen alle Götter – Zeus, Wotan, Allah, Jahwe, das Summum bonum (= das absolut Gute) usw – einer echten Wahrheit ... Als überwältigende Erfahrung ist Gott ein *arrheton*, ein Unaussprechliches; darüber hinaus würde ich keine Feststellung wagen, obwohl ich die traditionellen Umschreibungen einer ... absoluten Einheit oder *complexio oppositorum* (Vereinigung der Gegensätze) voll akzeptiere.“ (Jung, Briefe Bd II)

Wenn Jung erklärt, er „wisse“ um Gott, so geht er, wie wir aus den vorangehenden Erörterungen erinnern, von der *Erfahrung* aus, und zwar von der *inneren* Erfahrung. In einem Brief vom 2. Oktober 1954 schreibt er, die innere Erfahrung werde von den Theologen völlig ignoriert. Saulus sei nämlich weder durch intellektuelles noch philosophisches Bemühen noch durch Glauben zum Christentum bekehrt worden, sondern durch die Gewalt einer unmittelbaren inneren Erfahrung, und er fährt fort: „Auf ihr beruht sein Glaube, aber unsere moderne Theologie dreht die Sache um und meint, dass wir zuerst glauben sollten, um dann eine innere Erfahrung zu haben ... Die innere Erfahrung ... zeigt, dass persönliche Kräfte existieren, mit denen ein inniger ... Kontakt durchaus möglich ist ... Niemand, der die innere Erfahrung nicht wirklich kennt, ist imstande, einen andern von ihr zu überzeugen.“ Diese Auffassung Jungs über die seelische Wirklichkeit des Numinosen ist oft missverstanden worden. So stellt er klar: „Es wäre ein bedauerlicher Irrtum, wenn jemand meine Beobachtungen“ – damit meint er die erwähnten inneren Erfahrungen – „als eine Art Beweis für die Existenz Gottes auffassen wollte. Sie beweisen nur das Vorhandensein eines archetypischen Bildes der Gottheit, und das ist alles, was wir ... psychologisch über Gott aussagen können“ (GW 11, § 102).

Was heisst das nun? Erinnern wir uns des Exkurses in die Erkenntnistheorie, um die Grenzen von Aussagen zu sehen, die den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erfüllen können. Was immer einem Menschen zu-

stösst als Erlebnis von Göttlichem, ist stets und unabdingbar eine Erfahrung, die *innerhalb der Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Erkennens* erfolgt. Ich kann „Gott“ somit nicht „an sich“ erfahren oder erkennen; was ich erfahre, ist stets das in meiner Psyche erscheinende *Bild Gottes*<sup>14</sup>. Ich kann also nicht wissen, ob es so etwas wie einen Gott „ausserhalb“ meiner Erfahrung gebe, weil meine Erkenntnismöglichkeit dies nicht zulässt. Wir dürfen somit festhalten, dass Jungs Gottesbegriff streng im Rahmen wissenschaftlicher Erkenntnismöglichkeit bleibt, die den „Sprung“ in die von der Theologie postulierte „Transzendenz“ nicht machen kann, ohne sich als Wissenschaft aufzugeben<sup>15</sup>.

Gegen diese Auffassung gibt es Einwände wie: Gott werde damit zu einem „bloss psychischen“ Phänomen abgewertet. Es ist der Vorwurf des „Psychologismus“; er wurde Jung mehrfach angelastet (vgl. Jung, Briefe II, Verlag Walter, Olten 1972, S 474, 500). Dieser Vorwurf ist nicht haltbar. Erstens ist kein wissenschaftlich anerkanntes Kriterium bekannt, das erlauben würde, zwischen einem psychischen und einem allfällig metaphysischen (oder metaphysischen) Gotteserlebnis zu unterscheiden. Zweitens ist mit der Beschränkung auf das Wissbare keinerlei Abwertung zu verbinden; es ist sogar sinnlos, von etwas „nur“ oder „bloss“ Psychischem zu sprechen, weil es für den Menschen nichts anderes gibt. Drittens ist festzustellen: Dadurch, dass ein Gotteserlebnis als psychisch bezeichnet wird, erhält es keine andere phänomenologische Qualität; eine Gotteserfahrung ist nämlich ihrer numinosen Wirkung wegen immer so beeindruckend, dass es für den Betroffenen ziemlich belanglos ist, wie sie erkenntnistheoretisch respektive ontologisch eingestuft wird.

Aus dem Faktum der psychischen Qualität des archetypischen Gottesbildes sowie aus zahlreichen weiteren als numinos erlebten Phänomenen ergibt sich für Jung die grundlegende Feststellung, dass die menschliche *Seele von Natur aus religiös* ist (*anima naturaliter religiosa*). Die gewissenhafte Beachtung und Berücksichtigung dieser natürlichen Religiosität der Seele eröffnet dem Individuum die Möglichkeit, im Verlaufe seines lebenslangen Individuationsprozesses sein natürliches Heil zu suchen, nämlich seine Ganzheit anzustreben.

Damit wird ersichtlich, dass sich die Auseinandersetzung mit den aus dem unbewussten Bereich der Seele hervortretenden religiösen Bildern und Symbolen primär auf der Ebene der *Erfahrung* ereignet. Dies ist erstaunlich, wenn man sich erinnert, wie sehr von theologischer, insbe-

---

<sup>14</sup> Obrist weist kritisch darauf hin, dass neuerdings Analytiker mit theologischer Herkunft davon sprechen, Gott habe sein Bild ins menschliche Unbewusste gelegt und gebe sich so zu erkennen – ein erkenntnistheoretisch unhaltbarer Standpunkt. Willy Obrist, Tiefenpsychologie und Theologie, Analytische Psychologie 2003, Nr 34, S 95-111.

<sup>15</sup> Andererseits lässt Jungs Archetypusbegriff es zu, ein „An-Sich“ im Sinne Kants zu *denken*, als ein Anordnendes, Prägendes „hinter“ der Erscheinung. Vgl Spengler 1979, S 256.

sondere protestantischer Seite keineswegs die Erfahrung, sondern der *Glaube* als die Grundlage des religiösen Lebens gefordert wird. Als Psychotherapeut stellt man aber in der täglichen Praxis fest, dass viele Menschen am Glauben zweifeln, und manche haben ihn ganz verloren. Ihn noch so dringend zu fordern nützt nichts, denn der Glaube ist nicht machbar, sondern ein Charisma, eine Gnade (GW 11, § 285). Jung stellt den Glauben der Erfahrung als begrifflichen Gegenpol gegenüber: „Der Glaube ist kein genügender Ersatz für die innere Erfahrung, und wo letztere fehlt, kann auch ein starker Glaube ... wieder verschwinden. Man bezeichnet zwar den Glauben als die eigentliche religiöse Erfahrung, bemerkt aber nicht, dass er ... ein sekundäres Phänomen ist, welches darauf beruht, dass uns primär etwas zugestossen ist, das uns 'pistis', das heisst Vertrauen ... einflösst“ (Gegenwart und Zukunft, GW Bd 10, § 521).

Nach 30 Jahren psychotherapeutischer Praxis hat Jung das Fazit gezogen, unter seinen Patienten im Alter von über 35 Jahren sei „nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre“ (GW 11, § 509). Der Psychotherapeut wird dennoch vom hilfesuchenden Menschen weder Glauben noch Bekenntnis fordern. Er wird vielmehr versuchen, jeden Menschen individuell zu seiner ihm entsprechenden religiösen Einstellung zu führen, sei dies nun innerhalb einer kollektiven Religionsgemeinschaft oder nicht. Wenn es die auftauchenden seelischen Inhalte anzeigen, kann dies bedeuten, dass ein Mensch eine völlig individuelle Religiosität zu finden und zu leben hat. Das naturhaft Religiöse der Seele ist lebendig, im Gegensatz zu den gängigen kollektiven Konfessionen, die letztlich kodifizierte und dogmatisierte Formen *einstiger* religiöser Erfahrungen sind und oft als Ersatz für unmittelbare, aktuelle Erfahrungen fungieren (GW 11, § 75). Mit Rücksicht auf die spontane natürliche Religiosität der Seele sieht sich der Psychotherapeut auch ausserstande, den von verschiedenen Kirchen erhobenen Anspruch auf alleinigen Besitz und Verkündung der einzig richtigen „Wahrheit“ zu bestätigen.

Die Feststellung, dass eine Konfession oft Ersatz für die unmittelbare Erfahrung numinoser Inhalte sei, ist insofern zu ergänzen, als sie ebenso ein *Schutz* vor solcher Erfahrung sein kann. Solange eine Kirche als institutionalisierte Repräsentantin der Konfession auf ihre absolute Autorität pocht wie die katholische oder den Glauben an die evangelische Botschaft so betont wie die protestantische, sind ihre Angehörigen dadurch weitgehend abgeschirmt gegen unmittelbare religiöse Erfahrungen. Tritt eine solche dennoch ein, so ist man gehalten, sich an die Kirche zu wenden, denn sie entscheidet, „ob die Erfahrung von Gott kam oder vom Teufel, ob man sie annehmen oder verwerfen soll“ (GW 11, § 75). Die Annahme des Erfahrungsinhaltes ist nämlich nicht unbedingt angenehm; die „Furcht Gottes“ im Sinne einer Furcht *vor* Gott ist keine leere Floskel. Hinter ihr

stehen zahlreiche erschütternde Erfahrungen, wovon Kostproben bei Hiob, bei Niklaus von Flüe oder bei Jeanne d'Arc wohlbekannt sind. Das Numinose wird – oft zugleich – als *Mysterium tremendum* wie als *fascinans* (das schreckliche und das erregende Geheimnis) erlebt. Es ist nicht auszuschliessen, dass eine numinose Erschütterung für einen nicht genügend gefestigten und vorbereiteten Menschen psychoseähnliche, wenn nicht gar psychotische Folgen haben kann, zum Beispiel eine wahnhaftes Identifizierung mit Gott. Andererseits zeigt die psychotherapeutische Praxis, dass die Verdrängung der religiösen Erfahrung meist mit einer Neurose bezahlt werden muss, denn die Nichtbeachtung psychischer Kräfte, ob numinos oder nicht, bedeutet seelische Unvollständigkeit und Spannung, manchmal sogar Spaltung. Die Folgen der Verdrängung sind mehr oder weniger ausgeprägte seelische oder psychosomatische Störungen.

Wenn auch eine wissenschaftliche Begründung dafür nicht gegeben werden kann, so ist doch phänomenologisch aufweisbar, dass der Seele wesensmässig ein *Streben nach Vollständigkeit*, nach Ganzheit innewohnt, das man als entelechiales (zielgerichtetes) Streben bezeichnen mag. Im Dienste dieses Strebens steht beispielweise das *Gewissen* (Spengler 1964, S 118), das nicht nur nach Freud als verinnerlichte Repräsentanz kollektiver Normen zu betrachten ist, sondern in seinem Wesenskern zentrale Leitfunktion zum Selbstsein des Menschen ist, wie übrigens die alte Auffassung des Gewissens als „Stimme Gottes“ schon ahnen lässt (Spengler 1964, 40f, S 68f). Das Gewissen als ethischer Massstab, der das *Faktische am Möglichen misst*, setzt den Menschen in den Stand, sich vor sich selbst verantwortend im Sinne seiner Ganzheit zu entfalten. Dieser bestimmt von Rückschlägen und Leiden, manchmal aber auch von Erkenntnisgewinn und Beglückung gekennzeichnete Weg – der Individuationsweg – bedeutet nichts Geringeres für den Menschen als das Streben, zu dem zu werden, wozu er die Möglichkeiten in sich hat. Damit stellt sich nun aber unabdingbar die ethische Frage nach dem Wesen von Gut und von Böse, denn unsere Möglichkeiten umfassen bekanntlich beides.

## ***Der Gegensatz von Gut und Böse***

Wir haben bereits gesehen, dass das menschliche Erkennen auf dem Prinzip der Gegensätzlichkeit basiert. Ich erkenne etwas als etwas, indem ich es von anderem unterscheide. Solange es dabei um mehr oder weniger wertfreie Dinge geht, scheinen keine Schwierigkeiten aufzutreten. Sobald aber die Erkenntnis in Form eines *Werturteils* erfolgt, wird sie problematisch. Das Beispiel des Gegensatzes von Gut und Böse ist geeignet, dies zu zeigen.

Im Falle eines noch geringen Bewusstseins, also bei einem Kleinkind, wird die potentielle Gegensätzlichkeit in der Bewertung zB eines Verhaltens noch kaum erkannt. Stellvertretend wirkt dann das Gebot der Eltern. Frühkindliches Verhalten ist grundsätzlich noch morallos und wird nicht bewusst gesteuert. Erst durch lobend-liebenden oder strafend-versagenden Einfluss der Eltern wird das kindliche Moralbewusstsein geweckt und geschärft und kann sich so entwickeln. Die Gebote und Verbote werden allmählich internalisiert. Mit der Pubertät geraten manche dieser Normen auf Grund des wachsenden Autonomiestrebens ins Wanken. Das Normenbewusstsein wird ferner durch Affekte beeinflusst, zB durch Trotz.

Beim erwachsenen Menschen stellen sich andere Probleme. Man lässt sich üblicherweise von der Einsicht leiten, dass Normen für ein geordnetes Zusammenleben unerlässlich sind. Der erreichte Bewusstseinsgrad genügt in der Regel zur Unterscheidung des gängigen Gegensatzes von Gut und Böse. Bewusstsein bringt jedoch zugleich eine Tendenz zur Eindeutigkeit mit sich. So identifiziert der Mensch sich bzw sein Verhalten meist mit einem der Gegensatzpole, weil er auf Grund eines Werturteils den einen Pol als richtig und erstrebenswert, den andern aber als falsch und als zu vermeiden einstuft. Je eindeutiger zB die Identifizierung mit dem Guten, umso heftiger die Ablehnung, Verpönung, Bekämpfung oder Austilgung des Bösen.

Nun *bedingen* sich aber Gut und Böse gegenseitig; keines ist ohne seinen logischen Gegensatz denkbar. Wird diese Relation vergessen und somit die Spaltung verabsolutiert, so zeigt sich bald einmal ein Zustand eines Ungleichgewichts, und das bedeutet psychische Gestörtheit. Dann manifestiert sich, kompensatorisch zur einseitig identifizierten bewussten Einstellung, der verdrängte Gegenpol im Unbewussten, zB in Träumen, und zwar manchmal so eindringlich, dass sich der Betroffene dann im wachen Zustand doch mit dem verpönten Gegenpol beschäftigen muss. Je nach Grad der Einseitigkeit treten kompensatorisch auch Phänomene auf, die Jung unter dem Begriff des *vereinigenden Symbols* beschrieben hat (vgl GW 6, § 315). Um nicht der Zerrissenheit und Spaltung anheimzufallen, müsste der Mensch somit die *Gegensatzspannung*, die den Werturteilen innewohnt, *bewusst aushalten*. Diese Vereinigung der Gegensätze

(*coniunctio oppositorum*) im menschlichen Bewusstsein bedeutete dann gleichsam eine Heilung der durch den Erkenntnisakt aufgerissenen Spaltung der Natur, also eine Einswerdung der Gegensätzlichkeit in einem Akt höherer Erkenntnis: eine *unio mystica*, die zu einem neuen Ausgleich, zur seelischen Ganzheit und Gesundheit führt.

Wie ist nun auf dieser Basis das Problem von Gut und Böse aus *religiöser* Sicht zu sehen? Der Übersichtlichkeit halber sei hier eine Beschränkung auf die beiden Hauptrichtungen des Christentums vorgenommen. Sowohl im Katholizismus wie im Protestantismus wird das Gute in Gott gesehen; Gott ist *summum bonum*, das vollkommen Gute. Er gibt dem Menschen Gebote; dieser aber hat die Freiheit, ungehorsam zu sein, und so tut er denn auch Gebotwidriges, das als das Böse gilt. Woher aber kommt das Böse?

Der *protestantische* Standpunkt (Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1975, 331f) nennt vier Möglichkeiten:

1. Das Böse steht im Dienst des Guten (Goethes Mephistopheles als „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft“);
2. Gut und Böse sind gegebene Gegensatzprinzipien (dies entspricht Jungs Position);
3. Das Böse ist der Mangel, die Abwesenheit des Guten, und hat keine eigenständige Realität (*privatio boni*, katholische Position);
4. Das Böse ist da als negative Möglichkeit, damit der Mensch sich frei für das Gute entscheiden kann.

Während die erste und die dritte These das Böse verharmlosen, nimmt die zweite die Wirklichkeit des Bösen ernst. Die protestantische Theologie wendet ein: „Sie läuft aber auf eine völlige Spaltung der Wirklichkeit hinaus. Der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer, ist hier nicht möglich; man müsste folgerichtig von einem guten und einem bösen Gott reden. Der christliche Glaube wehrt sich aber dagegen, Gott als Urheber des Bösen anzusehen; denn das Böse besteht ja gerade in der Auflehnung gegen Gott“ (loc cit). Die Autoren haben offensichtlich nicht gemerkt, dass dieser letzte Satzteil eine nicht als solche aufgeführte *fünfte These* für die Herkunft des Bösen nennt: danach stammt es *aus dem Menschen*.

Auch die vierte These, wonach das Böse um der sittlichen Entscheidungsfreiheit des Menschen willen geschaffen wäre, führt zur Frage, wer denn, wenn nicht Gott, Urheber dieser konträren Macht zum Guten sei. Der evangelische Katechismus kommt zum Schluss, eine denkerische Lösung sei nicht möglich, ohne dass ein Gesichtspunkt des christlichen Glaubens vernachlässigt werde. Man könne das nur in zwei sich widersprechenden

Sätzen ausdrücken: „1. Gott hat alles geschaffen; es gibt kein zweites, böses Prinzip neben ihm. 2. Gott ist nicht der Urheber des Bösen.“ Die Lösung des Widerspruches sei nicht im Denken, sondern nur in der Erfahrung möglich, dass Gott die Bosheit des Menschen durch seine Liebe überwinde...“ – Kurz, wir bekommen keine klare Antwort aus den vier genannten Thesen auf unsere Frage nach der Herkunft des Bösen, sondern es wird – quasi beiläufig – eine nicht als solche gezählte fünfte These eingeführt, wonach die Ursache des Bösen im Ungehorsam, in der Auflehnung des Menschen gegen Gott wurzle.

Die *katholische* Kirche betrachtet das Böse als *privatio boni*, die Abwesenheit des Guten. Es ist die Auffassung des *Thomas von Aquin*, dass das Böse gar nicht aus sich selber heraus existieren könne. „Das Böse ist das Fehlen von etwas Gutem in etwas, das aus sich selber gut ist.“ (Victor White, *Gott und das Unbewusste*, Rascher, Zürich 1962, 230). Diese These ist identisch mit These drei des evangelischen Katechismus. Die Antwort auf die Frage, worin das Böse sich äussere, wird bei Thomas ersichtlich, wenn er das Bösewerden des Luzifer (= Lichträger) erläutert. Als eigentliche satanische Sünde wird aber auch hier die *Selbständigkeit gegenüber Gott* aufgewiesen, „die Befriedigung durch natürliche Gaben und Freuden und die damit verbundene Ablehnung jenes Angebotes, das die Teilhaftigkeit am göttlichen Leben, an der Gnade, an der Glückseligkeit und am Ruhme Gottes verspricht. Dazu stiftet Satan den Menschen zuerst an ('Du wirst sein wie Gott'), und in dem Masse, in dem der Mensch dieser Versuchung unterliegt, imitiert er Satan. Satan ist der Geist, der anstatt Gott sich selber als Mittelpunkt sieht“ (White, 231). Nebenbei: die Schlange aus der Paradiesgeschichte gilt hier als Satan, als das Böse.

In der Beurteilung des Erscheinens des Bösen sind sich somit Katholizismus und Protestantismus einig; *als böse gilt die Auflehnung oder Selbständigkeit des Menschen gegenüber Gott*. Diese *Ursünde* wird als „Sündenfall“ beschrieben im zweiten Schöpfungsmythos des Alten Testaments (1. Mose 2, 4ff), der um 1000 v Chr erstmals schriftlich fixiert wurde, während der vorangehende erste Schöpfungsmythos (1. Mose 1, 1 bis 2,3) mit Datierung um 400 v Chr als der jüngere gilt. Die Ursünde hat für die christliche Ethik und die Frage nach dem Ursprung des Bösen im Verlaufe der Kirchengeschichte ein grosses Gewicht erhalten. Bereits in den ersten Jahrhunderten nach Christus erfuhr die Geschichte von Adam, Eva und der Schlange mannigfache Interpretationen. Zahlreiche Fragen stellten sich: Wie kann Gott die Welt „gut“ geschaffen haben, wo sie doch so viel Not und Leid aufweist? Wo war die Schlange hergekommen? Warum missgönnte Gott seiner Kreatur Mensch das Wissen, durch das dieser „wie er“ hätte werden können? Schon da stand dahinter die Frage. „Unde malum?“, woher kommt das Böse? Doch nach Ansicht des Kirchenvaters Tertullian

(um 190 n Chr) sind es solche Fragen, „die die Menschen zu Ketzern machen“<sup>16</sup>.

