

Helmut Barz

Selbst-Erfahrung

Tiefenpsychologie und christlicher Glaube



opus magnum 2003
Alle Rechte beim Verfasser

Erstmals erschienen im Kreuz Verlag Stuttgart 1973

Inhalt

Vorwort 3

Einleitung: Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis 4

Tiefenpsychologie, Religion und Theologie 8

Tiefenpsychologische Deutung der Taufe 29

Träume von der Kirche 44

Sexus, christlicher Glaube und Tiefenpsychologie 53

Exkurs: Tiefenpsychologische Deutung des Märchens »Frau Holle« 73

Ausblick: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis 86

Literaturverzeichnis 94

Vorwort

{1} »Die entscheidende Frage für den Menschen ist:
Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht?
Das ist das Kriterium seines Lebens. «
C. G. Jung

{2} Ich widme dieses Buch Herrn Professor Dr. Dr. Wilhelm Bitter zum achtzigsten Geburtstag.

{3} Was in der Psychotherapie im Allgemeinen und im Grenzbereich zwischen Tiefenpsychologie und Religion im Besonderen ihm zu verdanken ist, kann kaum genügend gewürdigt werden.

{4} Auch dieses Buch wäre ohne seinen Ansporn nicht entstanden. Dieser Ansporn wurde gegeben durch ein Preisausschreiben der »Wilhelm-Bitter-Stiftung«, und ich danke dieser Institution sehr für den mir verliehenen Preis; vor allem aber danke ich dem Stifter selber dafür, dass er mich durch seine Anregung und sein Vorbild dazu gebracht hat, trotz aller Zeitnot und gegen alle Bedenken meinen Beitrag zu dem Thema zu leisten, das ihm so sehr am Herzen liegt.

{5} Ich wünsche ihm viele weitere Jahre seines tatkräftigen, schöpferischen und inspirierenden Lebens.

{6} Castagneto Carducci, im März 1973

{7} Helmut Barz

Einleitung: Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis

{8} Tiefenpsychologie ist wissenschaftliche Erforschung des unbewussten Anteils der menschlichen Seele und seiner Auswirkungen auf das bewusste Leben. Sie ist jedoch bisher kaum als Wissenschaft um ihrer selbst willen betrieben worden, sondern stand von ihrer Begründung an stets im Dienste einer bestimmten Art der Heilkunde: nämlich der Psychotherapie.

{9} Psychotherapie im weiteren Sinne ist jedes Heilverfahren, das sich bemüht, körperliche oder seelische Störungen durch Anwendung irgendwelcher seelischen Mittel zu beheben. Psychotherapie im engeren Sinne verwendet als ihr wichtigstes Heilmittel das Gespräch, in dem sich der speziell geschulte Therapeut zusammen mit dem Patienten bemüht, die unbewussten Hintergründe der Krankheit zu erkennen, sie so klar wie möglich bewusst zu machen, um sie dann gemeinsam zu bearbeiten. Der Therapeut bedient sich dabei seiner tiefenpsychologischen Kenntnisse nicht nur zur Diagnose, sondern auch zur Therapie, und er wendet sie nicht nur auf die Erforschung des Unbewussten seines Patienten an, sondern auch auf die Erhellung der Gefühlsbeziehungen, die zwischen ihm selbst und dem Patienten hin- und herspielen.

{10} Die Erfahrung zeigt, dass eine solche tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie den Patienten ungewöhnlich stark prägen kann. Weit über den Eindruck hinaus, den schon eine moderne somatische Behandlung - in ihrer Mischung von technischen und ungewollt magischen Elementen - auf den Patienten auszuüben vermag, fühlt er sich durch die Psychotherapie im Innersten betroffen und beansprucht. Ursprünglich mag es nur der Wunsch nach Beseitigung von Symptomen gewesen sein, der ihn in die Psychotherapie führte; meist tritt jedoch dieser Wunsch bald in den Hintergrund - erfreulicherweise auch deswegen, weil er oft rasch erfüllt ist- und macht einem ganz anderen Begehren Platz: nämlich dem, in der Psychotherapie vertiefte Selbsterkenntnis zu gewinnen.