Während jene, die nun die Orthodoxen genannt werden, die Texte oft sehr wörtlich auslegten, suchten andere, die man zur vielfältigen Gruppe der *Gnostiker* zählt, die hinter dem Wortsinn verborgenen symbolischen oder allegorischen Bedeutungen zu ergründen. So diente die Sündenfallgeschichte zur Untermauerung von gegensätzlichsten Auffassungen über die menschliche Sexualität, sie diente zur Fundierung der These von der Gleichheit aller Menschen (da der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen wurde) im Zusammenhang der Auseinandersetzungen mit der römischen Staatsgewalt und deren Sozialsystem, und sie diente zur Begründung der Herkunft des Bösen. Daneben gibt es auch die Auffassung, nicht der Ungehorsam oder das sexuelle Begehren sei die Ursünde, sondern die *Hybris*, die Überheblichkeit, sein zu wollen wie Gott.

Die nachfolgenden Gedankengänge erheben nicht den Anspruch, neu zu sein; in irgendeiner Form beeinflussten sie alle schon unterschiedliche kirchliche, politische und soziale Zwecke. Hier dienen sie der Stützung einer psychologischen Sichtweise religiöser Phänomene. Auf Grund der Erkenntnisse der modernen Religionswissenschaft zum Beispiel über die unterschiedlichen Alter und Herkünfte der Texte, die in der Bibel zusammengefügt wurden, ist zwar der Einwand berechtigt, dass es unstatthaft sei, zum Beispiel Aussagen des ersten Schöpfungsberichtes mit solchen des zweiten kritisch zu vergleichen. Wenn ich es dennoch tue, so darum, weil Generationen von Menschen auf Grund eben dieser textlich und historisch unkritischen Zusammenschau der Bibelteile mit Interpretationen beeinflusst, mit Glaubens- und Moralforderungen drangsaliert worden sind.

Jeder Christ kennt die Sündenfallgeschichte und ihre traditionelle Deutung. Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, und der Mensch ist, wie die übrige Schöpfung, *gut*, wie Gen 1,31 ausdrücklich festhält. *Im Unterschied zu Gott aber besitzt der Mensch die Erkenntnis von Gut und Böse nicht*, und er soll sie auch nicht erlangen, bei Androhung der Todesstrafe: Wenn er vom Baum der Erkenntnis esse, müsse er sterben (Gen 2, 17). Es ist anzunehmen, dass Adam und Eva diesem Gebot nachgelebt hätten; sie waren ja als gut geschaffen, gleichsam morallos und naiv-unschuldig wie Kleinkinder. Da tritt mit Gen 3,1 unvermittelt ein namentlich genanntes neues Wesen auf, die *Schlange*. Erstaunlicherweise ist sie dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen, aber offensichtlich ahnungslosen Menschen an Erkenntnis hoch überlegen. Die *Geistnatur* der Schlange ist evident. Sie weiss nämlich, dass man nach dem Genuss der Frucht vom Baum der Erkenntnis keineswegs stirbt, sondern dass – ich zitiere nach der Zwinglibibel (Fassung 1931) – „euch die Augen aufgehen

---

<sup>16</sup> Vgl Elaine Pagels, Adam, Eva und die Schlange, rororo 548, Hamburg 1994

werden und ihr wie Gott sein und wissen werdet, was gut und böse ist“. In dieser Aussage der Schlange, die sich bekanntlich im weiteren Verlauf des Mythos als zutreffend erweist, ist einiges enthalten, was zu denken geben muss. Zum Beispiel: Wie kommt es, dass die Schlange etwas weiss, das sonst nur Gott weiss? Ist sie schon „wie Gott“, was sie auch den Menschen verheisst zu werden, sobald sie nur „wüssten“? Um diese Fragen beantworten zu können, sollten wir zuerst erfahren, woher denn die Schlange kommt bzw welcher Natur sie ist. Genesis 3,1 bekundet: „Die Schlange aber war listiger als alle Tiere des Feldes, die Gott ... gemacht hatte ...“ Doch erweist sich das Relativpronomen „die“ im Satzteil „die Gott ... gemacht hatte“, als doppeldeutig, und zwar bereits im hebräischen Text; es kann grammatikalisch nicht unterschieden werden, ob der Satz zu verstehen ist als „die Schlange, die Gott gemacht hatte“ oder als „die Tiere, die Gott gemacht hatte“. Sicher ist bloss laut Genesis 1, 25, dass Gott die Tiere gemacht hat; ob er auch der Schöpfer der Schlange ist, bleibt unsicher.

Angenommen, Gott hätte die Schlange mit den übrigen Tieren geschaffen. Weshalb hat er dann sie allein ausgestattet mit dem Wissen, das gottgleich macht? Weshalb nicht den Menschen, den er doch als sein Abbild geschaffen hatte? Und wenn die Menschen die Erkenntnis von Gut und Böse nicht erlangen sollten: weshalb hat dann Gott nicht verhindert, dass die wissende Schlange die Menschen aufklärt? Ferner: Warum täuscht Jahwe den Menschen vor, sie müssten sterben, wenn sie sein Verbot überträten? Dient die Todesdrohung einfach der Abschreckung? Um die gefährliche Vorstellung eines lügenden Gottes zu vermeiden – Adam und Eva sterben ja nicht nach der Übertretung des Verbots –, wird diese Stelle traditionell so gedeutet, dass der Mensch wegen seines Ungehorsams seine Unsterblichkeit verloren habe bzw zur Sterblichkeit verurteilt worden sei. Diese Interpretation ist nicht schlüssig; in andern Mythen, etwa im babylonischen Gilgamesch-Epos, wird etwas so Wichtiges wie die Unsterblichkeit explizit genannt, wenn es um diese geht. In Gen 2, 17 wird aber dem Adam nur das Sterben angedroht; weder die Sterblichkeit noch die Unsterblichkeit werden erwähnt. Erst in Gen 3, 22 verhindert Gott durch die Vertreibung aus dem Paradies, dass der Mensch auch noch vom Baume des Lebens esse und „ewig lebe“, dh Unsterblichkeit erlange. Also war der Mensch schon sterblich. Und weil nirgends in der ganzen vorhergehenden Geschichte erzählt wird, er habe, noch erlaubterweise, vom Baume des Lebens gegessen, muss Adam, der Mensch, von Anfang an sterblich gewesen sein und nicht erst nach dem Sündenfall.

Wollen wir das Bild eines lügenden Gottes vermeiden, so können wir kaum anders als annehmen, die Schlange habe ihre listige Aufklärungstat ohne das Wissen Jahwes vollbracht. Doch damit kommen wir vom Regen in die Traufe: statt des lügenden sehen wir einen unwissenden Gott, der

von seiner Kreatur, falls sie das ist, ausgetrickst wird und somit die überlieferte Vorstellung des allmächtigen und allwissenden Gottes in ebenso peinlicher Weise dem Zweifel aussetzt.

Nun ist der Bibeltext nicht die einzige Quelle, um nach der Herkunft des Bösen zu suchen, als dessen Verkörperung seit dem Sündenfall die Schlange gilt. Wir können nämlich die *vergleichende Religionsgeschichte* heranziehen. Schöpfungsmythen gibt es in vielen Religionen, und jene in der Bibel lassen denn auch deutliche Parallelen zu älteren erkennen, insbesondere zum *altbabylonischen „Enuma Elisch“*. Dieser Text hat seinen Namen nach den Anfangsworten „Als droben der Himmel noch unbenannt war, unten die Erde noch keinen Namen hatte ...“. Die Überlieferung wurde *in der Zeit Hammurabis (um 1700 v Chr) in Keilschrift festgehalten* und umfasst 7 Tontafeln. Sie schildert die Entstehung der Welt aus zwei Prinzipien, dem männlichen Apzu (Süßwasser) und der weiblichen Thiamat (Salzwasser). Diese liegen aufeinander wie im altägyptischen Schöpfungsmythus Geb und Nut oder wie bei den Alten Griechen Uranos und Gaia. Diesem Geschlechtsakt von Apzu und Thiamat entstammen eine Reihe von Göttern wie Lachmu (Licht, männlich) und Lachamu (Finsternis, weiblich), welche in Konflikt geraten mit der Urmutter Thiamat, dem verschlingenden Urmeer. Einer von ihnen, der spätere Landesgott Marduk, bekämpft und besiegt die Thiamat, schlitzt sie auf und dehnt ihre Hälften nach unten und nach oben aus. Im so geschaffenen Zwischenraum entsteht der Kosmos, die geordnete Welt, die vom Chaoswasser umgeben ist. Am Himmel werden die Fixsterne als Schleusenwärter eingesetzt; sie halten das Chaoswasser, das als Verkörperung des Bösen gilt, vom Eindringen in den Kosmos ab. Aus dem Blut des Kingu, eines getöteten Anführers von Ungeheuern auf der Seite der Thiamat, und aus Lehm werden auf Grund einer Idee des Gottes Ea die *Menschen* gemacht, damit die Götter eine würdige Bedienung und Verehrung bekommen. Später ereignet sich eine Sintflut, indem die Himmelsschleusen geöffnet werden und das Chaoswasser auf die Erde stürzt, so dass alles Leben umkommt bis auf einen Mann namens Utnapischim, der von Ea gewarnt worden war und eine Arche gebaut hatte, in der er die Flut überlebte (*Bild 5, Babylon*).

Auch in der *kanaanäischen Religion*, wie sie in den Texten von Ugarit überliefert ist, gibt es Parallelen. Sie ist eine Religion von sesshaften Bauern, mit Jahreslauf- und Vegetationsmythen; als König der Götter herrscht El, ursprünglich eine gehörnte Stiergottheit. El sitzt am Angelpunkt der beiden Wasser, zwischen denen die Welt sich erstreckt, und verhindert, dass die beiden Wasserhälften zusammenkommen und die Welt zerstören. Es sind die Hälften der Rahab, die das Chaos verkörpert und der babylonischen Thiamat entspricht. Els Sohn Baal ist, wie Marduk in Babylon, ein Kosmosgott, der das Chaos in der Gestalt des Urdrachens Yammu bekämpft, besiegt und am Meeresboden ankettet (*Bild 5, Ugarit*).

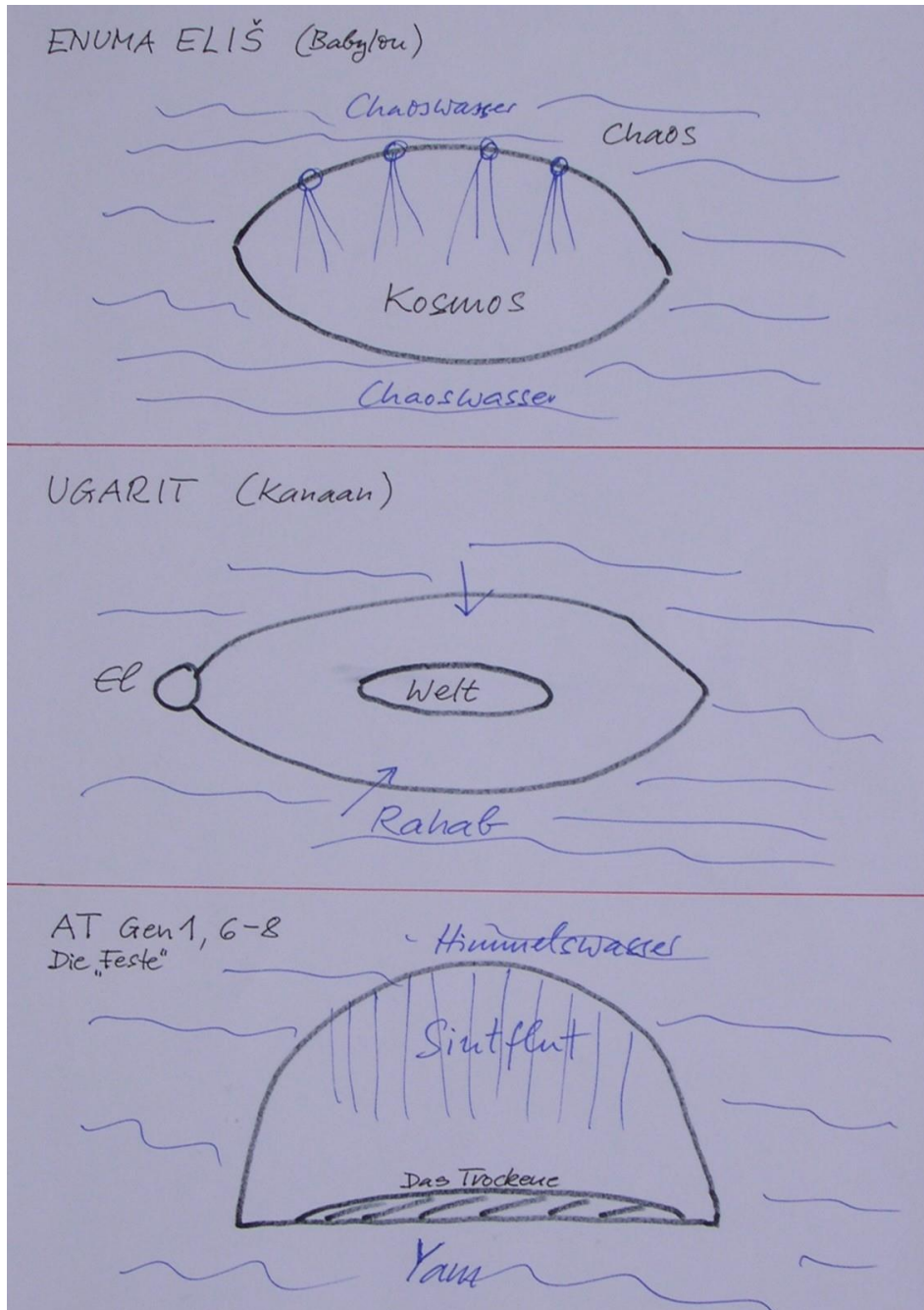


Bild 5 Schöpfungsmythen: Babylon, Ugarit und Genesis 1

Kehren wir nun zur Bibel zurück; Genesis 1 lässt zahlreiche Übereinstimmungen mit dem babylonischen Schöpfungsbericht erkennen (Bild 5, Genesis 1). Wasser ist auch hier von Anfang an da; es wird nicht erschaffen von Jahwe, sondern sein Geist schwebt über der Urflut. Er scheidet sodann Licht und Finsternis. Er trennt die beiden Wasser voneinander, wie Marduk die Thiamat zertrennte, er schafft eine „Feste“ zwischen dem Wasser oben und dem Wasser unten, so dass dazwischen der Raum für die Schöpfung der Kreaturen (das trockene Land) entsteht. Die „Feste“ bedeutet Himmelsgewölbe; dessen Blau bezeugt dem Altorientalen, dass

dort oben Wasser ist. Bei der biblischen Sintflut bekommt diese Himmelsglocke Löcher, und das Wasser stürzt herab wie schon im babylonischen Mythos. 1. Mose 7,11 beschreibt dies so: „... an diesem Tage brachen alle Brunnen der grossen Urflut auf, und die Fenster des Himmels öffneten sich“.

Zur Erschaffung des Menschen sagt Genesis 1 bloss, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, doch Genesis 2 präzisiert, Jahwe habe den Menschen aus Erde vom Ackerboden gemacht und ihm den Lebensodem eingehaucht. Von einem erblichen Anteil am Bösen im Menschen ist nichts zu hören, sondern dieses ist in der zum Ungehorsam verführenden Schlange lokalisiert. Es ist aber auch im Wissen von Jahwe enthalten, in jener Kenntnis von Gut und Böse, die er dem Menschen vorenthalten will. Im Alten Babylon, so haben wir gesehen, hat der Mensch vom Blut des Kingu her einen hereditären Anteil an der Chaosseite, am Bösen. Das ist nicht weiter erstaunlich, weil er in einer kosmischen Situation von zwei gegensätzlichen Mächten lebt, deren Spiegelung er gleichsam ist. Der Kampf dieser Mächte hat seine Entsprechung auch im kultischen Bereich von schwarzer und weisser Magie, im babylonischen Beschwörungswesen.

Es gilt als gesichert, dass die mythischen und religiösen Vorstellungen im Alten Testament ihre *historischen Wurzeln* vor allem in *drei Bereichen* haben: erstens in der Religion der *nordarabischen Nomaden* aus dem mittleren Euphratgebiet, von wo der *Gott der Stammesväter* kommt; zweitens in der Verehrung von *Jahwe*, dem Gott vom Gottesberg *Sinai*; drittens in der *kanaanäischen Religion*, wo *El* das Götterpantheon präsidiert und *Baal* als Chaosbekämpfer glänzt. Wie bereits erwähnt, fesselt letzterer den Yammu am Meeresboden fest. Hierzu findet man im Neuen Testament den vergleichbaren Vorgang: In Apokalypse 20,2 kommt ein Engel vom Himmel, ergreift den Drachen – die alte Schlange – und wirft ihn auf tausend Jahre gefesselt in die Unterwelt. Bei Jesaja 27,1 heisst es: „An jenem Tage wird der Herr mit seinem ... Schwerte heimsuchen den Leviathan, die gewundene Schlange, und wird den Drachen töten, der im Meere haust.“ Diese ausgewählten Parallelen mögen genügen, um darzulegen, dass die im biblischen Schöpfungsbericht auftretende Schlange, (hebr „Nachasch“, männlich) religionsgeschichtlich identisch ist mit dem Urdrachen, der schon in Babylon und Kanaan das Prinzip des Chaos bzw des Bösen verkörpert hat. Bei Jesaja sehen wir, wie auch Jahwe zum kosmoserhaltenden Kämpfergott wird wie Marduk und Baal.

Religionsgeschichtlich ist also die Schlange des Paradiesberichtes der *göttliche Urgegenspieler von Jahwe* und nicht von diesem geschaffen, sondern seit immer schon da wie Gott selber. Sie ist sein urzeitlicher Widersacher, der seine Schöpfung zerstören will. Der Kampf der beiden Gottheiten ist auch nicht endgültig ausgetragen, sondern wird auf die

„Endzeit“ verschoben, die am Schluss des Neuen Testaments in der Apokalypse des Johannes angekündigt wird. Immerhin gelingt dem „Urschlang“ schon ein bedeutsamer Sieg, indem er den Menschen zum Ungehorsam gegen Jahwe verführt und ihn zugleich, durch die damit bewirkte Erkenntnis von Gut und Böse, zum gottähnlichen Wesen macht.

Somit ist von der religionsgeschichtlichen Wurzel her im biblischen Schöpfungsmythos ein *Dualismus* zwischen Jahwe und seinem alten Widersacher in Gestalt der Schlange zu sehen. Mit andern Worten: Gut und Böse sind von Anfang an gegeben, und der Mensch gerät sozusagen naturgemäss in diesen Konflikt der Urgegensätze hinein. Das Christentum kann diese dualistische Auffassung nicht akzeptieren, weil es monistisch sein will: Neben Jahwe soll es keine andern Götter geben; das ist ja das Neue gegenüber den polytheistischen Nationalreligionen des alten vorderen Orients. Denkt man monistisch, so stellen sich aber jene Fragen, die wir eingangs angetönt haben; Jahwe muss dann auch verantworten, dass die Schlange, als in diesem Falle sein Geschöpf, seinen Willen durchkreuzt. Er müsste ja kraft seiner Allmacht und Allwissenheit voraussehen, dass die Schlange mit dem dann offenbar von ihm selber stammenden Wissen seine paradiesische Idylle verpfuschen würde. Da er sie aber ungehindert konspirieren lässt, ist daraus zu schliessen, dass er nichts davon weiss, bis er die Folgen an den Feigenblättern der Ureltern erkennt. Dies bedeutet, dass Jahwe mindestens teilweise an *Unbewusstheit* leidet. Und indem er dem Adam einschüchternd *vortäuscht*, er werde im Falle der Konsumation der verbotenen Frucht sterben, entblösst sich auch eine *moralische Schwäche Jahwes*. Beides wird uns bei der Hiob-Geschichte weiter beschäftigen.

Was bedeutet dies nun für das *Gottesbild* und für das Problem von Gut und Böse ? Bei einem *dualistischen* Gottesbild wird der von Urzeiten her gegebene Gegensatz von Gut und Böse durch zwei sich bekämpfende Gottheiten verkörpert. In einem *monistischen* Gottesbild müssen die Gegensätze, die ja unbestreitbar da sind, eben *in dem einen Gott enthalten* sein; es gibt keine andere Möglichkeit. *Dann aber muss Jahwe beides sein, gut und böse*. Dass er gut sei, ist gängige Lehre. Ist er aber, entgegen der kirchlichen Auffassung, auch böse, so kann er unbewusst und unvollkommen sein, kann er lügen, seine eigenen Absichten, ein idyllisch-unschuldiges Paradies zu bewahren, durch eine zerstörerische Seite seiner selbst in Gestalt der Schlange zunichtemachen, er kann eifersüchtig sein auf den Menschen, der ihm ebenbürtig zu werden droht. Dann ist er es selber, der den Menschen durch die Schlange in Versuchung führt. Von daher wird das merkwürdige „Und führe uns nicht in Versuchung“ im Vaterunser verständlicher.

Falls all dies so ist, so erscheint es nicht als fair, dass Gott die beiden Paradiesmenschen bestraft, denn sie konnten ja keine Einsicht in das

Verwerfliche ihres Ungehorsams haben, da sie den Unterschied von Gut und Böse noch nicht kannten. Jahwe fordert Gehorsam auf Grund seiner Autorität und der Todesdrohung. Und Adam fehlt die Einsichtsfähigkeit, die erst echte Verantwortung hätte begründen können. Anders gesagt: Es musste schief gehen, der „*Sündenfall*“ war, psychologisch gesehen, eine *Notwendigkeit*, eine *felix culpa* (glückhafte Schuld), sowohl für die Entwicklung des Gottesbildes wie für jene des Menschen<sup>17</sup>. Hätte der Mensch nicht seine paradiesische Unschuld verloren, wäre er wohl fixiert geblieben in einer infantilen Naivität, denn ein Bewusstsein, das ethische Gegensätze erkennt, reflektiert und sich für ein bestimmtes Verhalten entscheidet, gehört zu jenen Voraussetzungen, die gegenüber andern Formen des Bewusstseins, die in gewissem Grad auch bei Tieren feststellbar sind, erst das spezifisch Menschliche begründen.

Wenn im Sündenfallmythos die Schlange der Eva ankündigt, nach dem Genuss der Frucht würden Adam und sie „sein wie Gott“, so ist darin geradezu der Weg zu einer *dynamischen Entwicklung des Geistes* vorgezeichnet, weg von Ahnungslosigkeit zum Wissen um Gut und Böse. Damit erst ist eine sittliche Entwicklung, ist Verantwortlichkeit möglich. Die Schlange symbolisiert auch ein instinktives „Wissen“ um das, was die Entwicklung des Lebens fördert, sie erscheint als eine Art Seelenführerin (Psychopompos), wie in unserem Fallbeispiel aus der psychotherapeutischen Praxis, wo sie aus einer erstarrten Lebenssituation herausführte.

---

<sup>17</sup> In seinem Buch „Das Kraftfeld der Mythen, Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben“, interpretiert Norbert Bischof die Vorstellungen einer mythischen Urzeit als „fehldatierte Rückerinnerungen an frühkindliche Entwicklungsstufen unseres Welterlebens“ (Bischof 1996, S 188). Grundidee des Werkes ist die, „dass Mythen in einem besonderen Bezug zur emotionalen Entwicklung stehen“ (S 17), wie schon Freud, „der als erster eine dramatische Phase der Kindheit nach dem Helden eines griechischen Mythos benannte“ (Ödipus), oder Erich Neumann, „der die Schöpfungsmythen als Reflexionen einer ‚Ursprungsgeschichte des Bewusstseins‘ verstand (Neumann 1949), erkannt haben. Mythenkunde und Entwicklungspsychologie sind daher in innigem Bezug zu sehen, was hier aber im Rahmen einer Religionspsychologie nur angedeutet werden kann.

## ***Die Vereinigung der Gegensätze***

Die Betrachtung des biblischen „Sündenfalls“ hat erkennen lassen, dass in ihm offensichtlich eine Notwendigkeit liegt, ohne welche der Mensch in infantiler Ahnungslosigkeit verbliebe. Der Mythos veranschaulicht, wie das menschliche Bewusstsein auf eine höhere Stufe gelangt: durch Ungehorsam, Schuld. Es ist daher, wie bereits angetönt, eine *felix culpa*, weil sie den entscheidenden Fortschritt in der Entwicklung des Bewusstseins bringt. Aus psychologischer Sicht erscheint der „Sündenfall“ als archetypisches Bild der Erkenntnis, dass Schuld nicht *nur* als Ausdruck des Bösen zu werten ist, sondern auch einen wesentlichen Aspekt des Guten in sich birgt, indem sie Anstoss zu einer Entwicklung des Bewusstseins geben kann. – Schafft es aber nicht Verwirrung, wenn Gut und Böse derart relativiert werden? Mephisto antwortet auf Fausts Frage, wer er sei: „Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft“; das drückt genau diese innige Verwandtschaft von Gut und Böse aus, die uns verunsichert. Daher ist zu klären, was Gut und Böse eigentlich bedeuten.

Jung betrachtet die Idee von Gut und Böse als Voraussetzung des moralischen Urteils, als ein *logisch äquivalentes Gegensatzpaar*, das als solches die Bedingung jedes Erkenntnisaktes bildet<sup>18</sup>. Er stellt fest, dass Gut und Böse als die koexistenten Hälften des moralischen Urteils nicht voneinander abstammen, sondern immer schon zugleich da sind (GW 9/2, § 84). Eines bedingt ja das andere, um selbst einen Sinn zu haben. Das Begriffspaar bezeichnet einen jener ursprünglichen Gegensätze, die der Mensch vorfindet und in die sein Leben seit je eingespannt ist. Daher hat er selber Teil an beidem, wie es schon in Platons Bild von der Seele als Wagenlenker mit dem weissen und dem schwarzen Pferd oder in Fausts Wort „Zwei Seelen wohnen – ach – in meiner Brust“ ausgedrückt wird. Es ist somit nicht möglich, eine allgemeingültige Definition des Guten und des Bösen zu geben. Beide entspringen einer Bewusstseinsnotwendigkeit und verlieren deshalb ausserhalb des menschlichen Bewusstseins ihre Gültigkeit. Vor allem ist es unzulässig, sie metaphysisch zu hypostasieren, sie absolut zu setzen, weil sie dann ihren Sinn verlören. Nennten wir zB alles gut, was Gott tut oder zulässt<sup>19</sup>, dann hiessen wir auch das Schlimme gut, und der Begriff „gut“ wird sinnlos (GW 9/2, § 423).

---

<sup>18</sup> Schon der Verfasser des apokryphen Philippusevangeliums hat dies so gesehen. Vgl Elaine Pagels, Adam, Eva und die Schlange, rororo 548, Hamburg 1994, S 157

<sup>19</sup> Die Frage, weshalb Gott so viel Böses in der Welt zulässt, hat die Theologen seit je beunruhigt. Ein anschauliches Beispiel dafür, welche absurden Gedankenwindungen gesponnen wurden, um selbst das verbrecherische Wirken des Teufels und der Hexen als letztlich gut und gottgewollt zu erklären und dessen ungeachtet die Hexen zu verbrennen, liefert der 1487 erschienene „Malleus maleficarum“, der im Jahr 1906 bei H Barsdorf in Berlin als „Der Hexenhammer“ in deutscher Übersetzung erschienen ist.

Wie ist nun die *Natur des Menschen* bezüglich Gut und Böse zu sehen? Insofern die menschliche Seele Bewusstes und Unbewusstes umfasst, scheint das Unbewusste eher etwas über den Naturzustand der Seele auszusagen als das in Jahrtausenden durch kollektive Einflüsse mitgeprägtes Bewusstsein. Jung resümiert: „Das Unbewusste ist nicht bloss naturhaft und böse, sondern auch die Quelle höchster Güter; es ist nicht nur dunkel, sondern auch hell, nicht nur tierisch, halb-menschlich und dämonisch, sondern auch übermenschlich, geistig und göttlich im antiken Sinn des Wortes.“ Als Beispiel nennt Jung den Mercurius, eine Figur, die in den von ihm systematisch erforschten alchemistischen Traktaten des Mittelalters eine bedeutsame Rolle spielt: „Der Mercurius, der das Unbewusste personifiziert, ist wesensmässig ein *duplex*, eine Doppelnatur, Teufel, Monstrum, Tier und zugleich Heilmittel, ... göttliche Weisheit und das Geschenk des Heiligen Geistes. Dieser Tatbestand vernichtet alle Hoffnung auf eine einfache Lösung“ (GW 16, § 389 f).

Ein ebenso ambivalentes Wesen wird der Schlange zugeschrieben: im Christentum als Verkörperung des Bösen verflucht, war sie den Alten Griechen in Epidauros auf dem Peloponnes ein heilendes Tier, weil sich der göttliche Arzt Asklepios in ihrer Gestalt zeigte.

Wie schon angedeutet, ist es wesensmässige Aufgabe des Menschen, sich selbst zu verwirklichen, also auf eine ganzheitliche Erfüllung seiner Strebungen hinzuwirken. In einer Welt der Gegensätze muss daher die Überwindung dieser Polaritäten innerhalb des Individuums gesucht werden. Jung nennt dies die Aufgabe der *Vereinigung der Gegensätze*. Es würde zu weit führen, dieses Thema hier ausführlich zu erläutern; es ist jedoch das zentrale Forschungsgebiet Jungs gewesen. Er hat dafür ein besonderes Symbol in der menschlichen Seele entdeckt, das er mit dem Begriff des *Selbst* bezeichnet hat. Es entspricht gewissermassen dem Persönlichkeitskern, der alle Möglichkeiten des Seins eines Individuums in sich birgt. Das Selbst kann empirisch in verschiedenen Manifestationen auftreten: in Träumen, Märchen, Mythen usw. in der Gestalt des Königs, des Helden, des Heilands, des Kindes und anderen, als Ganzheitssymbol wie Kreis, Kugel, Viereck usw., als Vereinigung von Gegensätzen wie im chinesischen Yin und Yang, wie Faust und Mephisto bei Goethe oder als Spiel von Licht und Schatten. Begrifflich ist es als Ganzheit und Einheit zu verstehen, in der die *Gegensätze enthalten* sind. Der Begriff darf nicht hypostasiert, verdinglicht werden; philosophisch ist er bloss eine Hypothese, um die entsprechenden Erfahrungen und Symbole zu bezeichnen. In unserem Zusammenhang wichtig ist, dass seine empirischen Symbole oft eine bedeutende Numinosität besitzen. Das Selbst erweist sich damit als eine archetypische Vorstellung, deren numinoser Inhalt eine zentrale Stellung im Seelenleben einnimmt.

Es wurde bei der Erörterung der psychischen Realität des Gottesbildes aufgezeigt, dass es nicht möglich ist, das in der Psyche erscheinende Gottesbild von einem allfällig „transzendenten“ Gott zu unterscheiden. Nun kommt hinzu, dass das Symbol des *Selbst ebenfalls als Gottesbild hervortreten* kann, zum Beispiel als göttliches Kind wie Horus, Dionysos, Christus, oder als *Lapis philosophorum*, Stein der Weisen, der etwa beim Alchemisten Orthelius im *Theatrum Chemicum* von 1661 als Entsprechung Christi gedeutet wird (GW 11, § 150, Anm 37). Wenn das Selbst eine *Complexio oppositorum*, eine Verbindung von Gegensätzen ausdrückt, so muss dies auch für seine religiöse Entsprechung gelten, die *Christus* ist. Jung erachtet ihn als die nächstliegende Analogie für das Selbst und dessen Bedeutung, stellt aber zugleich fest, Christus manifestiere nur die eine Hälfte des Selbst; die andere sei der *Antichrist* bzw Satan. Dieser veranschaulicht das Selbst ebenso, nur besteht er aus dessen dunklem Aspekt.

Diese Ansicht ist keineswegs selbstverständlich, im Gegenteil. Jung schreibt dazu: „Für den Christen durften weder Gott noch Christus ein Paradox sein; sie mussten eindeutig sein, und dies gilt bis auf den heutigen Tag. Man wusste und weiss es ... auch heute noch nicht ..., dass die Hybris des spekulierenden Intellekts schon die Kirchenväter dazu verführte, sich eine philosophische Definition Gottes anzumassen, indem sie ihn gewissermassen dazu verpflichteten, das *Summum bonum* zu sein“ (GW 9/2, § 80). Von da kommt der verhängnisvolle Satz „*Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*“ (Alles Gute kommt von Gott, alles Übel vom Menschen). Damit wird die Seele beschuldigt, der Ursprung des Bösen zu sein. Dies bewirkt eine negative Inflation, einen dämonischen Machtanspruch des Unbewussten. In unvermeidlicher Konsequenz ist dieser auf die Gestalt des Antichristus der apokalyptischen Endzeit projiziert. Da das Böse aber hier und jetzt erlebt wird und nicht einfach aus dem menschlichen Leben ausgetilgt werden kann, musste es immer wieder irgendwie „erklärt“ werden. Thomas von Aquin zB sah es bloss als *Abwesenheit des Guten*. Jung hält diese Lehre für einen Trugschluss, der daraus entsteht, dass Gott als absolut gut gesetzt wird. Dem Christen scheint es nämlich undenkbar, dass der vollkommen Gute das Böse geschaffen haben könnte. – Ob es richtig sein kann, das Bild eines vollkommen guten Gottes zu postulieren, sei im folgenden paradigmatisch an der Geschichte des Hiob geprüft.

## ***Hiob und Jungs „Antwort auf Hiob“***

Es wurde bereits bei der Betrachtung der Schöpfungsgeschichte davon gesprochen, dass Gott nicht nur als gut, sondern – indem er den ersten Menschen etwas androhte, was sich dann als nicht wahr herausstellte – auch mit dem Bösen affiziert erscheint. Die Ansicht, wonach Gott grundsätzlich nicht nur gut, sondern zugleich auch böse sei, ist noch deutlicher sichtbar zu machen am biblischen Mythos um Hiob.

Jung hat die These des *moralisch paradoxen Gottes* in seinem 1952 erschienenen Pamphlet „Antwort auf Hiob“ (GW 11, § 553-758) hingeworfen und damit zahlreiche Theologen und Gläubige erschreckt, empört oder verunsichert. Die Diskussion dieser These ist nicht abgeschlossen, denn die Hiobgeschichte muss jeden Menschen beschäftigen, der den Widerspruch der Gottesbilder im Alten Testament gegenüber dem Bild des liebenden Gottes, das im Neuen Testament betont wird, bemerkt und ernst nimmt.

Jung betrachtet seine Streitschrift als emotionalen Ausdruck, als persönliches, subjektives Bekenntnis. Er schrieb seinen Affekt gegen Gott heraus und versöhnte sich wieder, nachdem ihm im Prozess der Auseinandersetzung allmählich der *Sinn* der Geschichte aufgeleuchtet war. Jung betont ausdrücklich, dass *diese Schrift keinen Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erhebe* (GW 11, Anhang S 687). – Bevor wir nun näher auf Jungs „Antwort auf Hiob“ eintreten, soll die biblische Hiobgeschichte in geraffter Form in Erinnerung gerufen werden.

Im Lande Us lebte Hiob, ein frommer Mann. Er hatte zehn Kinder und riesige Herden. Hiob brachte jeden Tag Brandopfer für seine Kinder dar, damit Jahwe ihnen nicht zürne. Als nun die Söhne der Elohim – so werden die „Söhne der Götter“ in der Bibel genannt – sich vor Jahwe versammelten, fragte dieser den Satan, ob er auf Hiob geachtet hätte, diesen gottesfürchtigen Mann. Satan antwortete, Hiob sei wohl nicht ohne Grund untadelig, denn Jahwe habe ihn ja mit Segen überschüttet. Wenn aber Jahwe nur seine Hand gegen Hiobs Besitz ausstrecke, werde dieser ihm sicher ins Angesicht fluchen. Da stellte Jahwe es Satan frei, Hiobs Besitz zu zerstören, nicht aber sein Leben. Und Satan schlug zu: Die Sabäer raubten Hiob alle Rinder und Esel, der Blitz erschlug alle Schafe, und die Chaldäer trieben seine Kamele weg. Ein Sturm brachte das Haus zum Einsturz, in dem Hiobs Kinder beim Mahle sassen; alle kamen um, allein Hiob entrann dem Tod. Er stand auf, zerriss sein Gewand, schor sein Haar und betete Jahwe an, indem er sang: Nackt ging ich hervor aus meiner Mutter Schoss, und nackt werde ich dorthin zurückkehren. Jahwe hat gegeben, Jahwe hat genommen, gelobt sei der Name Jahwes. Gott hörte dies und stellte Satan an der nächsten Thronversammlung zur Rede. Er machte ihn darauf aufmerksam, dass Hiob ihm weiter treu sei, trotz der grundlosen

Heimsuchung. Satan antwortete, wenn Jahwe es nur zuliesse, Hiobs Gesundheit anzutasten, dann werde Hiob Gott fluchen. Darauf erlaubte Jahwe Satan, Hiob mit Aussatz zu schlagen, nur sein Leben war geschützt. Dies geschah, und der sieche Hiob wurde von seiner Frau gegen Gott aufgestachelt. Er aber sprach: Du redest wie eine Törin. Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann das Böse nicht auch annehmen? Nichts gegen Gott kam über seine Lippen. Dann besuchten ihn seine drei Freunde, um ihn zu trösten. Als sie ihn sahen, erschrakten sie, setzten sich zu ihm und schwiegen sieben Tage lang, bis Hiob in seinem Leid den Tag seiner Geburt verfluchte. Dann erklärten sie ihm in langen Reden, dass er allein schuld an seinem Unglück sei. Hiob aber war seiner Unschuld sicher und meinte, nur Jahwe habe ihm solches Unrecht antun können. Er haderte und rechtete mit Jahwe. Darüber erschrakten die Freunde wieder; Hiob aber war sicher, dass Jahwe ihn peinigte und ihn auch wieder von seinen Plagen befreien werde. Tatsächlich liess Jahwe ihn nicht im Stich, denn als die Freunde es aufgaben, Hiob überzeugen zu wollen, sprach Jahwe selber aus einem Sturm zu Hiob. Er pries seine gewaltigen Schöpfungstaten und seine Macht, die Hiob nicht begreifen könne. Jahwes unverhüllte Drohung mit seiner Macht verfehlte ihre Wirkung nicht: Hiob realisierte seine Ohnmacht und begann, seine Klagen zu bereuen; er habe Jahwe ja nur vom Hörensagen gekannt, ihn jetzt aber mit eigenen Augen gesehen. Nachdem Hiob so widerrufen und sich unterworfen hatte, war Jahwe ihm wieder gnädig, gab ihm seine Gesundheit zurück, seine Familie sowie sein Hab und Gut, so dass er reicher war als zuvor. Hiob erlebte noch vier Nachkommengenerationen und starb dann alt und lebenssatt.

Soweit summarisch die Geschichte von Jahwe, Satan und Hiob. Bevor darauf näher eingegangen wird, sind noch einige Angaben zum äusseren Rahmen des Buches Hiob zu machen; sie stützen sich auf das Werk „Gott und die Götter“ von Walter Beltz<sup>20</sup>.

Das Buch Hiob ist um 550 vor Christus entstanden. Grundlage für die Rahmenhandlung ist eine ältere Legende von der Glaubensfestigkeit und Treue eines Mannes namens Hiob. In sie wurden einige Passagen eingefügt, die wie Fremdkörper wirken. Der Verfasser der Hiobgeschichte hat keinen Anstoss daran genommen, dass Gott hier Versammlungen mit den Elohim pflegt, die mit „Göttersöhne“ oder mit „zugehörig zum Geschlecht der Götter“ zu übersetzen sind. Gott wird hier ursprünglich nicht Jahwe genannt (die Vereinheitlichung des Gottesnamens erfolgt später), sondern *El Elohim*, Gott der Götter. Dies erinnert sehr an den Vorsitzenden El in der kanaänischen Götterversammlung; es widerspricht jedenfalls der Lehre von dem *einen* Gott. Satan gehört zum Rat der Götter und hat eine

---

<sup>20</sup> Walter Beltz, Gott und die Götter, Biblische Mythologie, Claassen Verlag, Düsseldorf 1977

durchaus positive Funktion, nämlich die Erde zu beaufsichtigen und dem Himmelsherrn und Ratsvorsitzenden darüber Bericht zu erstatten. Seine negative Rolle als sadistischer Plaggeist Hiobs spielt er zwar nach eigener Idee, doch eindeutig auf Initiative und im Auftrag Gottes, und erst durch diese Übeltaten wird Satan zur Verkörperung des Bösen. Gesichert ist, dass für die Erzählung der Plagen Hiobs Bilder aus der räuberischen Periode der Diadochenzeit entlehnt wurden. (Die Diadochen waren die Nachfolger Alexanders des Grossen, der 323 vor Christus gestorben ist; sein Grossreich zerfiel, daraus entstand später das hellenistische Staatensystem.)

Das Buch Hiob ist ein Epos, eine Heldengeschichte, denn die Angaben in Ezechiel 14,14 und 14,20, wo Hiob neben Noah und Daniel als Vorbild eines Gerechten genannt wird, rücken seine Gestalt in die Reihe der mythischen Helden, so dass als sicher gilt, dass *Hiob keine historische Person* gewesen ist. Die nicht metrisch gebundenen Teile des Buches, 1,1 bis 2,13 sowie 42,7 bis 42,17, also die eigentliche Rahmenhandlung um die langen Redenkapitel, bilden die eigentliche Hiobnovelle. Die grosse Leistung des Dichters der Hiobgeschichte besteht darin, dass er aus dieser Legendenvorlage das grosse *Epos vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch* geschaffen hat.