{11} Das Streben nach Selbsterkenntnis beziehungsweise Selbsterfahrung scheint nun aber in einen ganz anderen Bereich hineinzugehören als in das Sprechzimmer des Arztes. »Erkenne dich selbst« ist eine religiöse Mahnung an den Menschen, die vom Tempel zu Delphi über den Neuplatonismus und Augustin bis in die mittelalterliche Mystik und zu den Reformatoren reicht (Anm. 1) und die das innerste Wesen sowohl des Gnostizismus als auch jeder Art von gnostisch gefärbter Religiosität bis in unsere Tage ausmacht: »Gnosis ist die mythische Projektion der Selbsterfahrung.« (Anm. 2)

{12} Selbsterkenntnis kann dabei zweierlei - und zwar sowohl in gegenseitiger Ergänzung als auch im einander ausschließenden Widerspruch - bedeuten: einmal die Erkenntnis der eigenen Gebrechlichkeit, Endlichkeit und Sündhaftigkeit, zum ändern die Erkenntnis der menschlichen Gottähnlichkeit oder Gottebenbildlichkeit; in jedem Falle aber setzt das Streben nach Selbsterkenntnis den Menschen in Beziehung zu Gott, und zwar auch dort, wo es sich nicht in religiöser, sondern in philosophischer Sprache ausdrückt. Mindestens für den abendländischen Menschen ist Selbsterkenntnis immer »Cognitio Dei et hominis« und deswegen ein Prozess von religiöser Bedeutung.

{13} Und nun: Selbsterkenntnis als Resultat der Anwendung von Tiefenpsychologie in der Psychotherapie: Man könnte annehmen, dass dem entweder eine gänzliche Säkularisierung des Begriffes zugrunde liegt, oder man wird den Vorwurf erheben, dass die Tiefenpsychologie, falls sie Selbsterkenntnis doch noch im bisher üblichen Sinne des Begriffes versteht, sich der unerhörten Anmaßung schuldig macht, in den Bereich der Theologie und Philosophie hineinwirken zu wollen.

{14} Zunächst: Selbsterkenntnis oder Selbsterfahrung zu einem therapeutischen Prinzip zu machen, ist nicht Hybris der Tiefenpsychologie, sondern es ergibt sich als notwendige Konsequenz aus ihrem Ansatz. Denn wenn Psychotherapie aetiologische Therapie (und nicht etwa nur Suggestiv-Therapie von Symptomen) sein will, muss sie die Ursachen der psychogenen Störungen aufsuchen. Diese Ursachen sind aber meistens »unbewusst«, das heißt: sie gehören zwar zum seelischen Bestand des Patienten, sind diesem aber nicht zugänglich. Die Psychotherapie muss ihm deswegen helfen, Teile seiner Seele, um die er bisher nicht wusste, zu erkennen. Dabei handelt es sich keineswegs nur um das Wiedererinnern von Vergessenem oder um die Einsicht in einzelne psychopathologische Fakten, sondern oft kann die Therapie nicht anders voranschreiten als durch tiefenpsychologisch geförderte Erkenntnis von seelischen Grundstrukturen, die an das eigentliche Wesen des Menschen rühren. Insofern ist Tiefenpsychologie aus therapeutischen Gründen dazu genötigt, mit ihren Mitteln Selbsterkenntnis zu fördern.

{15} Sodann ist diese Art von Selbsterkenntnis nun nicht als eine säkularisierte Form der ursprünglichen *Cognitio Dei et hominis* abzutun. Zwar entspricht es nicht der Intention der Tiefenpsychologie, irgendetwas zur Gotteserkenntnis beizutragen; aber auf dem Weg, den die Tiefenpsychologie besonders in der Schule von Carl Gustav Jung genommen hat, kam sie zu dem Resultat, dass es in der Praxis nicht angeht, die religiöse Dimension aus dem psychotherapeutischen Prozess auszuklammern - auch nicht mit Rücksicht auf eine wünschenswerte theoretische Trennung der Zuständigkeitsbereiche von Theologie, Philosophie und Psychologie.

{16} Die Erfahrung lehrt nämlich, dass psychogene Erkrankungen ihre Wurzel oft gerade in jenem Bereich der Seele haben, aus dem heraus die Fragen entstehen, die - auf der subjektiven Seite - Ursprung aller Religion sind: »Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Woraus sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt? « - wie es in der Valentinianischen Gnosis formuliert wurde (Anm. 3).