Der Dichter siedelt Hiob im Lande Us an. Dieses gehört nach der priesterlichen Überlieferung zu Aram (Syrien), dem Sohn des Noahsohnes Sem (1. Mose 10, 21-23); andererseits berichtet die jahwistische Überlieferung, Us sei ein Sohn Nahors, des Bruders von Abraham (1. Mose 22, 21), der als Stammvater der Aramäer gilt. Es ist daher wahrscheinlich, dass der Stoff aus ostjordanischem Gebiet stammt und mit dem Vordringen der Edomiter in das durch Nebukadnezar von Judäern entvölkerte Gebiet und damit in die Sagenwelt Judas eingedrungen ist. Der Text des heute vorliegenden Buches trägt durchgängig die Handschrift eines Dichters, mit Ausnahme der Kapitel 32-37 und einiger kleinerer Passagen, wozu auch Kapitel 28 zu zählen ist. Dieses Kapitel über die Weisheit stört an dieser Stelle den Handlungsablauf. Das selbe gilt von den Reden Elihus in den Kapiteln 32-37. Er tritt unvermittelt in der Erzählung auf, hält vier Reden, lässt Hiob nicht zu Worte kommen und verschwindet wieder spurlos. Seine Reden haben das Ziel, Hiobs Anklagen gegen Gott zurückzuweisen. Elihu lehrt, dass Gott Leid schicke, um die Menschen zu prüfen und zu erziehen. Gott sei nicht ungerecht, denn als der oberste Regent der Welt sei er die Gerechtigkeit selber. Da der Leser die Rahmenhandlung kennt und weiss, wie Hiob *unschuldig* in seine missliche Lage gebracht worden ist, erweisen sich die Reden Elihus als Versuch, die Untadeligkeit Gottes zu retten. Sie entstammen der Feder eines Priesters, der das aufrührerische Element im Buch Hiob zu neutralisieren trachtete.

Das Kernproblem des Buches ist nämlich die Auseinandersetzung des gerechten Menschen mit seinem ungerechten Herrn. Solche Situationen waren in der Welt des Erzählers häufig vorzufinden, wo Könige, Despoten oder deren Statthalter in Ausübung ihrer Macht oft die untergebenen Menschen ihrer Rechte, Besitztümer, Kinder oder der Gesundheit beraubten. So wie ein Grosskönig einem Statthalter erlaubt, eine getreue Provinz auszubeuten, so erlaubt Gott dem Satan, seine eigenen Zweifel durch Unrecht an Hiob zu testen. Der gerechte Grosskönig, gemeinhin nie zu sehen und seinen Untertanen in den Provinzen nur vom Hörensagen bekannt, erscheint dann allerdings zu guter Letzt und richtet alles wieder auf, was sein Statthalter zerstört hat.

Doch die eigentliche Bedeutung des Epos liegt tiefer, nämlich darin, dass der unter der Ungerechtigkeit Gottes leidende Mensch den Glauben an seine Unschuld nicht aufgibt, sondern sich im Verlauf der Auseinandersetzung die Gewissheit erwirbt, an die Wiederherstellung von Unschuld und Ehre glauben zu sollen – eine Einstellung, die Hiob nicht von vornherein hatte. In der ursprünglichen Legende war der Ablauf wahrscheinlich so, dass Hiob reichlich für seinen treuen Glauben belohnt wird, nachdem er den Namen des Gottkönigs auch dann lobt, wenn dieser ihm alles genommen hat. Demgegenüber stellt der Dichter des Hiobbuches den Prozess dar, wie der Mensch seine Differenzen mit der herrschenden Macht austrägt. Dabei wird das übliche Schema von Schuld und Strafe, das theologische Vergeltungsdogma, mit dem Priester und Propheten des 3. Jh v Chr die politische Wirklichkeit erklären wollten, ganz offen angefochten. Hiobs Klagen gegen Jahwe sind auch Anklage des Dichters gegen die Welt. Er leidet mit Hiob, nicht mit dem Hiob der Rahmenerzählung, welche die Wirklichkeit verfremdet, sondern mit dem Hiob der Reden, der sein Recht sucht. In ihrer jetzigen Stellung im gesamten Hiobbuch zeigt die Rahmenerzählung, dass zwar das Leben vom Rat der Götter abhängig ist, dass aber ein Mensch wie Hiob, obwohl er von den Absprachen zwischen Jahwe und Satan nichts weiss, im Ringen um sein Recht doch die Zusammenhänge erkennen kann, die sein Los bestimmen. Am Ende hat Hiob Gott selber gehört und gesehen, also eine *Gottese Erfahrung* gemacht. – So weit zum äusseren Rahmen des Buches Hiob.

Hiob hat Gott „gesehen“, er hat die Wirklichkeit Gottes erfahren und erlitten. Er hat seinen Segen und seine grausamen Heimsuchungen erlebt. Dass CG Jung bei der Lektüre des Alten Testaments vom Schicksal Hiobs tief berührt war und in Zorn gegen Gott geriet, erstaunt kaum mehr, wenn man sich an den Traum des Vierjährigen vom unterirdischen Phallogott erinnert und an die für Jung damit verbundene Vorstellung vom „menschenfressenden Hêr Jesus“, dem dunklen Totengott. Jung war das Doppelantlitz Gottes von Kindheit an vertraut. Die Zwiespältigkeit Gottes ist aber nicht etwa Jungs „Entdeckung“ (Bild 6), denn abgesehen vom

Hiobbuch, in dem Jahwe ganz unverhohlen als ungerechter, grausamer Gott entblösst wird, weist auch der Christus der Johannesoffenbarung mit ihren verheerenden Zornschaalen Gottes am Zeiteende einen „furchtbaren Doppelaspekt“ auf; Johannes hat in seiner Vision wie Hiob die „wilde Furchtbarkeit Jahwes geschaut und darum sein Evangelium der Liebe als einseitig erlebt und durch das der Furcht ergänzt: Gott kann geliebt und muss gefürchtet werden“ (GW 11, § 732).



*Bild 6 Hiob hat Gott gesehen. Jahwe (über dem sich abwendenden Hiob) erscheint als bocksfüssige Gestalt und von der Schlange (Satan) umwickelt, dh Gott verkörpert hier auch das Böse. William Blake (19. Jh.) in: CG Jung, Der Mensch und seine Symbole. Walter, Olten 1968, S 73*

Macht beugt Recht – so könnte man die Hiobgeschichte zusammenfassen. Jahwe, von Satans Zweifel aufgestachelt, will Hiobs „Gottesfurcht“ und seine „Feindschaft zum Bösen“ prüfen (Hiob 1, 7,8). Doch trotz allen sadistischen Plagen, die über Hiob kommen, versündigt dieser sich nicht. Aber er kann Jahwes Ungerechtigkeit nicht fassen. Er klagt, seiner Unschuld bewusst, und will von Gott wissen, weshalb er ihn befehde (Hiob 10, 2). „Erkennet doch, dass Gott mein Recht gebeugt und mich mit seinem Netz umfangen hat. Seht, ich schreie Gewalt! und bekomme nicht Antwort, ich rufe um Hilfe und finde kein Recht“ (19, 6). Aber Hiob weiss, dass niemand anders ihm gegen Gott helfen kann als Gott selber: „Zu Gott blickt tränend auf mein Auge, dass er Recht schaffe dem Manne gegen Gott ...“ (16, 20f). Oder „Ich aber weiss: mein Anwalt lebt, und ein

Vertreter ersteht mir über dem Staube“ (19, 25). Hiob erkennt also die *beiden Seiten Gottes*, die lichte und die finstere. Jahwe aber denkt nicht daran, seine Untaten zu rechtfertigen; er nimmt sich einfach das Recht des Stärkeren und prahlt mit seinen Leistungen, mit seiner Macht und seiner Kraft (40, 3ff), so dass dem ohnmächtigen Hiob nichts anderes übrig bleibt, als seinen Rechtsstandpunkt fahren zu lassen und sich bedingungslos zu unterwerfen (42, 1-6). Erst nach dieser Kapitulation ist Jahwe dem Hiob wieder gnädig gesinnt.

Etwas Unerhörtes ist geschehen: ein Mensch widerspricht Gott und nötigt ihn durch die Forderung, Recht walten zu lassen und seine Unschuld wahrzunehmen, zu einer Abkehr vom herrschenden Machtprinzip. Es ist, ins Psychologische übertragen, die *kritisch reflektierende Stellungnahme des Ichbewusstseins gegenüber dem Selbst*, das in seiner unreflektierten Totalität neben den Ordnungsprinzipien auch die chaotischen, willkürlich-bösen, zerstörerischen Kräfte verkörpert. In der Abgrenzung davon, im Beharren auf dem Recht, auf dem Ordnungsprinzip gegenüber dem Chaos, liegt die entscheidende Bedeutung des Ichs für die ethische Entwicklung des Menschen und des Gottesbildes zugleich. Das Festhalten am Ordnungsprinzip schützt das Ich auch gegen die zerstörerischen Impulse des Selbst, die wir etwa in der Form der psychotischen Einbrüche kennen.

Jungs ausführliche psychologische Interpretation dieses biblischen Geschehens kann hier nur in den Grundzügen angedeutet werden. Zunächst erscheint das Bild Jahwes als das „eines Gottes, der masslos war in seinen Emotionen und an eben dieser Masslosigkeit litt. Er gab es sich selber zu, dass ihn Zorn und Eifersucht verzehrten und dass ihm dieses Wesen leidvoll war. Einsicht bestand neben Einsichtslosigkeit wie Güte neben Grausamkeit und wie Schöpferwille neben Zerstörungswillen. Es ist alles da, und keines hinderte das andere. Ein derartiger Zustand ist uns nur denkbar, wenn entweder kein reflektierendes Bewusstsein vorhanden ist oder wenn die Reflexion ein bloss ohnmächtig Gegebenes und Mitvorkommendes darstellt. Ein Zustand, der solchermassen beschaffen ist, kann nur als *amoralisch* bezeichnet werden“ (GW 11, § 560). Jahwe ist aber nicht gespalten, sondern bildet eine *Antinomie*, eine totale innere Gegensätzlichkeit; er ist so mit sich selbst im Widerspruch, dass Hiob, von ihm heimgesucht und sein Recht suchend, Gewissheit erlangt, *in Jahwe selber den Helfer und Anwalt gegen Jahwe zu finden*. Hiob erkennt die innere Gegensätzlichkeit Gottes: so gewiss ihm das Böse in Jahwe geworden ist, so gewiss ist ihm seit je das Gute in Jahwe. Offensichtlich hat Hiob etwas entwickelt, das Gott mangelt. Wegen seiner Schwäche und Hilflosigkeit gegenüber dem Mächtigen besitzt Hiob ein schärferes Bewusstsein auf Grund der notwendigen Selbstreflexion: er muss, um überleben zu können, sich stets seiner Ohnmacht dem allgewaltigen Gotte gegenüber bewusst

bleiben (GW 11, § 579). Er weiss ja nicht, wie weit Gott mit seinen Heim-suchungen noch gehen wird, und muss auf der Hut sein.

Der unschuldig Gequälte ist in der Auseinandersetzung zu einer Gottes-erkenntnis gelangt, einer Erkenntnis, die Gott über sich selber fehlt. Indem Hiob sich nicht davon abbringen lässt, seinen Fall vor Gott darzulegen, hat er den Anlass geschaffen, an dem das Wesen Jahwes offenbar werden muss. Es bleibt aber völlig dunkel, wie Jahwe überhaupt dazu kam, mit Satan eine Wette abzuschliessen, und nachdem er sie gewonnen hat, denkt er nicht im geringsten daran, den Verleumder Satan zur Rechenschaft zu ziehen. Gott *will gar nicht gerecht sein*, sondern pocht auf seine *Macht*, die ihm vor Recht geht. Aber dieses Pochen macht bei einem Hiob, der die Allmacht Jahwes längst bitter erfahren hat, keinen Sinn, sondern wird nur verständlich gegenüber jemandem, der daran zweifelt. Dieser Zweifler, durch Satan verkörpert, ist Gott selber, der seinen Zweifel auf Hiob projiziert. So gesehen erscheint Hiob unversehens bloss als der *äussere Anlass zu einer innergöttlichen Auseinandersetzung* (GW 11, § 587).

Aus all dem folgert Jung: Weil Hiob moralisch höher steht als Jahwe, der offensichtlich an einer partiellen Unbewusstheit leidet, wird Jahwe zur Reflexion genötigt. Dabei steht ihm *Sophia*, die Idee der göttlichen Weisheit, hilfreich zur Seite. Jahwe gelangt zum Schluss, dass er selber *Mensch werden muss*. Weil sein Geschöpf ihn überholt hat, *muss Gott sich erneuern* (GW 11, § 640). Die Annäherung Jahwes an den Menschen zeigt sich auch in Ezechiels Vision von vier viergesichtigen Menschen (Ez 1, 5,6), über denen er auf einem Thron eine „Gestalt, wie ein Mensch anzusehen“ erkennt. Es ist die „Gestalt, in der die Herrlichkeit Gottes erschien“ (Ez 1, 26). Jung charakterisiert diesen numinosen Inhalt des Unbewussten als die „Idee des höheren Menschen, vor dem Jahwe moralisch unterlag und zu dem er später werden sollte“ (GW 11, § 665).

Die Erneuerung Gottes erfolgt bekanntlich in der Geburt Christi als des Gottessohnes, der Mensch und zugleich Gott ist. Mythologisch typisch für diesen Mittler sind die Begleiterscheinungen seiner Heldengeburt sowie sein früher Tod. In diesem Tod Christi „erreicht sein menschliches Wesen Göttlichkeit, nämlich in dem Augenblick, wo der Gott den sterbenden Menschen erlebt und das erfährt, was er seinen treuen Knecht Hiob hat erdulden lassen“ (GW 11, § 647).

*Gottes Menschwerdung*, die bis ins menschliche Erleiden des Kreuz-todes geht – das ist die *Antwort auf Hiob* und nicht etwa Jungs so betiteltes Buch, wie häufig missverstanden wird<sup>21</sup>. Es ist also der *Wandlungsprozess des Gottesbildes* in der Psyche, der als Antwort erscheint auf die Konfrontation Gottes mit Hiobs schärfer bewusstem, ethisch überlegenen Standpunkt.

---

<sup>21</sup> Vgl Aniela Jaffé, *Der Mythos vom Sinn im Werk von CG Jung*, Rascher, Zürich 1967, 131

Zur besseren Veranschaulichung möchte ich einen Gedanken des Alchemisten *Philippus Picinellus* einschieben, den Jung erwähnt. Er betrifft den Wandel des oft zornigen alttestamentlichen Gottes in den neuteamentlichen Gott der Liebe. Picinellus sagt: „Gewiss hat Gott, der überaus Schreckliche, nachdem er in den Leib der allerseligsten Jungfrau eingezogen ist, sich der Welt als friedlich und ganz und gar gezähmt dargestellt“ (GW 12, § 522). Eine parallele Auffassung hat Jung bei *Nicolaus Caussin* gefunden, wo es heisst, „dass der zornige und rachsüchtige Gott im Schosse der Jungfrau, von der Liebe gefangen genommen, sich besänftigt habe“ (GW 12, § 522).



Bild 7 *La Dame à la Licorne*, Gobelin, um 1500, Musée de Cluny, Paris. In: Rüdiger Robert Beer, *Einhorn*, Georg Callwey Verlag München 1977, S 121

*Das sanft Weibliche nötigt das phallisch Männliche zur Reflexion (Spiegel) und damit zur Selbsterkenntnis und Wandlung. Die Zähmung des Einhorns im Schosse der Jungfrau symbolisiert den Wandel Jahwes vom zornigen Gott des Alten Testaments zum liebenden Gott der Christen*

In dieser Vorstellung klingt das Mythologem von der *Zähmung des Einhorns* im Schoße der Jungfrau an (Bild 7). Das Einhorn wird von verschiedenen Alchemisten mit *Gottvater* gleichgesetzt, während Christus als „*filius unicornium*“, Sohn des Einhorns, bezeichnet wird. Das Motiv der Gefangennahme des Einhorns im Schoße der Jungfrau ist ein Symbol der Gegensatzvereinigung. Die Jungfrau verkörpert die weibliche, sanfte und passive Seite des „*spiritus mercurialis*“, das Einhorn aber die wilde, ungebändigte, penetrierende männliche Kraft desselben (GW 12, § 519). Der merkurische Geist vereinigt, wie bereits früher erwähnt, für den Alchemisten alle Gegensätze in sich, ist also ein Ganzheitssymbol. Die alchemistische Auffassung lässt somit Gott als den ungestümen Jahwe des Alten Testaments erscheinen, der durch die Vereinigung mit der reinen, sanften Seite des Weiblichen, dargestellt durch die Jungfrau, kuriert wird, und zwar so sehr, dass von da her seine Wandlung zum liebenden, gütigen und gnädigen Gott des Christentums begründet werden kann.

Mit der *Menschwerdung Gottes* ist ein *Wandel des Gottesbildes* in Gang gesetzt worden, dessen Auswirkungen noch kaum abgeschätzt werden können. Jung hat anhand von Texten bei Hiob, Ezechiel, Daniel, Henoch und besonders bei Johannes festgestellt, dass das Christentum in seiner Dogmatik einen Veränderungsprozess in der Gottheit vorwegnimmt<sup>22</sup>. Mit dem Sturz Satans, wie in Lukas 10,18 beschrieben, trennt sich Jahwe nämlich von seinem dunklen Sohn, so dass dieser keine Gelegenheit mehr hat, den Vater zu zweifelhaften Aktionen zu beschwatzen. Damit scheint Satan auch endlich die Strafe für das an Hiob begangene Unrecht zu erleiden. Der Tod Christi hingegen ist nicht Satan anzulasten, sondern bedeutet Jahwes Wiedergutmachung für das Hiob stellvertretend für alle Menschen zugefügte Unrecht. Indem Gott Mensch wird und als Mensch Unrecht und den Tod erleidet, erfährt der Mensch eine bemerkenswerte Aufwertung.

Aber: Mit der *Abspaltung des Bösen* identifiziert sich Jahwe mit seinem lichten Aspekt: er wird zum *nur guten Gott*, zum liebenden, gnädigen Vater des Neuen Testaments. Im Verlaufe der Geschichte des Christentums wird Gott immer lichter gesehen, bis er in der Zeit der Scholastik *das absolut Gute* (*summum bonum*) verkörpert. Dennoch scheint der sinistre Aspekt Gottes nicht ganz austilgbar zu sein, wie die sechste Bitte im Vaterunser belegt, die heisst: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen“. Sicher ist die völlige Güte Gottes nicht, wie auch die Johannes-Apokalypse zeigt: Christus erscheint dem Johannes und beauftragt ihn, die künftigen Ereignisse aufzuschreiben, die er ihm offenbare. Dazu gehören todbringende Zornanfalle Gottes: sieben Posaunen er-

---

<sup>22</sup> Vgl Marie-Louise von Franz, CG Jung und die Theologen, Radius-Verlag, Stuttgart 1971, 38

schallen (Joh 8-11), und die sieben Schalen des Zornes Gottes werden auf die Erde ausgegossen (Joh 16), wobei bis auf 144'000 Erwählte (Joh 7, 4) *die ganze Menschheit der Zerstörungswut Gottes verfällt*. Dann erst wird auch Satan, der Drache, die alte Schlange, endgültig besiegt (Joh 20, 1-10). Jung kommt in diesem Zusammenhang nicht umhin zu vermuten, dass der Versuch, dem Guten endgültig und absolut zum Sieg zu verhelfen, zu einer gefährlichen Aufstauung des Bösen und damit zur Katastrophe führen muss (GW 11, § 653). Jedenfalls bestätigt sich in der Apokalypse des Johannes, was die psychologische Erfahrung auch heute erkennen lässt: Jede Identifizierung mit dem einen Pol eines Gegensatzpaares führt letztlich zu einer *Enantiodromie*, das heisst zu einer *Umkehrung des psychischen Energieflusses* und damit zu einem Ausgleich beider Pole.

Kehren wir zurück zur psychologisch hochbedeutsamen Auffassung, wonach Gott sich erneuert und in Gestalt seines Sohnes menschliches Schicksal auf sich nimmt. Das Phänomen war religionsgeschichtlich nicht neu, zum Beispiel hatte Herakles als Sohn des Zeus ähnliche Aufgaben als Erlöser, allerdings war bei ihm die dunkle Seite deutlicher sichtbar als bei Christus, indem er nicht bloss seine zwölf Helden- bzw Erlösertaten vollbrachte, sondern im Zustand des „Wahnsinns“ den Sohn Iphitos des Königs Eurytos über die Mauern von Tiryns zu Tode stürzte<sup>23</sup>. Aber die Idee der Menschwerdung Gottes in Christo entwickelte sich weiter und steigerte sich zur Vorstellung von „Christus in mir“ bei Paulus (Galater 2, 20) und der Gottessohnschaft des Menschen durch den Heiligen Geist (GW 11, § 692). So gelangt das zuvor rein metaphysisch aufgefasste Gottesbild gleichsam in den Entfaltungsbereich des Menschen. Die Einwohnung des Heiligen Geistes bedeutet auch eine Annäherung des Menschen an den Status des Gottessohnes (GW 11, § 656). Besonders deutlich wird die *Humanisierung Gottes* später, im 17. Jahrhundert, bei *Angelus Silesius*, welcher Gott ein Sein ohne den Menschen geradezu abspricht:

„Ich weiss, dass ohne mich  
Gott nicht ein Nu kann leben,  
Werd' ich zu nicht, er muss  
Von Noth den Geist aufgeben.“ (Zit GW 11, § 959)

Damit wird eine erstaunliche *Wandlung der Beziehung zwischen Gott und Mensch* ausgedrückt, die man in der Terminologie Jungs als Beziehung zwischen *Selbst und Ichbewusstsein* auffassen kann. Jung hat ja die empirisch aufweisbaren Manifestationen seelischer Ganzheit, die infolge ihrer Numinosität als persönlichkeitsverändernd erlebt werden, in Anlehnung an östliche Religionen mit dem Begriff *Selbst* bezeichnet. Er hätte

---

<sup>23</sup> Karl Kerényi, Die Heroen der Griechen, Rhein Verlag, Zürich/Stuttgart 1958, S 203 ff

hierfür ebensogut „Gott“ sagen können, sofern darunter das *psychische Gottesbild* verstanden wird<sup>24</sup>.

Übersetzt man nun religiöse Aussagen in psychologische, so könnte „Gott schuf den Menschen“ heißen: „Aus der potentiellen seelischen Ganzheit, dem anfänglich noch kaum bewussten Selbst, entspringt und entwickelt sich das Ichbewusstsein“. Ontogenetisch entspricht dem eine entwicklungspsychologische Phase in der Kindheit. – Die Vorstellung von der „Menschwerdung Gottes“ wäre zu verstehen als Ausdruck jener Entwicklung, die einsetzt, wenn der Mensch sich der Manifestationen des Selbst bewusst wird, deren Wirkungen er erlebt. Diese Bewusstwerdung hat wiederum Rückwirkungen auf das Selbst im Sinne der Realisierung seiner Potentialität im bewussten Anstreben der Ganzheit im Lebensvollzug. Auf der religiösen Ebene entspricht dies der *imitatio Christi*, dem Versuch, Christi Vorbild nachzuleben. Die Übersetzung religiöser Bilder und Begriffe in eine psychologische Terminologie ist allerdings für viele Menschen, die fest im traditionellen Glauben verwurzelt sind, eine heikle Sache. Am leichtesten akzeptierbar scheint sie bei der Entsprechung von Christus und Selbst, indem Paulus mit der Vorstellung des „Christus in mir“ die christliche Anschauung derart geprägt hat, dass der religiöse Ausdruck nahe an den psychologischen herankommt.

Komplizierter wird die Sache beim Heiligen Geist, dem dritten Teil der Dreifaltigkeit. Jung argumentiert: „Wenn der Vater im Sohne erschienen ist und mit dem Sohne gemeinsam atmet, und der Sohn diesen Heiligen Geist dem Menschen hinterlässt, so atmet der Heilige Geist auch aus dem Menschen und atmet damit zwischen dem Menschen, dem Sohn und dem Vater. Damit ist der Mensch in die Gottessohnschaft gerückt, und das Wort Christi 'Ihr seid Götter' (Joh 10, 34) erscheint in bedeutsamem Lichte“ (GW 11, § 235). Durch den Heiligen Geist wird der Mensch ins innergöttliche Geschehen miteinbezogen. Psychologisch bedeutet dies die „Einwohnung“, die Verwirklichungstendenz des Selbst im Individuum. Man könnte sagen, dass das Selbst sich im Reflexionsakt des Ichs offenbart.

Da im christlichen Mythos Gottes „gute Seite“ in Christus Mensch geworden ist, das nicht inkarnierte Böse aber als Teufel oder Antichrist abgespalten bleibt, stehen im Christentum Gut und Böse unvereinbar gegenüber. In der apokalyptischen Endzeit wird zwar Jahwe den Satan überwinden, doch zerstört Jahwe dann fast alle Menschen im Zorn, was sehr an seine Zornausbrüche im Alten Testament erinnert. In der visionären neutestamentlichen Erwartung wird somit ein Zweifel an der Wirksamkeit des göttlichen Erlösungswerkes sichtbar, der in bemerkenswertem Widerspruch zur geläufigen Heilslehre steht, wonach mit dem Kreuzestod Christi die Menschheit vom Bösen erlöst werde. Jung sieht

---

<sup>24</sup> Vgl. Über den indischen Heiligen, GW 11, § 950-963; u. Mysterium Coniunctionis, GW 14/2, § 433

diesen Opfertod anders, nämlich als seltsame Rettungsaktion Gottes, mit der er in Gestalt seines Sohnes die *Menschheit vor sich selber rettet* (GW 11, § 664). Die Menschheit wird nicht von ihren Sünden befreit – die werden vergeben –, sondern vor der Furcht vor den *Folgen der Sünde*, nämlich dem *Gotteszorn*. Es geht also um die *Erlösung von der Gottesfurcht*. Diese scheint nur da möglich, wo der Glaube an den liebenden Gott die Erinnerung an den bis in die Endzeitvision wirksamen alten Jahwe mit seinen unberechenbaren Affekten verdrängen kann. Jung argwöhnt, ein solcher Glaube setze einen Mangel an Reflexion voraus, und zweifelt, ob so etwas zu verantworten sei. Christus selber lehrte, mit den anvertrauten Pfunden zu wuchern, also auch den kritischen Verstand zu gebrauchen.

Hiob hat Gottes Gegensatznatur erfahren und erkannt. Der Mensch muss sich also mit dieser belasten, „und indem er es tut, hat Gott mit seiner Gegensätzlichkeit von ihm Besitz ergriffen, das heisst sich inkarniert. Der Mensch wird erfüllt vom göttlichen Konflikt. Wir verbinden mit Recht die Idee des Leidens mit einem Zustand, in welchem Gegensätze schmerzlich aufeinanderprallen, und wir scheuen uns, eine solche Erfahrung als Erlöstheit zu bezeichnen“ (GW 11, § 659).

Ein solcher Gegensatz zeigt sich gerade im Symbol des christlichen Glaubens, dem Kreuz mit dem leidenden Christus, flankiert von den beiden Schächern, von denen der eine zur Hölle fährt, der andere ins Paradies geht. So schmerzhaft die Erkenntnis auch sein mag, so ist das *Bewusstwerden des Gegensatzes doch eine Erlösung* aus dem qualvollen Zustand dumpfer Unbewusstheit. Das Innewerden der göttlichen Gegensätzlichkeit, so meine ich in Ergänzung zu Jung, bedeutet auch insofern eine Erlösung, als damit der Mensch entlastet wird vom Verdacht, allein die Ursache des Bösen zu sein, mit dem er in Konflikt gerät. Gerade damit verwirklicht sich die *Imago Dei*, das Gottesbild, im Menschen. Er wird nicht einfach vom Bösen erlöst, wie er im Vaterunser bittet, und auch der „Kelch“ geht nicht einfach an ihm vorüber: es scheint nicht „Gottes“ Wille zu sein, den Menschen konfliktlos zu belassen und so vor dem Bösen zu bewahren. Hierfür ist die Hiobgeschichte geradezu Modell. Es wäre zwar menschlich, dem Bösen lieber auszuweichen, das heisst die Gegensätze nicht zu sehen und nicht an ihnen leiden zu wollen. Aber dieses Ausweichen, so zeigt uns die psychotherapeutische Erfahrung, führt meist zur Neurose. In diesem Sinne schafft Meiden doch Leiden.

## ***Das ergänzungsbedürftige Gottesbild***

Seit der Vision des Johannes sind bald 2000 Jahre vergangen. Inzwischen ist die christliche Dogmatik ziemlich erstarrt; das heisst sie beharrt auf der *damaligen Offenbarung Gottes* als einem *einmaligen, abgeschlossenen Akt*, so dass für den Protestantismus die authentischen Mitteilungen Gottes mit dem Neuen Testament beendet sind; die katholische Kirche hat in beschränkter Masse spätere Offenbarungen Gottes gegenüber einzelnen Menschen vorsichtig anerkannt.

Das Studium der *seelischen Entwicklung* des abendländisch-christlichen Menschen innerhalb dieser zwei Jahrtausende lässt aber eine *Veränderung in den Manifestationen des Selbst* erkennen. In der psychotherapeutischen Praxis treffen wir immer mehr Menschen, die zwar christlich erzogen wurden, von den traditionellen religiösen Inhalten aber nicht mehr ergriffen sind und sie als unverständlich oder tot empfinden. Es ist möglicherweise das bedeutendste Verdienst Jungs, mit der Erforschung dieser Veränderungen den Menschen unserer Zeit wieder einen *Zugang zur spontanen, lebendigen Religiosität der Psyche eröffnet* zu haben. Denn damit, dass man beispielweise zur Zeit der Aufklärung, später mit Feuerbach und Marx Gott als *Projektion des Menschen* abtat und die Religion damit „erledigt“ zu haben glaubte, ist die *psychische Natur des Gottesbildes keineswegs verschwunden* (GW 7, § 150), sondern bleibt weiter wirksam. Sie wurde lediglich ins Unbewusste verdrängt, mit der Folge, dass damit in der Psyche archaische Kollektivinhalte verstärkt wurden, welche dann um so mehr das Bewusstsein beeinflussten. Die Zeit der Aufklärung endete bekanntlich mit den Gräueln der Französischen Revolution, und wo der religionsfeindliche Marxismus-Leninismus die Macht ausübte, herrschte er mit Diktatur und Terror.

Eine der sichtbaren Veränderungen der Selbst-Manifestation, die heute gegenüber spärlichen Anfängen in der Zeit Christi immer mehr auftritt, ist der Schritt von der *Dreiheit zur Vierheit*. Die Trinität ist lange Zeit als adäquater Ausdruck des Göttlichen empfunden worden und hat ihre theologische Verankerung in der Formel  $3 = 1$  gefunden, das heisst Vater, Sohn und Heiliger Geist bilden das *eine* Wesen Gottes. So gilt es jedenfalls seit dem Konzil von Nicäa im Jahr 325, an dem das – nicht aus der Bibel begründbare – Dogma der Dreieinigkeit von einer Mehrheit der Bischöfe beschlossen wurde.

Heute treten die Symbole der Ganzheit mehr und mehr in der Form von *Quaternitäten* auf. Jung hat die psychologische Bedeutung des Schrittes von der Trinität zur Quaternität in einer umfangreichen Studie dargelegt (GW 11, § 169-295). Die Dreiheit umfasst offenbar nicht mehr die Ganzheit der Erscheinungen; sie ist ergänzungsbedürftig geworden. Es fehlt der gegengöttliche Wille, personifiziert in Satan bzw Luzifer; es fehlt

dem Männlich-Göttlichen des Christentums aber auch die Ergänzung durch das *Weibliche*<sup>25</sup>. Dabei ist das Weibliche eigentlich im Heiligen Geist enthalten. Er wurde von den frühen Christen auch Sophia-Sapientia genannt (GW 11, § 126), welche keine Person war, sondern Pneuma-charakter hatte (hebr Ruah).

Im Jahr 1945 wurden in Tongefässen in Höhlen des Jabal al-Tarif bei *Nag Hammadi* in Oberägypten *gnostische Evangelien* gefunden, die als verschollen galten und nur aus Gegenargumenten der Kirchenväter rudimentär erahnbar waren. In diesen Texten wird der Heilige Geist als *göttliche Mutter* bezeichnet, so zum Beispiel im Thomasevangelium, im Philippusevangelium und im Hebräerevangelium<sup>26</sup>. Das Symbol des Heiligen Geistes, die Taube, ist lange vorher das Symbol der Liebes- und Muttergöttin gewesen (GW 11, § 646), zB der semitischen Ishtar. Die christliche Kirche aber hat das Weibliche aus dem Heiligen Geist ausgemerzt (GW 11, § 486) und es mit dem Teuflischen gleichgesetzt (GW 11, § 262).

Wenn sich in der Phänomenologie des Selbst immer mehr zeigt, dass zu ihm auch das Böse gehört, so stellt sich konsequenterweise auf der theologischen Ebene die Frage der *Integration des Bösen ins Bild Gottes*. Dabei sei daran erinnert, dass *Satan* nicht als absolut böse zu sehen ist, indem er massgeblich beteiligt ist an Ereignissen, die zur *Entfaltung des reflektierenden Bewusstseins* führen. Jung nennt letzteres die „zweite Kosmogonie“, die zweite Schöpfung der Welt (Jaffé 1962, 341). Satan hat diese Rolle im Sündenfallmythos, wo er in Gestalt der Schlange den Menschen zwar zum Ungehorsam gegen Gott verführt, ihm damit aber die Bewusstwerdung von Gut und Böse ermöglicht. Und in der Hiobgeschichte verhilft Satan – wie Jung herausgearbeitet hat – Jahwe zur Bewusstwerdung seiner moralischen Ambivalenz und gibt damit den Anstoss zur Menschwerdung Gottes.

Schon von da her müsste das Christentum mit dem *Monotheismus ernstmachen* und den faktisch bestehenden, aber offiziell *verleugneten Dualismus*<sup>27</sup> von gutem Gott und bösem Widersacher *aufgeben*. Gott müsste die *Gegensätze in sich vereinigen*. Dafür gibt es bereits Beispiele. So sind quaternarische Gottesbilder bekannt bei *Nicolaus Cusanus* (GW

---

<sup>25</sup> Vgl Jungs Ausführungen zur Assumptio Mariae, GW 11, § 469, § 743-755

<sup>26</sup> Vgl Elaine Pagels, Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien. Suhrkamp Taschenbuch 1456, 1987, S 98. Eine vollständige Edition dieser Texte liegt erst seit 1980 vor, nachdem 1952 die Besitzverhältnisse geklärt waren: zwölfte Codices sind im Koptischen Museum in Kairo, der grösste Teil des dreizehnten im Codex Jung in Zürich. Diese ausserbiblischen Evangelien waren bisher nur indirekt aus Streitschriften der Kirchenväter gegen die Gnostiker fragmentarisch bekannt.

<sup>27</sup> Bereits Celsus, ein Platoniker, griff in seinem Traktat „Wahre Lehre“ um 179 das Christentum wegen seines faktischen Dualismus an und plädierte für einen echten Monotheismus, wie Origenes berichtet. Vgl Origenes, Acht Bücher gegen Celsus, Bibliothek der Kirchenväter Bde 52 und 53, München 1926/27, zitiert bei Elaine Pagels, Satans Ursprung, Berlin Verlag 1996, S 201.

16, § 537), bei *Clemens Romanus* (Bischof von Rom, 92 - 102, GW 11, Nachwort zu Antwort auf Hiob, S 505), bei *Jakob Böhme* (GW 12, Abb 192), erscheinen aber auch in *Träumen* oder *Mandaladarstellungen* von modernen Menschen<sup>28</sup> (Bilder 8, 9 und 10).

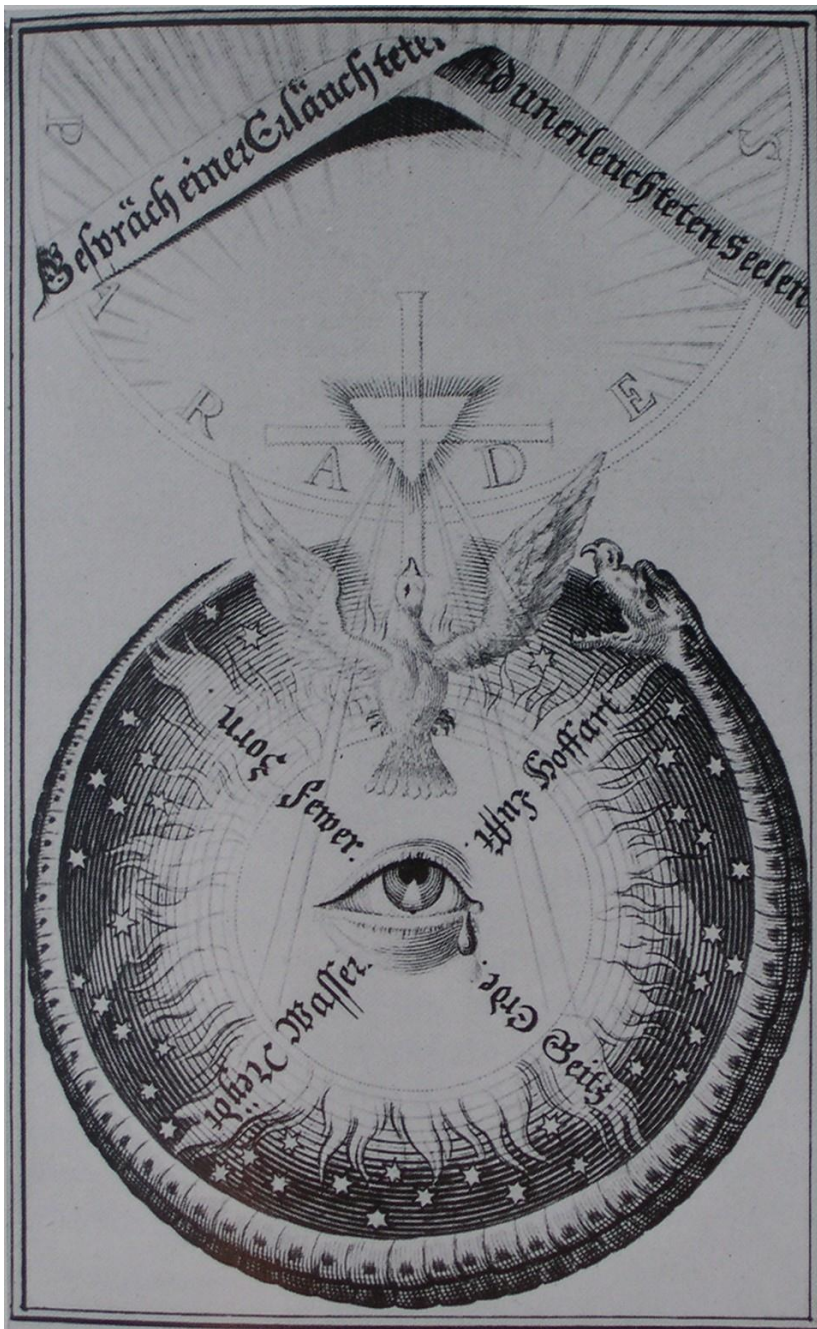


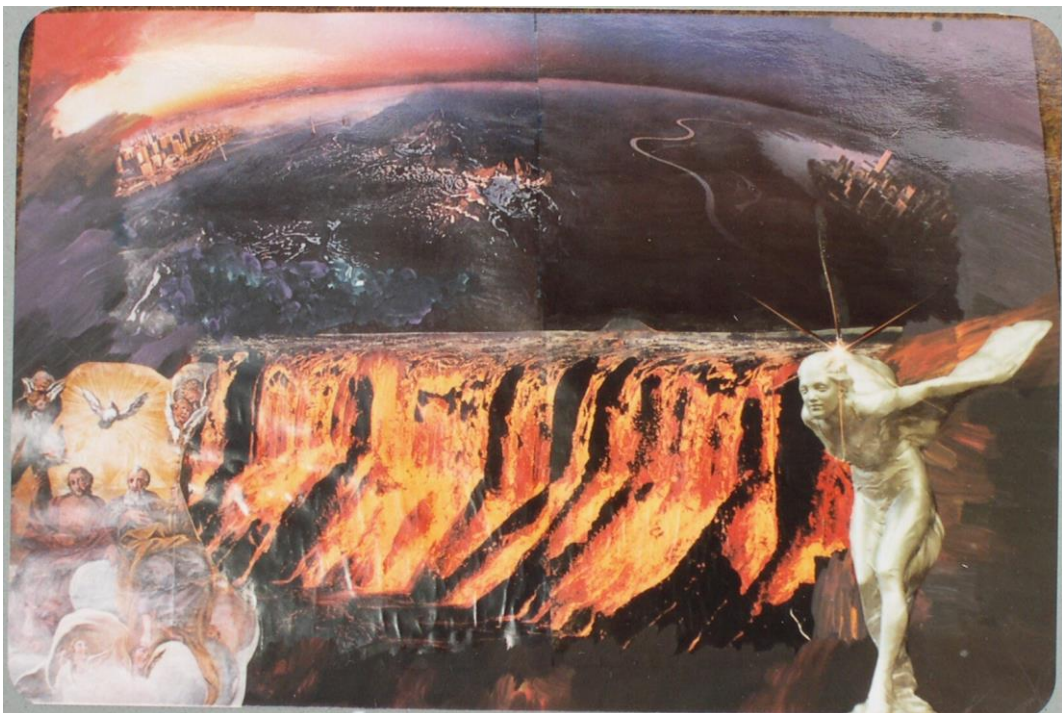
Bild 8 Jakob Boehme, Mandala-Vision, „*Theosophische Werke*“, 1682

Die sündige Welt, gekennzeichnet durch die vier Elemente und die ihnen zugeordneten Sünden, umgeben vom Ouroboros, der Ewigkeitsschlange. Der ganze Kreis ist auf das Zentrum bezogen, auf das weinende Auge Gottes. Es bewirkt durch Barmherzigkeit und Liebe die Erlösung. Die Taube des heiligen Geistes symbolisiert die Vermittlung zum sündenlosen Reich, dem Paradies (Aus Jolande Jacobi, *Die Psychologie von CG Jung*, Rascher Zürich 1959, S 204, Abb 10).