{17} Dass sich solche Fragen im Rahmen der Psychotherapie erheben, kann nicht bestritten werden. Umstritten ist nur, ob es sinnvoll und berechtigt sei, sich ihnen in diesem Rahmen auch zu stellen. Müsste nicht der Psychotherapeut seine Patienten an den Theologen verweisen, sobald das Streben nach Selbsterkenntnis zur Frage nach Gott oder nach dem Glauben wird?

{18} Im Allgemeinen wird der Psychotherapeut froh sein, wenn er so verfahren kann. Es geschieht auch gar nicht selten, dass Menschen aus der Psychotherapie heraus einen neuen oder vertieften Zugang zum Christentum - sei es innerhalb oder außerhalb der Kirche- finden.

{19} Häufiger aber steht der Psychotherapeut vor der Tatsache, dass sein Patient die Überweisung an den Seelsorger ablehnt, und zwar aus zweierlei Gründen: erstens weil er dem offiziellen Christentum keine heilende Kraft mehr zutraut; zweitens weil er die ihn bedrängenden Fragen nicht *ex cathedra* beantwortet haben will, sondern ihnen dort nachgehen möchte, wo sie sich ihm gestellt haben: nämlich in seiner eigenen Seele.

{20} So sieht sich der Psychotherapeut gezwungen, die Selbsterkenntnis, die er ursprünglich nur als therapeutisches Prinzip im tiefenpsychologischen Sinne einsetzen wollte, bei vielen seiner Patienten als ein Streben nach *Cognitio Dei et hominis* anzuerkennen und einen Weg mitzugehen, dessen Ziel weit jenseits des psychologisch Fassbaren liegt.

{21} Daraus ergibt sich zweifellos für den Psychotherapeuten eine Versuchung: nämlich die, aus der Tiefenpsychologie eine Heilslehre zu machen und sich selber für deren Propheten zu halten. Es soll nicht behauptet werden, dass er gegen diese Versuchung immer gefeit sei; aber eines ist doch sicher: er wird sich mit allen Kräften bemühen, ihr zu widerstehen.

{22} Denn seine psychologische Einsicht sagt ihm, dass er seine Aufgabe, Helfer zu sein, nicht erfüllen wird, wenn er sich mit dem Identifiziert, auf das er bestenfalls hinweisen kann. Seine kritische Beobachtung des psychotherapeutischen Prozesses lehrt ihn außerdem, dass das Vordringen bis zu religiösen Fragen sich zwar aus therapeutischer Notwendigkeit ergeben hat und dass der Weg dorthin psychologisch verstehbar ist, dass aber nur schon der Ursprung dieser Frage gänzlich außerhalb des Verstehbaren liegt und dass also Psychotherapie nicht Religion schafft, sondern höchstens an sie heranführt. Und erst recht, wenn es darum geht, nach möglichen Antworten zu suchen, wird der Psychotherapeut sich seine Solidarität mit dem Patienten eingestehen: er weiß die Antworten so wenig wie dieser. So kann er dem Patienten zwar zu der Einsicht verhelfen, dass die heilende Bemühung um Selbsterkenntnis die Sehnsucht nach Gotteserkenntnis einschließt; was aber Gotteserkenntnis sei, bleibt für ihn wie für den Patienten eine Frage, die ihren Sinn nicht in einer fixierten Antwort hat, sondern in der Beunruhigung, die sich aus ihr ergibt.

{23} Je mehr ihm davon zuteil geworden ist, desto deutlicher wird der Therapeut wissen, dass Selbsterkenntnis nie zu einem Ende kommt, sondern dass sie immer tiefer in das Mysterium der Seele hineinführt, bis in jenen Bereich, in dem Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis einander berühren. Seine Selbsterkenntnis wird ihn davor bewahren, zu meinen, dass er in diesem Bereich mit Hilfe seiner Psychologie noch irgend jemanden »führen« könnte; er wird vielmehr wissen, dass er dort, zusammen mit dem Patienten, nur der Geführte sein kann.

{24} So ist die untrennbare Verknüpfung von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis eine menschliche Gegebenheit, die die Tiefenpsychologie in die Schwierigkeit führt, sich trotz mangelhafter Zurüstung und fehlender fachlicher Kompetenz auf religiöse Fragen einlassen zu müssen, und sie bedeutet zugleich für den Psychotherapeuten, dass er seine ärztliche Arbeit *coram Deo* tut und dass sie nur *Deo concedente* gelingen kann.