<sup>28</sup> Vgl Jolande Jacobi, *Die Psychologie von CG Jung*, Rascher, Zürich 1959



*Bild 9 4 Kobras, Collage Quaternäre Symbole des Selbst im psychischen Prozess. 40j Mann, Alkoholiker mit zwangsneurotischer Symptomatik, muttergebunden. Er ist das weisse Häschen links oben, das in Grossmutter's Schoss Zuflucht sucht, gefangen in Friedhofsruhe, ohne Entwicklung. Als zukunftsweisender Gegensatz, rechts die spriessende Natur voller Lebenskraft, aber auch Gefahr, dargestellt in den vier Kobras, welche die natürliche Expansivität samt Aggressivseinkönnen verkörpern.*



*Bild 10 Trinität und Weiblichkeit, Collage, Patient wie 4 Kobras. Links Gottvater, Sohn und heiliger Geist (Taube). In der Mitte, vor der Erdkugel, feuriger Lavafluss, Schöpfungsereignis, mit weiblicher Figur rechts. Sie verkörpert Geistigkeit (Flügel) wie Erotik (hautenges Gewand). Der Lichtfunke am Kopf symbolisiert ihre Numinosität.*

Zum Auftreten solcher Vorstellungen schreibt Jung: „Wer es erfahren hat, dass 'von Natur aus' durch das Symbol Gegensätze sich so einen können, dass sie nicht mehr auseinanderstreben und sich bekämpfen, sondern sich gegenseitig ergänzen und das Leben sinnvoll gestalten, dem wird die Ambivalenz im Bild eines Natur- oder Schöpfergottes keine Schwierigkeiten bereiten. Er wird im Gegenteil den Mythos von der notwendigen Menschwerdung Gottes, der essentiellen christlichen Botschaft, als schöpferische Auseinandersetzung des Menschen mit den Gegensätzen und ihre Synthese im Selbst, der Ganzheit der Persönlichkeit, verstehen. Die notwendigen inneren Gegensätze im Bild des Schöpfergottes können in der Einheit und Ganzheit des Selbst versöhnt werden als *coniunctio oppositorum* (Vereinigung der Gegensätze) der Alchemisten oder als *unio mystica* (mystische Einheit). In der Erfahrung des Selbst wird nicht mehr, wie früher, der Gegensatz 'Gott und Mensch' überbrückt, sondern der Gegensatz im Gottesbild (Er 340f).

Die wesentliche Aufgabe des Menschen besteht somit in der bewussten Vergegenwärtigung des Selbst als des Repräsentanten paradoxer menschlicher Ganzheit sowie als paradoxes Gottesbild. Konnte Hiob das antinomische Gottesbild noch auf eine göttliche Macht „ausserhalb“ des Menschen projizieren, so wird es heute immer mehr als *gegensätzlicher Grund des eigenen menschlichen Wesens* erkannt. „Die moralisch ambivalente Gottesgestalt enthüllt sich als Bild des 'inneren Gottes', des Selbst“ (Jaffé 1967, 139). Dabei bedeutet die Einsicht in die psychische Qualität der Phänomene keine Schmälerung des religiösen Erlebens. Vielmehr kann die Erfahrung des Gottesbildes und seiner Wirksamkeit gerade zum tragenden Ereignis werden, und hierin liegt auch die Chance einer Erneuerung des religiösen Bodens der abendländisch-christlichen Kultur. Damit eröffnet sich dem Menschen wieder die Möglichkeit, den lebendigen Sinn des Daseins zu erfahren.

Der Wandel vom traditionellen christlichen Gottesbild des Vollkommenen, absolut Guten, zu einem paradoxen Gottesbild, das die Gegensätze von Gut und Böse in sich umfasst, scheint aber noch weit von der bewussten Wahrnehmung breiter Kreise entfernt zu sein, auch wenn die letzten Jahre eine beginnende theologische Verarbeitung von Jungs Forschungen in einer wachsenden Zahl von Publikationen erkennen lassen.

Noch mehr Mühe scheint der kirchlichen Dogmatik die *Einbeziehung des Weiblichen* in das betont männliche Gottesbild des Christentums zu bereiten, umso mehr als das Weibliche in der christlichen Tradition vom Geist abgespalten und mit dem Triebhaft-Fleischlichen verhängt wurde, das als verwerflich gilt. Es ist kaum anzunehmen, dass das monotheistische Christentum zur Vorstellung eines Gottespaares mit einem Gott und einer Göttin zurückkehren wird, obwohl gewisse Aspekte der verstärkten

*Marienverehrung* in diese Richtung interpretiert werden können<sup>29</sup>. Maria ist religionsgeschichtlich wesensverwandt mit den Muttergöttinnen des antiken vorderen Orientes; wie Isis den Horusknaben (Bild 11), trägt Maria das Jesuskind im Arm. Und Jesus ist phänomenologisch verwandt mit den jung sterbenden Sohngottheiten wie Attis im Kybelekult oder wie Tammuz in der Ischtarreigion.



*Bild 11 Isis mit dem Horusknaben, Theben West, ca 600 v Chr, Ägyptisches Museum, Berlin*

Um die *Unpässlichkeiten* zu verstehen, welche dem Christentum die *Integration des Weiblichen ins Gottesbild* bereitet, ist ein kurzer Blick in die *Religionsgeschichte des Vorderen Orientes* nötig. Während in Ägypten ab etwa 2700 v Chr das Patriarchat aufkommt und bereits die Pharaonen

---

<sup>29</sup> Auf dieses Thema hat sich vor allem die feministische Theologie eingelassen, zB Christa Mullack, *Maria, die geheime Göttin im Christentum*, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1985

als Gottkönige thronen, herrscht im Reich *Sumer* der Steinkupfer- und Bronzezeit noch das *Matriarchat* (Beltz 7). Die Göttinnen der Städte Uruk, Ur, Eridu, Larsa und Lagasch, nämlich Antum, Ninlil, Damkina, Ischtar und Baba, sind älter und ranghöher als ihre Männer. Aus einer Inschrift um 2350 v Chr geht hervor, dass Königinnen manchmal zwei Männer hatten; oft wurde auch der König nach Jahresfrist geopfert und ein neuer gewählt, damit die matrilineare Erbfolge gesichert blieb. Erst mit dem Vordringen von *Nomadenvölkern* aus dem semitischen Bereich kommt das *Patriarchat* auf (Beltz 8f); das Reich *Akkad*, das Sumer ablöst, stellt die alten Göttinnen in den zweiten Rang, und die männlichen Gottheiten Enlil, Anu, Sin und Schamasch dominieren.

Ähnliches geschieht mit der Durchdringung des Kulturlandes der sesshaften Bauern Kanaans durch Nomadenstämme Israels ab etwa 1300 v Chr, dem Beginn der Eisenzeit. Die einwandernden Stämme vermischen sich mit den Kanaanäern, übernehmen die traditionellen Ackerbaufeste und die alten Kultstätten. Um 1000 wird das Königtum errichtet; Saul, David und Salomo prägen die neue Regierungsform. Salomo erstellt den Tempel von Jerusalem, der die alte Bundeslade, ein Clanheiligtum aus der Nomadenzeit, umschliesst. Damit gewinnen das Tempelpriestertum und die Zentralgewalt des Königs an Einfluss auf Kosten der alten Stämme und deren lokaler Heiligtümer. Die Propheten, Repräsentanten der eingewanderten Clanverbindungen, predigen im Namen eines Gottes Jahwe Zebaoth, der die Heerscharen der Sterne und Naturkräfte anführt, gegen die Zentralgewalt und das Tempelpriestertum. Wie in 1. Könige 11 zu vernehmen ist, lässt sich König *Salomo* im Alter von seinen 700 Haupt- und seinen 300 Nebenfrauen zum Dienst an der alten Fruchtbarkeitsgöttin *Astarte* verführen und wird so Jahwe, dem Gott der eingewanderten Nomaden, untreu.

Der „Zorn der Propheten“, die für die ausschliessliche Jahwe-Verehrung kämpfen, widerspiegelt den politischen und religiösen Gegensatz der Einwandererstämme gegen das Macht- und Religionszentrum Jerusalem; es kommt nach dem Tod Salomos zur Reichsspaltung und zum Religionskrieg. Die *Ausrottung der Baal-Anhänger* in 2. Könige 9 mag als Beispiel für die gewaltsamen Austragungen der religiösen Machtkämpfe stehen, in denen die eingesessenen matriarchalen Kulte mit ihren sinnestrunkenen Gelagen dem expandierenden Jahwe-Glauben im Wege standen und die daher nicht nur mit Predigten bekämpft, sondern vor allem auch mit List und blutiger Waffengewalt ausgetilgt wurden.

Der *Jahwe der Nomaden* ist ein *patriarchischer Hirten- und Kriegsgott*. Er duldet keine andern Götter neben sich, und schon gar nicht weibliche. Er vertilgt die Kulte der Grossen Mutter mit Gewalt, er verpönt sie als „Hurerei“ und „Unzucht“. Auch in der Gesellschaft wird die Frau abgewertet. In der Ackerbaugesellschaft leistet die Frau den grösseren Teil

der Arbeit; noch heute sieht man im Orient die Frauen auf den Feldern die schwere Arbeit in der sengenden Sonne verrichten, während ihre Männer im Teehaus sitzen. Diese Arbeitsleistung verschaffte den Frauen vor der Ausbreitung patriarchalischer Religionen wie des Christentums oder des Islams eine stärkere Stellung in der Gesellschaft. Nomaden hingegen müssen viel mehr kämpfen, was die Stellung des Mannes verstärkt. Der Hirtenberuf schärft Führungsqualitäten und die Gabe autoritären Entscheidens auf Grund von Machtdifferenzen, zum Beispiel zwischen Mensch und Tier. Der Gott dieser Nomaden, Jahwe, ist ein autoritärer Hirte und Kämpfer.

Psychologisch entspricht dieses Gottesbild des männlichen Alleinherrschers dem erstarkten *Prinzip des Geistes*, des *Bewusstseins*, das sich *noch nicht lange vom mütterlichen Unbewussten emanzipiert* hat und seine neugewonnene Selbständigkeit eifrig gegen regressive Tendenzen verteidigen muss. Die inflative Grandiosität, in der Jahwe sich in einer Art Machtrausch mit seinen grossen Taten brüstet, um Hiob einzuschüchtern (Hiob 38-41), zeigt anschaulich den Siegestaumel des männlichen Gottes über die archaischen Gegenkräfte. Die fanatische Ausrottung der Kulte um die Muttergöttinnen sowie die Dämonisierung und Verteufelung aller alten Gottheiten sind zu verstehen als radikale Mittel im Willen, dem *Prinzip des Geistes absolute Dominanz zu verschaffen gegen die Natur*, das heisst gegen jegliche anderen Strebungen, besonders gegen die *sexuelle Lust*. Der Kampf der Propheten gegen „Hurerei“ und „Unzucht“ gilt den Spätererscheinungen der *Religionen der Schöpfungswonne*, in der die *Welt aus der erotischen Vereinigung kosmischer Urgewalten entstanden* ist. Diese Religionen sind wesensmässig erotisch, ihre Liebesgöttinnen und Götter sind Personifizierungen des gebärenden und des zeugenden Prinzips. Es war daher natürlich und folgerichtig, sie durch den heiligen Geschlechtsakt zu verehren. Dieser wurde zur Heiligen Hochzeit erhoben, zum *Hieros Gamos*. Je mehr im Lauf der Zeit die naturhaft-weibliche Einstellung der männlichen Lebensbewertung wich, um so persönlicher wurde der Geschlechtstrieb. Der Hieros Gamos wurde auf kultische Feiern beschränkt, später sogar eingeschränkt auf bestimmte Personen, nämlich den Stand der höchst ehrenhaften *Hierodulen* oder Tempeldirnen, dem sich gerade die Mädchen der vornehmsten Familien des Alten Orients weihten.

Demgegenüber *verkörpert Jahwe den Geist, der die Welt laut Genesis aus sich selbst erschafft*. Zwar war damals nach Aussage von Sprüche 8, 22-31 die Weisheit, *Sophia*, als seine Gespielin dabei, doch hat Jahwe auch sie, noch vor allem anderen, geschaffen; deutlicher kann der Anspruch auf die *totale Autonomie des Geistes* kaum erhoben werden. In diesem Streben des Geistes nach ausschliesslicher Macht ist die zentrale Wurzel der Abwertung und Feindschaft des Jahweglaubens – und damit des späteren Christentums – gegen die Natur, gegen das Weibliche, gegen das Sexuelle

und ihre Diskriminierung als „böse“ zu sehen. Dass rivalisierende Mächte einander als „böse“ abzuqualifizieren versuchen, ist eine banale Erfahrung aus der Geschichte aller Machtkämpfe, ob politisch oder religiös; es ist ein alter Trick, um sich selber als „gut“ oder „besser“ und den bekämpften Gegner als „minderwertig“ oder gar „schlecht“ erscheinen zu lassen.

Nach diesem Exkurs zu den *Gründen, weshalb das Weibliche im christlichen Gottesbild fehlt*, wird auch einleuchtend, weshalb *Christus als Sohn des Jahwe nicht aus einer normalen sexuellen Verbindung eines Mannes mit einer Frau hervorgehen durfte*, denn das wäre einem *Rückfall* in die damals noch nicht überwundenen *Kulte der Grossen Mutter* im Mittelmeerraum gleichgekommen. Die Parthenogenese oder jungfräuliche Empfängnis dürfte schon das Maximum an Mitwirkung des Weiblichen im göttlichen Erneuerungsprozess gewesen sein, den die Verfasser des Neuen Testaments sich vorstellen konnten. Dabei musste Maria völlig *rein* erscheinen bezüglich der den verhassten alten Gegengöttern zugehörigen Sexualität; die *Zeugung Jesu* konnte somit nur durch den Inbegriff der Jahwe-Religion, *durch den göttlichen Geist*, vollzogen werden. Diese höchst merkwürdige Vorstellung war schon immer umstritten, und ihre Erhebung zum glaubensverpflichtenden Dogma belegt wohl weniger ihre Wahrscheinlichkeit, als dass sie der autoritären Stützung bedurfte.

In jüdischen Berichten beispielweise, die im *Talmud* Aufnahme gefunden haben, wird die Geschichte von der Zeugung Jesu in Varianten als Folge eines *Ehebruchs von Maria* mit einem römischen Legionär dargestellt. Der Psychoanalytiker Theodor Reik hat 1922 der Frage der Empfängnis Mariae eine interessante Arbeit gewidmet<sup>30</sup>. Er weist darin dem Heiligen Epiphanius, welcher im 4. Jahrhundert in einer Verteidigungsschrift die Jungfräulichkeit von Maria stützte, eine verräterische Fehlleistung nach, die belegen soll, dass Maria doch mit einem Manne Verkehr gehabt habe.

Die Tatsache, dass das offizielle Christentum für die Mutter des Gottessohnes nur die Vorstellung einer reinen Jungfrau erträgt, die „unbefleckt“<sup>31</sup> sein muss, ist *Indiz einer scharfen Trennung der Gegensätze*. Die Gottesmutter wird total mit dem Prinzip des Guten identifiziert, das als rein und sexualitätsfrei aufgefasst wird.

Ähnliches geschah im Verlauf der ersten Jahrhunderte nach Christus auch hinsichtlich des *Männlichen*. Im niedergehenden römischen Reich waren die antiken Naturreligionen bereits zu etwas geworden, was sie

---

<sup>30</sup> Theodor Reik, *Der eigene und der fremde Gott, Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt 1972

<sup>31</sup> Unbefleckt bezieht sich auf die Ursünde in der Paradiesgeschichte. Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, ist aber auch sexuell verstehbar, weil das hebräische Erkennen eine Nebenbedeutung hat als „Geschlechtsverkehr haben“ (Adam erkannte Eva, sie wurde schwanger...“).

ursprünglich nicht gewesen waren: zu Freipässen für ausschweifende Sinnenlust. Dies und das Ausbleiben des von der Johannes-Offenbarung als nahe prophezeiten Weltuntergangs sowie das vergebliche Warten auf die baldige Wiederkunft Christi und auf den Anbruch des verheissenen Gottesreiches bewirkte eine grosse Enttäuschung und Verunsicherung der Christen. Im selben Mass, als die eschatologischen Hoffnungen schwanden und die bittere Einsicht wuchs, es bleibe bei der alten, verderbten Welt, trat als asketische Reaktion ein Gefühl des *Ekels vor der Welt* auf. Die wachsende Sehnsucht nach Reinheit und Befreiung von Trieben und Begierden führte zum Wunsch nach Rückzug von der Welt in ein abgeschlossenes Reich des Reinen und Geistigen. Geschlechtsablehnung und Weltekel führten zur Askese und zur Bildung des *Mönchtums*, zur *Gründung der Klöster (claustrum)*. Auch verschaffte das Keuschheitsgelübde vielen Töchtern und Söhnen aus vornehmen Familien die Befreiung von der erdrückenden Familientradition. Die meisten waren von ihren Eltern schon im Pubertätsalter in eine Ehe versprochen worden, und damit war ihr Leben vorprogrammiert<sup>32</sup>.

Im 4. Jahrhundert war die *Keuschheit* das Thema, um welches das Denken kreiste. Nun wurde der biblische Sündenfall als geschlechtliche Schuld aufgefasst, und die Sittlichkeit wurde zur Sexualmoral. Fast jeder Kirchenvater verfasste eine Schrift zum Lob der Keuschheit mit Ausfällen gegen das „Fleisch“, gegen die Sexualität. Augustinus zum Beispiel brachte aus einer wenig gezügelten Jugend die Erfahrung grosser sinnlicher Begierde mit und schuf dagegen eine antierotische Sexualethik. Das *Geschlechtliche* galt ihm als verwerflich, weil es der Vernunft die Führung über das Leben entzog. Es wurde zum *Träger der Sünde* schlechthin. Einzig der eheliche Beischlaf in der Absicht der Fortpflanzung war nicht Sünde. Seit dem dritten Jahrhundert wurde der Zölibat, die Ehelosigkeit, für geweihte Priester gefördert, aber erst im Jahr 1139 kirchenrechtlich vorgeschrieben.

In der Folge wurde alles Geschlechtliche, das zugleich als böse galt, aus dem Gottesbild *abgespalten*, bis Gott als *summum bonum* das absolut Gute, Reine, Geistige verkörperte; alles Böse, Sexuelle und damit Unreine galt nun als vom Teufel. Die gleiche Entwicklung widerfuhr auch dem Weiblichen, das ebenso polarisiert wurde. Bekanntlich erlebte der Marienkult im Mittelalter seine Hochblüte. In ihm durfte sich aber nur die reine, vergeistigte Form der Liebe äussern, die *Agape*, während der „untere“ Bereich, der *Eros*, tabu war. Salopp gesagt, wurde Maria zur „Dame ohne Unterleib“ reduziert.

Die *verleugnete und verdrängte natürliche Triebseite* verschaffte sich aber bald wieder Beachtung im kompensatorisch aufkommenden *Hexen-*

---

<sup>32</sup> Elaine Pagels, Adam, Eva und die Schlange, rororo 548, Hamburg 1994, S 70

*glauben*. Grund dafür ist das Streben nach seelischem Gleichgewicht, das mittels der Enantiodromie (Gegenläufigkeit des Energieflusses) wirkt. Wir haben bereits bei der Diskussion des Problems der Gegensätzlichkeit darauf hingewiesen. Es wird deutlich erkennbar bei den der Keuschheit verpflichteten Kirchenmännern, die ihre eigenen, nicht zu lebenden sexuellen Wünsche und Fantasien, aber auch ihre Aggressions- und Machtdränge vor allem auf Frauen projizierten, die dann als Hexen gesehen wurden. Im Hexenglauben auferstand der im griechisch-römischen Gebiet einst durch die Christianisierung verdrängte *alte Dionysoskult in pervertierter Form*. Dionysos kehrt wieder als Teufel, er hat Hörner und Bocksgestalt wie die zu Dionysos gehörenden Satyren. Er verkörpert den abgespaltenen Sexualteil des christlichen Gottesbildes, und die Hexen sind seine Hetären, die mit ihm als zum Dämon verkommenem Fruchtbarkeitsgott einen festen Bund auf Buhlschaft geschlossen haben – gleichsam das unheilige Gegenstück zum Bunde Jahwes mit Israel. Der Teufel rast mit den Hexen durch Nacht und Gebirge, wie einst Dionysos mit den Bacchantinnen.

So erscheinen verdrängte, aus der herrschenden Religion ausgetilgte naturhafte Bedürfnisse und Vorstellungen wieder als geächtete, negati-vierte Gräuelmanifestationen längst überwunden geglaubter religiöser Kulte. Die alten Götter kehren als böse Geister wieder. Vom Standpunkt der Jungschen Psychologie kann dieses peinliche Geschehen verstanden werden als *Manifestation des Strebens der menschlichen Seele nach Ganzheit*. Lebensbereiche, die vom herrschenden Bewusstsein aus welchen Gründen immer abgewertet, verdrängt oder unterdrückt werden, zwingen sich dem dadurch partiell gewordenen Bewusstsein in Form von lästigen, obsidierenden Vorstellungen wieder auf, so dass es sich doch mit dem vermeintlich Überwundenen einlassen muss. Das Phänomen des Aufkommens und der Entwicklung des Hexenglaubens bis zu seinem Nachlassen dauerte mehrere hundert Jahre und zeigt eindrucklich, wie zunächst Abgespaltenes seine Wiederaufnahme in ein erweitertes Bewusstsein erzwingt. Drastisch wird im Hexenglauben die *Kontaminierung des Weiblichen mit dem Bösen und dem Sexuellen* sichtbar. Das wohl krassste Beispiel hierfür findet sich im bereits erwähnten Werk *Malleus maleficarum* (Der Hexenhammer), der 1487 zu Köln veröffentlicht wurde. Zwar stützten sich die beiden Verfasser, Heinrich Institoris und Jakob Sprenger, auf die sogenannte Hexenbulle von Papst Innozenz VIII. vom Dezember 1484 sowie auf zahlreiche Schriften früherer Kleriker, doch waren sie unheimlich stark vom Drang beseelt, zum Wohle der Menschheit gegen die satanische Hexenketzerei zu Felde zu ziehen und jegliche Zweifel an der Existenz und Verruchtheit der hexerischen Schandtaten zu beseitigen.

Das Werk gliedert sich in drei Bände. Im ersten wird dargelegt, was zur Hexerei gehört, nämlich der Teufel, der Hexer oder die Hexe; dann wird

ausführlich die Frage erläutert, weshalb Gott die Hexenwerke zulasse. Der zweite Band beschreibt die verschiedenen Arten und Auswirkungen der Hexerei und die Möglichkeiten, sie wieder aufzuheben und zu heilen. Im dritten Band schliesslich wird die Prozessführung dargelegt: wie das Verhör zu führen, die Folter einzusetzen, die Zeugen einzuvernehmen und das Urteil zu fällen sei. Es wäre eine faszinierende Aufgabe, einen psychologischen Kommentar zum Hexenhammer zu verfassen, speziell zum zweiten Band mit seinen fürchterlichen Fantasien, wie Hexen durch die Luft fahren, männliche Glieder weghexen, Fehlgeburten bewirken, Menschen in Tiere verwandeln, Krankheiten, Unglück und Unwetter verursachen usw. Aus heutiger Sicht erkennt man darin einen komplexen religiösen Wahn, der mit einem stupenden, oft auch langweiligen Einsatz aller rationalen Dialektik und der merkwürdigsten mittelalterlichen Logik aufgerichtet und allseits abgesichert wird. Wie fanatisch, ja zynisch sich die Verfasser auch über die geringsten Zweifel an der Schuld der Angeklagten und über die minimsten Regungen jeglichen Gerechtigkeitsgefühls hinwegsetzen, möge der Titel der letzten abgehandelten Frage des dritten Bandes stellvertretend für die ganze Geisteshaltung des Hexenhammers darlegen: „Über die Arten, jedwelche Hexen abzuurteilen, die in frivoler Weise oder auch berechtigt appellieren.“

In den Hexenverfolgungen pervertiert sich der menschliche Geist in seinem fanatischen Kampf gegen das Böse zum Instrument des totalitären Macht- und Wahrheitsanspruches, wird aber insgeheim selber zum Werk des Bösen. Die qualvolle Folterung und institutionalisierte Ermordung Tausender von unschuldigen Frauen und Männern im Zeichen des mittelalterlichen Hexenwahns ist eine der bedenklichsten Auswirkungen einer *einseitigen Identifikation des Bewusstseins mit dem Prinzip des Guten*. Zugleich wird sichtbar, dass die Entwicklung eines nur männlich-geistigen Gottesbildes gesetzmässig Umkehrphänomene hervorruft, indem die aus dem Gottesbild weggedachten Züge in Gestalt herabgeminderter alter Götter als Dämonen, Teufel und Hexen sich doch wieder einen Zugang zum verdrängenden Bewusstsein verschaffen. Es ist, als ob die *Psyche je länger je mehr die Korrektur aller Einseitigkeiten anstrebte*, somit auch die Ergänzung des unipolar festgelegten Gottesbildes durch seinen verleugneten Gegenpol. Auch die Kirche als damals treibende Kraft der Inquisition hat inzwischen erkannt, dass im masslosen Eifer, das Gute zu schützen und das Böse auszutilgen, paradoxerweise die schwersten Verbrechen verübt worden sind. Je einseitiger und totalitärer das Bild des Guten ist, in dessen Dienst sein Gegenpol ausgemerzt werden soll, desto sicherer kippt dieser Dienst in sein Gegenteil und wird nun gerade selber zum Bösen, das man ausrotten wollte.

Um weitere solche peinlichen Entwicklungen zu vermeiden, müsste das einseitige Gottesbild, in dessen Nacheiferung ja das Böse zur Hintertür

wieder hereinkommt, endlich ergänzt und der Gegensatz im Bewusstsein ausgehalten werden. Doch auf der Ebene des kollektiven Bewusstseins sind wir noch weit weg von einem solchen Wandel des Gottesbildes. Er kann sich auch kaum einfach ergeben ohne entscheidende Vorleistungen auf der Ebene des persönlichen Bewusstseins vieler einzelner Menschen. Aus der Psychologie Jungs wissen wir um die Notwendigkeit, dass das Ichbewusstsein auf dem Weg der individuellen Persönlichkeitsentwicklung Kenntnis nimmt von den zunächst noch nicht oder zumindest weniger bewussten Persönlichkeitsanteilen, so vom gegengeschlechtlichen Seelenbild, das mit den Begriffen Animus und Anima bezeichnet wird, aber auch vom gleichgeschlechtlichen Seelenbild, das wir als Schatten oder *alter ego* (das andere Ich) umschreiben. Auch die Psychoanalyse Freuds postuliert, dass das Ich der Regungen aus dem Es gewahr werde und sich, in der bewussten Auseinandersetzung mit dem jene Regungen einschränkenden Überich, für ihre Verwirklichung oder Unterdrückung entscheide.

Die Auseinandersetzung mit diesen „anderen“ Seinsmöglichkeiten, ihre Beachtung und Einbeziehung in die Entscheidungsprozesse des täglichen Lebens, führt zu einer Ausweitung des Ichbewusstseins, zu einer Wandlung in Richtung dessen, was Jung das Selbst genannt hat, hier im Sinne des individuellen Entfaltungszieles. Auftretende Symbole der Vereinigung und der Ganzheit zeigen meist die Notwendigkeit (nicht schon das Erreichthaben) einer solchen Entwicklung an.

In der Analyse erleben wir immer wieder grosse Widerstände gegen eine solche Entwicklung. Neben Ängsten und Hemmungen verschiedenster Genese ist auch der Einfluss traditioneller Anschauungen unverkennbar, insbesondere die Idee des völlig guten Gottes. Ein Beispiel: *Angstneurosen* sind oft mit starken symbiotischen Fixierungen an andere Menschen verbunden oder zeigen zwanghafte Züge des ständigen absichernden Vorausdenkens des Lebens anstelle des Erlebens und Riskierens von Spontanereignissen und Konflikten; hier ist oft hinter oberflächlichen Motiven der Angst das Anklammern an das Bild des guten Gottes zu sehen. Gott *muss* gut sein, weil sonst das ganze Weltbild dieser Menschen zusammenzuberechnen droht, ein Weltbild der Ordnung, des Sinnes, der Verlässlichkeit, der Gerechtigkeit, das meist gegenteilige frühkindliche Erfahrungen kompensieren soll, welche die Bildung des Urvertrauens (Eriksson) beeinträchtigt hatten. Vertrauen ist ja die Voraussetzung dafür, dass ein Mensch das Leben mit seinen vielfältig möglichen Spannungen und Konflikten an sich herankommen lassen, sich in es hineinbegeben und sich riskieren kann. Ein Gottesbild aber, das die Gegensätze in sich enthält, so dass der Mensch nie sicher ist, welcher Seite Gottes er gegenübersteht, macht natürlich Angst, was am Begriff „Gottesfurcht“ erkennbar ist. Menschen, denen das Urvertrauen mangelt, halten die Spannung und die potentielle Konflikthaftigkeit eines paradoxen Gottesbildes nicht aus, weil

sie dadurch in die unbewältigte frühkindliche Frustrationssituation zurückgeworfen werden.

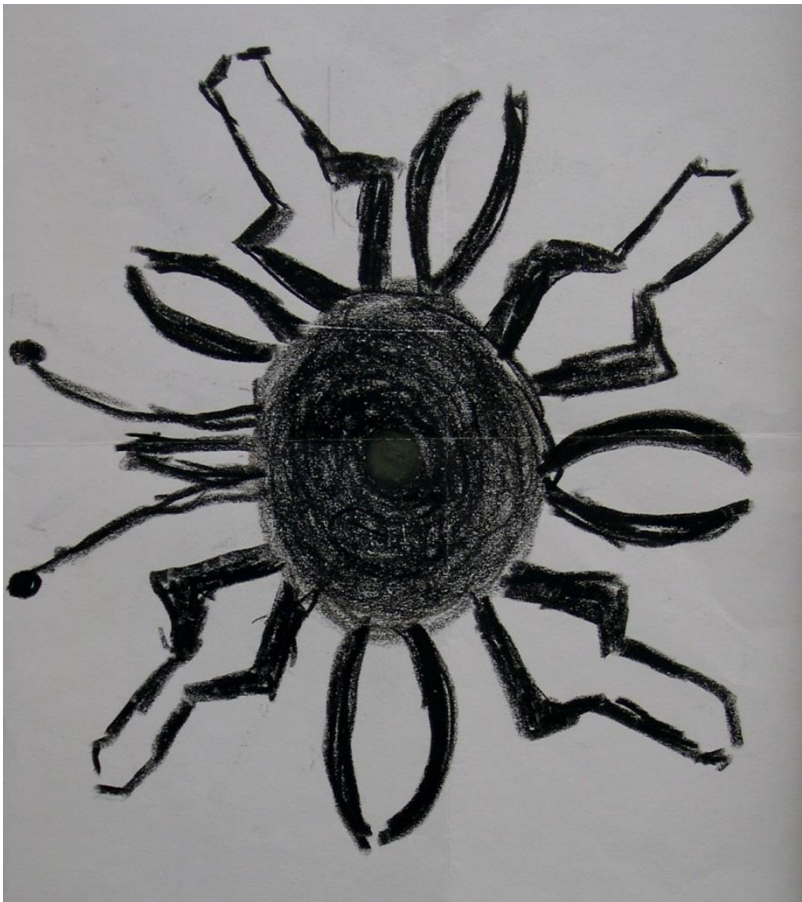
Auch im Hexenhammer wird die uralte Frage diskutiert, weshalb Gott so viel Böses, so viel Unrecht in der Welt zulässt. Dabei hilft die von Christen meist angeführte Antwort wenig, wonach die Ursachen des Bösen, des Unrechts, des Leidens in Verfehlungen des Menschen bestünden, so wie im Mittelalter jegliche Krankheiten, Unfälle oder Missgeschicke als Strafe Gottes für Sünden gehalten wurden, begangen von Einzelnen, Gruppen oder Völkern. Bis vor wenigen Jahrzehnten war zum Beispiel die Meinung verbreitet, „mongoloide“ Kinder seien eine Strafe Gottes für Verfehlungen der Eltern, und solche Eltern waren oft der gesellschaftlichen Ächtung ausgesetzt. Erst die Entdeckung, dass das Down-Syndrom auf dem Vorhandensein eines überzähligen Chromosoms beruht, also auf einem genetischen Fehler, der vom Verhalten des Individuums unabhängig auftritt, vermochte allmählich den fatalen Aberglauben an elterliche Schuld zu entkräften. Das wird fanatische Moralisten nicht hindern, auch den genetischen Mangel als Zeichen Gottes zu erklären, so wie ein vom Menschen unbeeinflussbarer Vulkanausbruch, ein Wirbelsturm oder ein Erdbeben seit je als Warnungen oder Strafen der Götter gedeutet worden sind.

Kann es denn aber mit dem Bild eines gerechten, guten Gottes in Einklang stehen, wenn völlig unschuldige Menschen, zum Beispiel Säuglinge, von solchen Katastrophen genauso betroffen, das heisst „bestraft“ werden wie Menschen, die in ihrem Leben ganz eindeutig Schuld auf sich geladen haben? Als Psychotherapeuten wissen wir um die schuldhaften Lebensmöglichkeiten und -verläufe der Menschen; aber ist die Vorstellung von Naturkatastrophen als „Strafen“ mit jener von Gerechtigkeit zu vereinbaren, ausser man ziehe die Sippenhaft als „Erklärung“ heran? erinnert solches nicht fatal an die Geschichte des Hiob, der völlig schuldlos, allein auf Grund göttlich-teuflicher Willkür, vom Unglück heimgesucht wurde? Jedenfalls ist die uralte Frage, weshalb Gott – wenn er *nur gut* ist – Unrecht und Verderben zulässt, nie zufriedenstellend beantwortet worden. Die traditionelle Interpretation der Untaten Gottes an Hiob als „Prüfung“ Hiobs ist jedenfalls mit Gerechtigkeit unvereinbar.

Sehen wir das Gottesbild jedoch als antinomisch, so umfasst es die Gegensätze in sich. Dann *gehört auch das Böse zu Gott*, und die Zulassung oder gar die aktive Praktizierung von Unrecht durch Gott ist zumindest nicht mehr unverständlich. Es ist dann ähnlich wie in dualistischen Religionen, wo der Mensch die bösen Götter fürchtet und mit ihrem verderbenbringenden Eingreifen rechnet. Wenn es auch historisch und psychologisch einsichtig ist, weshalb das Christentum ein monopolarer Gottesbild entwickelt hat, so müsste es heute, wenn nicht auf Grund der Hiobgeschichte im Alten Testament, so doch wenigstens im Gefolge der

Apokalypse des Johannes das offizielle Gottesbild einer Wandlung unterziehen.

Auf der psychologischen Ebene hat die Entsprechung des Gottesbildes, das *Selbst*, auch einen dunklen Aspekt. Er wird oft das „schwarze Selbst“ genannt und manifestiert sich beispielweise in selbstzerstörerischen Impulsen, aber auch in Manifestationen des Schattens (Bild 12). Die schmerzliche Einsicht in die nur allzu präsenten Möglichkeiten zu Bosheit und Unrecht lässt, wenn sie einmal einer grösseren Zahl von Individuen bewusst sein wird, vielleicht eher die Vorstellung eines paradoxen Gottesbildes zu.



*Bild 12 Das „schwarze Selbst“, Zeichnung einer Frau, die vom Vater und vom Bruder inzestuös missbraucht worden war, an schwersten Schuldgefühlen litt und immer wieder Suizidversuche machte, bis einer rund zwanzig Jahre später zum Tod führte.*

Jung hat in seinem Werk gezeigt, dass die Psyche seit langem Anzeichen für die Notwendigkeit dieses Wandels im Gottesbild kundgibt. Die Religionsgeschichte ihrerseits lässt unmissverständlich erkennen, dass *Wandlungen von Gottesbildern schon immer stattgefunden haben*; nicht zuletzt ist ja auch das christliche Gottesbild, wie es von der Bibel vermittelt wird, ein synkretistisches Produkt aus geographisch und zeitlich verschiedenen Quellen, es ist zusammengewachsen aus unterschiedlichen Gottesvorstellungen.

So unterscheidet man allein für die *Bücher Mose fünf Traditions-  
wurzeln*. Die „*Elohistenquelle*“ wurzelt in der Tradition der ursprünglich  
matriarchalisch geprägten kanaanäischen Ackerbaugesellschaft. Gott heisst  
hier stets El Elohim, Gott der Götter, was auf die Vorstellungen über das  
kanaanäische Pantheon zurückverweist, wo El, der Vater aller Götter, als  
Urbergott thront. Die „*Laienquelle*“ spiegelt das Leben der patriar-  
chisch organisierten Nomaden in der Konfrontation mit dem kanaanä-  
ischen Matriarchat. Jene Überlieferungen, in denen Gott stets Jahwe  
genannt wird, nennt man die „*Jahwistenquelle*“. Ein weiterer Überliefe-  
rungszweig ist die *priesterliche Tradition* von Jerusalem, in der die alten  
Mythen theologisch begründet und den priesterlichen Zwecken nutzbar  
gemacht werden. Und endlich wird das Traditionsgut des sogenannten  
„*Deuteronomisten*“ abgegrenzt, welcher gegen die zentrale Vorherrschaft  
der königlichen Priester in Jerusalem ankämpft (Deuteronomium = zweites  
Gesetz, Name für das 5. Buch Mose; deuteronomistisch wurden die Ein-  
flüsse von Inhalten dieses Buches auf gleichzeitig entstandene andere  
Texte des Alten Testamentes genannt).

Diese Traditionsgruppen haben im Lauf der Geschichte einen langen  
Prozess des Ineinandergeschobenwerdens und Zusammenwachsens durch-  
laufen. Die Redaktion der Texte erfolgte oft durch Neuinterpretationen  
alter Inhalte sowie durch Hinzufügen von Neuschöpfungen. Beltz schreibt  
in seinem diesen Ausführungen zugrundeliegenden Buch „Gott und die  
Götter“: „Den grossen alttestamentlichen Predigten von der Einzigkeit und  
Einmaligkeit eines Gottes können dann aus der christlichen Tradition im  
vierten Jahrhundert nach Christus die verschiedenen Evangelien vom  
Wirken eines Gottessohnes, Briefe und andere theologische Schriften  
hinzugefügt werden, ohne dass die christliche Lehre Gefahr läuft, sich in  
Widersprüche aufzulösen. Zusammengehalten werden diese disparaten  
Teile nur durch die immer wiederholte Behauptung, dass diese vielen  
verschiedenen Götter letztlich ein und derselbe Gott sind, der eben, und  
darin gipfelt christliche Theologie im vierten Jahrhundert, zwar zwei  
verschiedene Naturen, eine menschliche und eine göttliche, haben und in  
drei Personen erscheinen kann, in Gottvater, Gottsohn und Gottgeist, aber  
dennoch, um das Ganze zu retten, nur *eine* Wesenheit ist. Diese fromme  
Konstruktion ... widerspiegelt ... das grosse theologische Thema der Bibel:  
die vielen Götteranschauungen zu einem Gottesbild zu machen“ (Beltz,  
31f). Es ist in der Tat eine herausragende Leistung der christlichen  
Religion, aus Gottesbildern, die aus ganz verschiedenen lokalen Wurzeln  
stammten, eine *synkretistische Weltreligion* zustandegebracht zu haben.

Der *Gott der Väter*, also der Gott der nordarabischen Nomaden im  
mittleren Euphratgebiet, der auch Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs  
genannt wird, ist ein den Menschen anrufender *Clangott* und wird monola-  
trisch verehrt (Verehrung eines einzigen Gottes bei gleichzeitiger

Anerkennung weiterer Götter bei andern Stämmen oder Völkern); er hat kein lokalisiertes Heiligtum, sondern führt den Stamm und wandert mit ihm. Anders *Jahwe, der Gott vom Berg Sinai*, der sich mit Blitz, Donner, Posaunenschall und einer Wolke auf dem Berg bemerkbar macht und somit alle Attribute eines *Vulkangottes* aufweist. Er führt israelische Nomadenstämme mit Hilfe der Rauch- und Feuersäule aus Ägypten. Und endlich *El Elohim, der Gott der Götter* aus dem Bereich der in Ugarit überlieferten kanaanäischen Naturreligion, welcher im Lauf der Zeit mit *Jahwe* identifiziert wird, wie etwa 4. Mose 23, 22 belegt: „El, der sie aus Ägypten führte, hat Hörner.“ El ist nämlich eine ehemalige *Stiergottheit*, die zum Beispiel in Bethel (= „Elshausen“) verehrt wurde. Andererseits vermischt Psalm 68, 9 und 10, Gott mit dem kanaanäischen *Regengott Baal*, der auf den Wolken einherfährt und den Regen spendet: „... die Himmel treffen vor Gott“ ... „reichen Regen sprengeest du, Gott“. Dies sind nur einige Belege synkretistischer Phänomene im Christentum (Bild 13).



Bild 13 Ein Beispiel für das Zusammenwachsen von religiösen Phänomenen an der Kathedrale von La Paz, Bolivien: Katholizismus und Inkareligion verschmelzen: Links der Heilige **Franziskus von Assisi** als Patron der Natur und der Tiere, und im rot eingerahmten Bereich rechts die Inkagöttin **Pachamamma**, die für die Erde und die Natur steht.