{25} In dem vorliegenden Buch soll an Beispielen gezeigt werden, wie ein Psychotherapeut der Jungschen Schule, der seine Arbeit in dem soeben skizzierten Sinne versteht, über die Beziehungen zwischen Tiefenpsychologie und christlichem Glauben denkt.

{26} Dabei soll Trennendes genauso aufgezeigt werden wie Verbindendes; denn nicht unkritische Harmonisierung ist das Ziel, sondern Klärung.

{27} Diese Klärung scheint umso nötiger, als man zwei unzutreffenden Ansichten über die Beziehungen der Tiefenpsychologie zum christlichen Glauben immer häufiger begegnet. Die eine besagt, dass die Tiefenpsychologie vom christlichen Glauben gänzlich absehen könne und sich höchstens mit einer allgemeinen Religiosität zu befassen habe, weil das Christentum für den heutigen Menschen keine prägende Kraft mehr bedeute. Diese Ansicht ist deswegen falsch, weil sie übersieht, wie tief das Unbewusste des westlichen Menschen von der christlichen Religion geprägt ist. Wie ein Mensch in seinem Bewusstsein zum Christentum steht, ist demgegenüber - für die tiefenpsychologische Betrachtung - nahezu bedeutungslos.

{28} Die andere unzutreffende Auffassung lautet, dass die Beziehung zwischen Tiefenpsychologie und christlichem Glauben deswegen ganz unproblematisch sei, weil dieser ohne weiteres in der Lage wäre, die Tiefenpsychologie zu integrieren. Daraus entsteht dann allzu hurtig eine christliche Psychotherapie oder eine tiefenpsychologische Theologie- mit der Gefahr, dass keines der beiden Ingredienzien wirklich ernst genommen wird. Die Vereinbarkeit des tiefenpsychologischen Seelenverständnisses mit dem christlichen Glauben ist zwar eine Hoffnung, aber noch lange keine Gewissheit.

{29} Zuvor ist es immer von neuem nötig, die Unterschiede möglichst scharf zu betonen, damit trügerische Kompromisse vermieden werden.

{30} Im ersten Kapitel dieses Buches wird die Beziehung der Tiefenpsychologie, insbesondere der Jungschen Schule, zur Religion im Allgemeinen dargestellt und sodann gezeigt, dass dieses Religionsverständnis sich mit einer heutigen christlichen Theologie, nämlich mit der von Paul Tillich, an vielen Stellen berührt.

{31} Im zweiten Kapitel wird die Methode der Jungschen Symbol-Deutung auf ein zentrales christliches Symbol, nämlich die Taufe, angewendet. Damit soll ein Einblick in die Arbeitsweise der Jungschen Psychologie gegeben und zugleich die Darstellung der Beziehung dieser Psychologie zum Christentum vertieft werden.

{32} Das dritte Kapitel versucht, zur Diagnose der heutigen Lage der Kirche beizutragen, indem es Träume von der Kirche mitteilt, die von verschiedenen Menschen in die psychotherapeutische Sprechstunde gebracht wurden. Dieses Kapitel wird zugleich zeigen, dass der Psychotherapeut immer wieder ganz unmittelbar mit religiösen Fragen konfrontiert wird.

{33} Im vierten Kapitel wird die Aufmerksamkeit auf einen Bereich gelenkt, der zwar bekanntlich in der Tiefenpsychologie eine große Rolle spielt, dessen religiöse Bedeutsamkeit aber vom christlichen Glauben und von der Theologie allzu wenig beachtet wird: es ist der Bereich der Sexualität. Es wird die Ansicht vertreten, dass die Tiefenpsychologie die religiöse Dimension der Sexualität wieder entdeckt habe und dass der christliche Glaube in diesem Zusammenhang von der Tiefenpsychologie lernen könne. In einem Exkurs wird durch tiefenpsychologische Deutung eines Märchens ein wesentlicher Gedanke des Kapitels näher ausgeführt.

{34} Im letzten Kapitel wird das Thema dieser Einleitung - Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis - nochmals aufgenommen, aber mit umgekehrten Vorzeichen: so wie die Tiefenpsychologie auf ihrer Suche nach Selbsterkenntnis bis an die Grenze der Gotteserkenntnis geführt wird, so hat Gotteserkenntnis, beziehungsweise das Annehmen der göttlichen Offenbarung, Selbsterkenntnis zur Voraussetzung; wenn dies auch eine dem christlichen Glauben längst bekannte Einsicht ist, so scheint es doch heute nötig, erneut auf sie hinzuweisen - unter anderem auch von Seiten der Tiefenpsychologie.