Als Sinaigott hatte Jahwe noch keine Gegenmacht. Erst unter der Einwirkung des *kanaanäischen Erbes* bekommt er den *Gegenpol des Bösen*. Die Identifikation Jahwes mit dem Götterkönig El bewirkt, dass Jahwe auch *Els Funktionen als Schöpfer* und Erhalter der Welt übertragen werden, und zugleich übernimmt er auch die *Funktionen Baals als Kämpfer gegen das Chaos und Überwinder des Yam*, wie in Apokalypse

20, 2 ersichtlich wird, wo er den alten Drachen, der ja Satan ist, fesselt und in die Unterwelt wirft.

Wir sehen allein daraus, wie sich das spätere christliche Gottesbild verändert hat. Es scheint aber, dass mit dem Aufkommen der schriftlichen Tradierung auch eine Behinderung oder zumindest Verlangsamung der Wandlungsmöglichkeiten mit einhergegangen ist: *Priesterliche Harmonisierungen und kirchliche Dogmatisierung haben das Gottesbild verfestigt.* Damit wird es Menschen, die von neuen, abweichenden Erfahrungen betroffen werden, schwer gemacht, diese überhaupt als Gottesmanifestationen aufzufassen, wenn sie sie nicht gar verheimlichen, um Konflikte mit den herrschenden Vorstellungen zu vermeiden.

Durch Jungs psychologische Erforschung der religiösen Erfahrungen scheint sich jedoch eine völlig *neue Tür zur Aufnahme und zum Verständnis numinoser Einbrüche* eröffnet zu haben. Wie weit durch eine verstärkte Auseinandersetzung Einzelner mit zum Beispiel in Träumen auftretenden Veränderungen von Gottesbildern künftig auch ein Wandel des *kollektiven* christlichen Gottesbildes bewirkt werden kann, muss offen bleiben. Andererseits scheint es, als ob zumindest hinsichtlich der Ergänzung des Gottesbildes durch das Weibliche gerade in jüngster Zeit Bewegung in scheinbar verfestigte Glaubensinhalte gekommen sei. Nach Jahrhunderten immer intensiverer Marienverehrung mit gelegentlichen Visionen, in denen der Leib Marias auferstanden und in den Himmel aufgenommen worden sei, hatte Papst Pius XII. am 30. Oktober 1950 bei einem Spaziergang eine Erscheinung, die ihn dazu bewog, zwei Tage später das *Dogma der Assumptio Mariae* zu verkünden. Damit war Maria als die „unbefleckte Gottesgebäerin und immerwährende Jungfrau“ mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen. Zur Himmelskönigin gekrönt und mit Christus auf dem Thron sitzend hat Meister Bertram Maria um 1400 auf einem prächtigen Gemälde dargestellt (Bild 13).



*Bild 13 Krönung Mariae  
Meister Bertram, um 1400*

*Jesus setzt seiner Mutter die Krone der  
Himmelskönigin auf und teilt den  
himmlischen Thron mit ihr*

*aus: Christa Mulack,  
Maria, die geheime Göttin im  
Christentum,  
Kreuz-Verlag, Stuttgart 1985,  
Seite 232*



*Bild 14 Maria und Dreifaltigkeit, Miniatur aus dem französischen „Stundenbuch“ aus dem 15. Jh. Das katholische Dogma von der Himmelfahrt Marias hat die Trinität gleichsam zur Vierheit gemacht, was dem Archetyp der Vollständigkeit entspricht. Jung, Der Mensch und seine Symbole Ex Libris Zürich 1968, S. 226*



Bild 15 Krönung Mariä durch die Dreifaltigkeit. Unbekannter Meister I. M. 1457

Die Assumptio deutet die längst fällige *Ergänzung der Trinität durch das Weibliche* an. Erst dadurch wird das *Gottesbild ganzheitlich*, umfasst es den Gegensatz männlich-weiblich. Allerdings sind wir davon noch weit entfernt; jedenfalls haben die christlichen Kirchen den Schritt der Erhebung Marias in den gleichberechtigten Rang einer *Göttin* bislang nicht ernsthaft erwogen. Und auch *Satan* als Verkörperung des Bösen bleibt nach wie vor aus der göttlichen Sphäre ausgestossen.

Vom psychotherapeutischen Standpunkt aus scheint dies nicht verwunderlich. Wenn Jungs Sicht richtig ist, wonach die *Entwicklung der religiösen Vorstellungen im Grunde identisch ist mit der seelischen Entwicklung im Menschen*, so ist daran zu erinnern, dass die Entfaltung und Reali-

sierung der wesensmässigen menschlichen Möglichkeiten, in Jungscher Terminologie *Individuationsprozess* genannt, eine lebenslange Aufgabe des Individuums ist, die nur partiell erfüllbar ist, bestenfalls annäherungsweise. Auf die Entwicklung der Menschheit übertragen, dürfte es sich um eine ähnliche, von Einzelnen vorangetriebene seelische Dynamik handeln. Doch wie das Individuum den zielstrebigsten Weg oft nicht wahrnimmt oder, von einer nicht zieladäquaten Idee ergriffen, in die Irre gerät, vielleicht dort verharrt, so scheint es auch in der kollektiven Entwicklung des Menschengeschlechtes in gewissen Aspekten vorwärtszugehen, in andern zu stagnieren oder gar Rückfälle zu geben.

Insofern das Göttliche sich im Menschen inkarniert, könnte es *Aufgabe des Menschen sein, den Weg zum ganzheitlichen Menschsein zu suchen* und damit auch *dem Gottesbild zu seiner noch nicht erreichten Ganzheit zu verhelfen*. Wenn Numinoses sich im Menschen manifestiert, droht jedoch stets die Gefahr der Inflation durch die einflussenden Energien. Dann wird der Mensch ohnmächtiger Spielball der Gegensätze, wie sich im Laufe der Geschichte schon unzählige Male gezeigt hat<sup>33</sup>. Nur ein Bewusstsein, das seiner Beschränkung gewahr bleibt und die Polaritäten erkennt und aushält, kann der Inflationsgefahr entrinnen. Dann aber hat es auch seine Chance, ein Stück weiter zu kommen auf dem Weg zum integralen Menschen und damit auch zur integralen Religiosität.

---

<sup>33</sup> Nach zahlreichen rechthaberischen Auseinandersetzungen innerhalb des Christentums bis hin zu Konfessionskriegen und ebenso vielfältigen Missbräuchen der menschlichen Religiosität zu Machtzwecken seitens Kirchen wie weltlicher Herrscher, nach teils gewalttätiger Christianisierung fremder Völker (zB den Indios) und mehr oder weniger subtiler Missionierung bei Angehörigen anderer Religionen setzt sich diese machtorientierte Entwicklung auch im 20. und im 21. Jahrhundert fort, zurzeit besonders im Islam. Auch da gibt es, sogar fast von Anfang an, die Spaltung in Sunniten und Schiiten sowie unzählige kleinere Denominationen; es gab grosse Konfessionskriege (zB Iran gegen Irak 1980 bis 1988), und den Syrienkrieg (seit 2011), in welchem religiöse wie machtpolitische Motive involviert sind. Die „Legitimierung“ durch eine „jenseitige“ Macht ist nach wie vor ein gängiges Herrschaftsinstrument.

## **Reaktionen**

Jungs religionspsychologische Auffassungen haben zahlreiche Reaktionen ausgelöst. Prominentester unter den frühen Kritikern war Sigmund Freud, der sich zum Atheismus bekannte und die Religion im Zeichen der Wissenschaftsgläubigkeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts ablehnte. Für Freud galten die religiösen Phänomene nicht als unmittelbare psychische Realität. Er betrachtete sie vielmehr als Ausdruck einer „universellen Zwangsneurose“ (Freud, GW VII, S 139), als „Illusion“ und „Wahnidee“ (Freud, GW XIV, 354) oder als bloße „Vaterprojektion“ (Freud, XV, 176). Es war nicht zuletzt die Verschiedenheit der religionspsychologischen Standpunkte, wie sie in „Wandlungen und Symbole der Libido“ (Jung 1912) und „Totem und Tabu“ (Freud 1912/13) erstmals zutage traten, die zu wachsenden Verstimmungen und schliesslich zum unglücklichen Bruch der Freundschaft Freuds und Jungs zu Beginn des Jahres 1913 führte<sup>34</sup>.

Im Laufe der Jahrzehnte haben sich Autoren aus den verschiedensten Fachgebieten mit Jungs Religionspsychologie auseinandergesetzt. Eine Bibliographie<sup>35</sup> auf dem Stand von 1972 fasst schon 442 Werke zusammen. Nachdem die Feiern zum 100. Geburtstag Jungs im Jahr 1975 zahlreiche weitere Publikationen initiiert haben, dürfte die Zahl der Werke, die sich mit Jungs Religionspsychologie auseinandersetzen, beträchtlich höher geworden sein. Doch nicht nur die Quantität der Reaktionen ist beachtlich. Allein unter den Theologen, die sich mit Jung beschäftigt haben, sind die führenden Vertreter des 20. Jahrhunderts zu finden.

Es würde den Rahmen dieser Vorlesung sprengen, Kritik und Lob für Jungs Auffassungen darzulegen. Um eine Ahnung von der Vielfalt des Echos zu vermitteln, mag es genügen, das weite Spektrum der Etikettierungen zu sehen, mit denen Jungs religionspsychologischer Standpunkt von den Reflektanten versehen worden ist. „Atheismus“, „Agnostizismus“, „positivistischer Humanismus“, „Pantheismus“, „Gnostizismus“, „Pseudomystizismus“, „Psychotheologie“, „pantheistisch-dualistische Metaphysik“ (vgl Heisig 1976) – schon diese Auswahl illustriert deutlich, in welcher gegensätzlichsten Weisen Jung rezipiert worden ist. Daraus kann geschlossen werden, dass Jung oft ungenau oder voreingenommen verstanden worden ist. Allerdings ist Jung selber nicht ganz „unschuldig“ an solchen Missverständnissen. Seine bereits erwähnte Ambivalenz zur Wissenschaft und zum wissenschaftlichen Erkennen trugen dazu bei, dass er bei manchen Begriffen absichtlich unscharf blieb und Formulierungen etwas locker handhabte. Man kann auch die Meinung verstehen, dass Jung

---

<sup>34</sup> Ernst Spengler, Eine Freundschaft und ihr unrühmliches Ende. Der Briefwechsel zwischen S Freud und CG Jung, Neue Zürcher Zeitung Nr 396 vom 27. August 1974

<sup>35</sup> Heisig, JW, Jung und die Theologie: eine bibliographische Abhandlung, Zs f Analytische Psychologie 7/1976, S 177-220.

„persönlich“ doch „an Gott geglaubt habe“; weil es Stellen gibt, die diesen Eindruck vermitteln<sup>36</sup>, wie im folgenden Zitat: „Ich bin Gott jeden Tag dankbar, dass ich die Wirklichkeit der *imago Dei* (Gottesbild) in mir erfahren durfte. Hätte ich das nicht, so wäre ich ein bitterer Feind des Christentums und der Kirche insbesondere. Dank diesem *actus gratiae* (Gnadenakt) hat mein Leben Sinn, und mein inneres Auge wurde aufgetan für die Schönheit und Grösse des Dogmas“<sup>37</sup>. Andererseits wird diese Ansicht dort, wo Jung mit wissenschaftlichem Anspruch formuliert – und nur daran ist seine Religionspsychologie zu messen – klar widerlegt, und dies hat Jung den wohl weitestverbreiteten Vorwurf, den des „Psychologismus“, eingebracht. Diesen Vorwurf haben wir schon im Kapitel „Erfahrung statt Glauben“ entkräftet.

Die Wirkung Jungs auf die christlichen Theologien ist nur schwer abzuschätzen. Immerhin gibt es neben viel Kritik auch Stimmen, die unter dem Einfluss Jungs eine Revision wichtiger Glaubensartikel diskutieren wie Verzicht auf Absolutheitsansprüche, Preisgabe des Redens vom „*extra nos*“, also der „Jenseitigkeit“, Akzeptierung der Erfahrung als kritischer Funktion, Verzicht auf den Glaubensanspruch<sup>38</sup>. Ob die Kirchen derart grundlegende Veränderungen einleiten wollen bzw können, erscheint eher fraglich. Sind Jungs religionspsychologische Erkenntnisse gültig, so lassen die religiösen Erfahrungen, über die heute vor allem in der Sprechstunde der Psychotherapeuten berichtet wird, neben der psychologischen eine offenere theologische Diskussion als notwendig erscheinen.

---

<sup>36</sup> M-L von Franz, CG Jung und die Theologen, Radius Verlag Stuttgart 1971

<sup>37</sup> CG Jung, Bild und Wort, hrsg von Anjela Jaffé, Walter Verlag Olten/Freiburg 1977

<sup>38</sup> W Bernet, CG Jung und die Theologen, in: CG Jung im Leben und Denken unserer Zeit, Walter Verlag, Olten /Freiburg 1975, S 72-87

## Stichwörter zu CG Jungs Religionspsychologie

Zwei Kindheitserlebnisse haben Jungs Religionspsychologie mitgeprägt: Die *Erfahrung* wird daher zum entscheidenden Kriterium einer echten Religiosität, nicht der Glaube. Erfahrung ist Teil der *psychischen Wirklichkeit*: „Wirklich ist, was wirkt“. Ein Exkurs in die *Erkenntnistheorie* zeigt auf, welcher Art die Wirklichkeit ist, die menschlichem Erkennen zugänglich ist. Für Jung gibt es keinen „archimedischen Punkt“: die Psyche ist ihr eigenes wissenschaftliches Objekt, zugleich aber auch deren Voraussetzung. Daher ist alles, was über „Gott“ ausgesagt werden kann, menschliche Aussage und somit psychischer Natur. Die vermeintliche „Transzendenz“ im Sinne von „Jenseitigkeit“ ausserhalb des Menschen erweist sich als Bewusstseins-transzendenz; religiöse Inhalte werden wegen ihrer vorherigen Unbewusstheit als fremd, „von ausserhalb“ *erlebt*. Auf dieser Grundlage ist der Gottesbegriff Jungs ein psychischer. Historische wie aktuelle Gotteserfahrungen sind in diesem Lichte zu sehen, haben aber ungeachtet der erkenntnistheoretischen Einschränkung oft eine grosse Wirkung, entsprechend ihrer archetypisch-psychischen Natur.

Die Frage nach dem *Gegensatz von Gut und Böse* wird anhand des Sündenfallmythos der Bibel diskutiert und lässt die Doppelnatur des alttestamentlichen Gottesbildes erkennen. Jungs Pamphlet „*Antwort auf Hiob*“ enthüllt vollends die *Antinomie* Jahwes, der für Hiob zugleich als gut und als böse erscheint. Die „Antwort“ auf das Unrecht, das Jahwe Hiob antut, ist die *Menschwerdung Gottes*; er muss sich erneuern im Sohne, welcher Mensch und Gott ist und menschliches Leid am Kreuz erduldet. Damit erfolgt eine Veränderung in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Diese Beziehung kann in der Terminologie Jungs als jene zwischen Selbst und Ichbewusstsein beschrieben werden. Für „Selbst“ hätte Jung in Anlehnung an östliche Religionen auch „Gott“ sagen können, insofern darunter das psychische Gottesbild verstanden wird.

Für die Frage nach der *Herkunft des Bösen*, auf welche die christlichen Kirchen keine befriedigende Antwort geben, wird der Vergleich mit andern *Schöpfungsmythen* herangezogen. Die Paradiesschlange als Verkörperung des Bösen hat ihre Parallelen in den Chaosrepräsentanten Thiamat (Babylon) und Rahab (Ugarit), die im Widerstreit zu den Kosmoserhaltern Marduk bzw Baal stehen. Während diese Religionen *dualistisch* sind, ging die Entwicklung im Christentum zu einem *Monismus* im Gottesbild, dh Gott wird schliesslich als nur gut gesehen (summa bonum), während der Gegensatz mit Satan abgespalten wird. Die Folgen sind eine Identifikation mit dem einen Gegensatzpol und die Verpönung des andern. Das Gottesbild wird so rein männlich, rein geistig, nur gut; das Weibliche, das Leiblich-Sexuelle und das Böse müssen daher bekämpft werden. Mönchtum, Sexualfeindschaft und Hexenverfolgungen sind Ausdruck dieser Entwicklung.

Einseitig fixierte Einstellungen lösen im Unbewussten kompensatorische Korrekturvorgänge aus. Ausdruck solcher Tendenz ist die Gleichgewichtssuche zwischen den Gegensätzen, die in eine *Vereinigung der Gegensätze* münden kann. Die durch die Volksgläubigkeit vorbereitete Erhebung Marias in den Himmel belegt einen Wandel der Ganzheitssymbolik von der Trinität zur Quaternität, vielleicht auch die Ergänzung des Gottesbildes durch das Weibliche.

## Literatur

- Beer Rüdiger (1977) Einhorn, Georg Callway München
- Beltz Walter (1977) Gott und die Götter, Biblische Mythologie, Claassen Düsseldorf
- Bernet W (1975) CG Jung und die Theologen, in: CG Jung im Leben und Denken unserer Zeit, Walter Olten /Freiburg
- Bischof Norbert (1996) Das Kraftfeld der Mythen, Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben, Piper München
- Evangelischer Erwachsenenkatechismus (1975) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
- Freud Sigmund Gesammelte Werke Bde I - XVII, Imago London
- Freud Sigmund, Jung Carl Gustav, Briefwechsel, S Fischer Frankfurt 1974
- Goldwert Marvin (1986) Childhood Seduction and the Spiritualisation of Psychology, The Case of Jung and Rank, in Child Abuse and Neglect, 10, S 555-557)
- Institutoris Heinrich, Sprenger Jakob (1487) Der Hexenhammer, H Barsdorf Berlin 1906
- Heisig J W (1976) Jung und die Theologie: eine bibliographische Abhandlung, Zs f Analyt Psychologie 7
- Höffer R (1993) Die Hiobsbotschaft CG Jungs, Folgen sexuellen Missbrauchs, zu Klampen Lüneburg
- Jacobi Jolande (1959) Die Psychologie von CG Jung, Rascher Zürich
- Jaffé Aniela (1962) Erinnerungen, Träume, Gedanken von CG Jung, Rascher Zürich
- Jaffé Aniela (1967) Der Mythos vom Sinn im Werk von CG Jung, Rascher Zürich
- Jung Carl Gustav Gesammelte Werke Bde 1-20, Walter Olten, besonders Bd 11
- Jung Carl Gustav (1977) Bild und Wort, hrsg von Anjela Jaffé, Walter Olten
- Jung Carl Gustav (2009) Das Rote Buch, Patmos Düsseldorf
- Keller Wilhelm (1971) Einführung in die philosophische Anthropologie, Francke Bern
- Kerényi Karl (1958) Die Heroen der Griechen, Rhein Zürich/Stuttgart
- Maag Viktor (1961) Kanaanäische Mythologie, in: Kulturgeschichte des Alten Orients, Kröner TB 298
- Meier Carl Alfons (1968) Die Empirie des Unbewussten, Rascher, Zürich
- Mullack Christa (1985) Maria, die geheime Göttin im Christentum, Kreuz Stuttgart
- Neumann Erich (1949) Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, Rascher Zürich
- Obrist Willy (2003) Tiefenpsychologie und Theologie, Analytische Psychologie 34, S 95-111
- Pagels Elaine (1987) Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien. Suhrkamp TB 1456
- Pagels Eliane (1994) Adam, Eva und die Schlange, rororo 548, Hamburg
- Pagels Eliane (1996) Satans Ursprung, Berlin-Verlag
- Prigogine Ilya, Stengers Isabelle (1993) Das Paradox der Zeit. Zeit, Chaos und Quanten. Piper, München 1993
- Reik Theodor (1923) Der eigene und der fremde Gott, Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung, Suhrkamp Tb 221 Frankfurt 1975
- Roth Gerhard (1994) Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, S 314 ff – Kritische Würdigung bei Spengler (2001), S 89-101
- Schär Hans (1955) Religion und Seele in der Psychologie CG Jungs, Rascher Zürich

- Spengler Ernst (1964) Das Gewissen bei Freud und Jung, Juris Zürich
- Spengler Ernst (1974) Eine Freundschaft und ihr unrühmliches Ende. Der Briefwechsel zwischen S Freud und CG Jung, Neue Zürcher Zeitung Nr 396
- Spengler Ernst (1979) CG Jungs Religionspsychologie, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd 15, Kindler Zürich
- Spengler Ernst (2001) Psychotherapie und das Bild vom Menschen. Ontologie, Erkenntnistheorie und wissenschaftliche „Objektivität“, Daimon Einsiedeln
- Spengler Ernst (2005) Das Menschenbild der Psychotherapie von CG Jung, in: Integrative Therapie 3/2005, Junfermann Paderborn
- von Franz Marie-Louise (1959) Die Visionen des Niklaus von Flüe, Rascher Zürich
- von Franz Marie-Louise (1971) CG Jung und die Theologen, Radius Stuttgart