Tiefenpsychologie, Religion und Theologie

{35} Die Tiefenpsychologie ist eine junge Wissenschaft, die zweifellos noch in den Kinderschuhen steckt. Aber eine ihrer Kinderkrankheiten hat sie doch schon so gründlich durchgemacht, dass man sie als immun gegen deren Erreger ansehen darf: ich meine ihre pathologische Hybris, aus der heraus sie glaubte, alles erklären zu können. Der Erreger dieser Hybris war die verständliche Begeisterung über all die neuen Entdeckungen, die so vieles entschlüsselten, was bis dahin unzugänglich erschien. Die Hauptsymptomatik der Krankheit bestand darin, dass die Tiefenpsychologen sich in der Lage wähnten, nicht nur vieles, sondern schlechthin alles Seelische auf einige überschaubare Ursachen zurückführen zu können, mit dem Resultat, dass keine dunklen Stellen mehr zurückblieben, dass überall dort, wo früher das unsympathische Wort »Mysterium« gestanden hatte, jetzt ein zufriedenes »nichts als...« eingetragen werden konnte.

{36} Ein besonders ergiebiges Feld für solche Art von überschießender tiefenpsychologischer Betätigung war - neben der Dichtung - die Religion. Nicht nur das Verhalten des religiösen Menschen wurde analysiert, sondern auch Mythen, Riten und Dogmen, Götter und Gott wurden Gegenstand psychologischer Erklärungen, und die Religion als Ganzes wurde mit Hilfe psychopathologischer Begriffe auf ein »nichts als...« reduziert.

{37} Es ist verständlich, dass sich von daher eine tiefe Kluft zwischen Tiefenpsychologen und Theologen auftat. Diese sahen nichts als Blasphemie und Atheismus und befürchteten, wie Karl Barth, die Theologie könne »im schauerlichen Sumpf der Psychologie des Unbewussten« versinken (Anm. 1) während jene sich kaum genug tun konnten, die Religion als »Illusion« zu brandmarken und für ihre Überwindung zu plädieren.

{38} Das ist inzwischen anders geworden. Auf beiden Seiten wurden extreme Standpunkte revidiert, der trennende Graben wurde an vielen Stellen zugeschüttet, eine gegenseitige Annäherung ist in vollem Gange.

{39} Eine moderne Religionspsychologie, die tiefenpsychologische Erkenntnisse weitgehend berücksichtigt, wie die von Antoine Vergote, erklärt sich aufgrund methodologischer Überlegungen ausdrücklich für unzuständig, das eigentliche Wesen der Religion zu erklären oder Aussagen über Gott zu machen; sie erforsche die Religion nur insofern, als sie sich »im Menschen manifestiert und strukturiert« (Anm. 2)

{40} Und auf selten vieler Theologen hat die frühere erschrockene oder empörte Ablehnung der Tiefenpsychologie einer engagierten Anteilnahme Platz gemacht, so dass sich ein kaum noch zu überblickendes Feld der Diskussion und der Zusammenarbeit zwischen den beiden Disziplinen ausbreitet.

{41} So hat vor allem die praktische Theologie längst bemerkt, dass sie auf die Berücksichtigung tiefenpsychologischer Erkenntnisse zumindest im Bereich der Seelsorge nicht länger verzichten kann, und bemüht sich, daraus Konsequenzen für die Ausbildung und Weiterbildung der Theologen zu ziehen (Anm. 3).

{42} Aber auch die systematische Theologie fühlt sich - in einigen ihrer Vertreter - »unüberhörbar zum Schwur gerufen«, sich der Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie zu stellen (Anm. 4). Paul Tillich vor allem ist nicht müde geworden, auf die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die Theologie hinzuweisen, und wir werden in diesem Buch immer wieder von ihm zu lernen haben. Seine Hochschätzung besonders der Freudschen Psychoanalyse zeigt, mit welcher Souveränität von seiten der Theologie das Gespräch mit der Tiefenpsychologie geführt werden kann. Dass Freud selbst ein antireligiöser Mensch war (oder doch zu sein meinte), hindert Tillich nicht daran, anzuerkennen, dass »seine Umgestaltung des intellektuellen Klimas der größte geistige Beitrag zur Wiederentdeckung des Zentrums der christlichen Botschaft« gewesen sei, nämlich »des Evangeliums von der Annahme des Sünders« (Anm. 5). Und neben vielen anderen Impulsen, die nach Tillichs Überzeugung die Theologie zu ihrem Wohl von der Tiefenpsychologie aufnehmen sollte (Anm. 6), ist es vor allem eine psychoanalytische Behauptung, auf die er oft zustimmend hinweist: der Gottesbegriff des Menschen sei eine Projektion des Vaterbildes. Diese Behauptung weist Tillich nicht einfach als Blasphemie zurück, sondern er erkennt sie als eine Aussage über den Menschen (nicht über Gott) an, um jedoch hinzuzufügen, dass sich gegen diesen Gott »der Angriff der Offenbarung« richtet (Anm. 7).

{43} Darin zeigt sich die Überlegenheit Tillichs, dass er Freuds Aussagen über die Religion als subjektiv richtig und gültig anerkennt, ohne sich davon irritieren zu lassen, dass Freud selbst sie für objektiv hielt. Ja er hebt es gerade als ein Verdienst der Tiefenpsychologie hervor, dass sie die Theologie sowohl praktisch wie theoretisch gezwungen habe, »die subjektive Seite der christlichen Existenz mindestens so ernst zu nehmen wie die objektive« (Anm. 8).

{44} Auf diese Formel werden sich heute viele Theologen mit der Tiefenpsychologie einigen können: Die Tiefenpsychologie bringt die subjektive Seite der christlichen Existenz zur Geltung und verschafft ihr die Beachtung, die sie verdient, ohne sich in den objektiven Bereich einzumischen.

{45} Wie außerordentlich fruchtbar das sein kann, auch wenn es in scharf kritischer Haltung geschieht, hat jüngst Joachim Scharfenberg gezeigt in seinem Buch »Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben«. Er legt dar, dass sich Freuds Religionskritik letztlich nur gegen die Zerrformen der subjektiven Seite religiöser Existenz richtet, und er macht evident, wie reinigend diese Kritik, richtig verstanden, auf das Glaubensleben einwirken kann.

{46} Aber schon dieses Buch eines Theologen dürfte kaum ungeteilte Zustimmung im theologischen Lager gefunden haben. Denn Scharfenberg verwahrt sich entschieden dagegen, dass man die Psychoanalyse zu einer »Hilfswissenschaft« macht und dass die Theologen den Analytikern mit »einer gewissen schulterklopfenden Aufgeschlossenheit« begegnen, um jedoch alles, was an der Psychoanalyse als »weltanschaulich verdächtig« erscheint, zurückzuweisen« (Anm. 9). Er lehnt die von O. Pfister eingeführte Unterscheidung von Methode und Weltanschauung der Psychoanalyse ab und verlangt eine »Auseinandersetzung mit dem ganzen Freud« (Anm. 10).

{47} Es ist zu befürchten, dass der oben skizzierte Burgfriede zwischen Theologie und Tiefenpsychologie in dem Augenblick gefährdet wird, da sich die Theologie solchen Forderungen gegenüber sieht. Wenn aber die Tiefenpsychologie sich ihres eigenen Wesens bewusst ist - was man doch von ihr fordern sollte -, dann weiß sie auch um das philosophische Element, das in ihr beschlossen liegt und das sie dazu nötigt, die Forderung zu erheben, auch als »Weltanschauung« ernst genommen zu werden.

{48} Indem ich diesen Gedanken näher ausführen werde, verlasse ich jetzt die Freudsche Psychoanalyse und wende mich der analytischen Psychologie C. G. Jungs zu. Dabei muss ich den Leser um einige Geduld bitten: es sind zunächst grundlegende Bemerkungen über die Jungsche Psychologie erforderlich, die ihren Zusammenhang mit der Überschrift dieses Kapitels nicht von vornherein erkennen lassen. Man wird jedoch bemerken, dass eine Erörterung der wichtigsten Elemente Jungscher Psychologie von selbst wieder auf unser Thema zurückführt.

{49} Wie bekannt, unterscheidet sich die Jungsche von der Freudschen Theorie vor allem durch die unvergleichlich viel größere »Ausdehnung« (um die übliche räumliche Metapher zu benutzen), die Jung dem Unbewussten zuerkannte. Er übernahm restlos die Freudsche Entdeckung des »Persönlichen Unbewussten«, fügte ihr aber seine Konzeption des »Kollektiven Unbewussten« hinzu. Während das Persönliche Unbewusste aus Inhalten besteht, die im Laufe des individuellen Lebens durch Verdrängung entstanden, enthält das Kollektive Unbewusste jene überpersönlichen Strukturelemente, die Jung »Archetypen« nannte. Es ist charakteristisch für die Jungsche Psychologie, dass einer ihrer zentralen Begriffe, eben der Begriff »Archetypus«, alles andere als eindeutig ist. Nicht nur hat Jung recht verschiedene, schillernde und in Einzelheiten divergierende Definitionen dieses Begriffes gegeben, sondern er hat in der letzten Phase seines Werkes sogar ausdrücklich erklärt, dass die Archetypen, diese Grundpfeiler seiner ganzen Psychologie, eine Natur besitzen, »die man nicht mit Sicherheit als psychisch bezeichnen kann« (Anm. 11). Vielmehr entstammten diese vorgegebenen Strukturelemente aller Erfahrungen und Handlungen jenem bewusstseinsunfähigen Hintergrund der Psyche, den er als »psychoid« bezeichnet und der zugleich der Entstehungsort der Instinkte und Triebe sei. Während aber Instinkte und Triebe die »Brücke« der Psyche zum Organischen, also zur belebten Materie hin schlagen, weisen die Archetypen zwar nicht in ihrem unerkennbaren An-sich-Sein, wohl aber durch ihre Auswirkungen auf das Prinzip des Geistigen hin (Anm. 12).

{50} Solche Umschreibungen des Begriffes »Archetypus«, die auch dann nicht viel klarer werden würden, wenn man sie viel länger machte, haben zweifellos für den wissenschaftlichen Verstand etwas Unbefriedigendes. Das liegt daran, dass nicht mit eindeutigen Formulierungen etwas Fassbares definiert, sondern dass lediglich eine »Erfahrungssumme« angedeutet wird, die wiederum an die Erfahrung desjenigen appelliert, der sie verifizieren will. Dass Jung so verfährt, ist aber nicht Resultat eines verschrobenen Hanges zur Mystifizierung, sondern es hängt mit seiner Einsicht in das Wesen der Psychologie zusammen. In der Psychologie beobachtet die Psyche sich selbst, ohne sich auf einen archimedischen Punkt außerhalb ihrer selbst stellen zu können, ja ohne das Beobachtete anders ausdrücken zu können als dadurch, dass sie es wiederum in Psychisches übersetzt. Jung sagt: »Die Psychologie kann sich in nichts abbilden; sie, kann sich nur in sich selber darstellen und sich selbst beschreiben. Das ist auch konsequenterweise das Prinzip meiner Methode überhaupt: sie ist im Grunde genommen ein reiner Erlebnisprozess ...« (Anm. 13). Wer einer solchen Methodik, wie Jung sie hier skizziert, den Charakter der Wissenschaftlichkeit abspricht, beweist damit meines Erachtens nur einen äußerst unzulänglichen Begriff von Wissenschaft (Anm. 14).

{51} Wir kommen zurück zu den Archetypen. Man kann nicht einmal behaupten, Jung habe das Vorhandensein von Archetypen nachgewiesen. Er hat lediglich ihre Auswirkungen entdeckt und von daher auf ihre Existenz geschlossen. Darum betont er auch immer wieder, dass die Archetypen selbst unanschauliche Strukturelemente der unbewussten Seele seien, die sich, wenn sie auf das Bewusstsein einwirken, in Form von archetypischen Bildern oder Vorstellungen bemerkbar machen.

{52} An der verblüffenden Übereinstimmung solcher archetypischen Motive, Bilder und Handlungsabläufe in den Kulturzeugnissen aller Zeiten und Zonen besteht allerdings kein Zweifel. Jungs Theorie von den Archetypen besagt nichts weiter, als dass diese überwältigende Fülle von gleichgeprägten psychischen Produkten auf unbewusste »Dominanten« zurückzuführen ist, die die Erlebnis- und Gestaltungsmöglichkeiten der Menschheit vorprägen, anordnen und dirigieren.

{53} Wo die Archetypen ihren Ursprung haben, und was sie an sich sind, bleibt offen; sie verschwimmen in jenem »psychoiden« stofflich-geistigen Seelenhintergrund; von der Macht aber, die sie indirekt durch ihre erlebnisprägende Funktion ausüben, kann sich jeder überzeugen, der bereit ist, seinen Blick darauf einzustellen. Dass man das natürlich auch geflissentlich unterlassen kann, hat Jung ebenso gelassen wie selbstbewusst zur Kenntnis genommen: »Wo immer meine Methode wirklich angewendet wird, bestätigen sich meine Tatsachenangaben. Man konnte schon zu Zeiten Galileis die Jupitermonde sehen, wenn man sich die Mühe nahm, dessen Fernrohr zu benutzen.« (Anm. 15)

{54} Indem Jung und seine Schüler die Auswirkungen der Archetypen von den ersten Anfängen des bewussten Lebens bis hinauf in die sublimsten Ausprägungen des menschlichen Geistes verfolgten, und zwar sowohl in der Onto- wie in der Phylogenese (Anm. 16). und indem Jung den Archetypen eine psychologisch nicht mehr Fassbare »geistige« Natur zuerkannte, verschaffte er dem Phänomen des Geistes einen hervorragenden Platz in seiner Theorie (Anm. 17).

{55} Ohne die immense Bedeutung der Triebe, die Freud herausgestellt hatte, im Geringsten zu schmälern, erweiterte er doch da» Feld psychologischer Reflexion um die Dimension des Geistes, der, ohne direkt fassbar zu sein, doch durch die Archetypen hindurch auf das seelische Leben genauso intensiv einwirkt, wie es, durch Instinkte und Triebe hindurch, die belebte Materie tut. »In der archetypischen Vorstellung und in der Triebempfindung stehen sich Geist und Stoff auf der psychischen Ebene gegenüber. « (Anm. 18) Während aber die Instinkte ihren Zweck damit erfüllen, dass sie Handlungsabläufe bewirken, die ein zweckmäßiges Verhalten zur Folge haben, liegt in den Archetypen offensichtlich weit mehr beschlossen als nur die Vermittlung prinzipiell gleicher Erlebnisstrukturen für alle Menschen; sie spielen nämlich darüber hinaus eine entscheidende Rolle im Prozess der Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung des Menschen.

{56} Denn so wenig wir eine psychologische Hypothese darüber aufstellen können, woher der innerste »Ich-Kern« des menschlichen Bewusstseins stammt, der die *conditio sine qua non* aller Bewusstseinsentwicklung darstellt, so gewiss sind wir uns doch in der Jungschen Psychologie darüber, dass sowohl die Dynamik als auch das Material des Selbstwertungsprozesses von den Archetypen her stammt.

{57} Das Ich, als das Zentrum des Bewusstseins, ist sich nicht nur - rätselhafterweise - seiner selbst bewusst, sondern es ist auch, aus ebenso unerklärlichen Gründen, dazu gedrängt, immer größere Teile des Unbewussten ins Bewusstsein zu erheben. Freud war der Überzeugung, dass dies ein endlicher Prozess sei, an dessen Ausgang alles, was vorher »Es« war, zum »Ich« geworden wäre. Jung ist anderer Ansicht. Zwar ist zunächst die wenigstens partielle Bewusstwerdung des Persönlichen Unbewussten unerlässlich, aber dann sieht das Ich sich dem Kollektiven Unbewussten gegenüber, und es nimmt, in Gestalt archetypischer Bilder, die Auswirkungen der Archetypen wahr, wodurch sich eine völlig andere Einstellung zum Unbewussten ergibt. Das Ich wird sich nämlich in der Konfrontation mit dem »Objektiv-Psychischen« (Anm. 19) der Tatsache bewusst, dass das Unbewusste weit mehr ist als Nicht-Bewusstes, das bewusst werden könnte, nämlich: Ursprung und unerschöpfliche Matrix sämtlicher seelisch-geistigen Formkräfte, ja Ursprung des Bewusstseins selbst, diesem also präexistent und unendlich überlegen. Das Ich, das sich mit dem Kollektiven Unbewussten auseinander zu setzen beginnt, bemerkt weiter, dass die Initiative zu dieser Auseinandersetzung keineswegs nur auf seiner Seite liegt, sondern dass das Unbewusste ebenfalls höchst aktiv, ja mit beträchtlicher Übermacht reagiert. Diese Macht kann sich bald als bedrohlich, bald als faszinierend, bald als tröstlich erweisen: das Ich, das der Erfahrung dieser Macht nicht ausweicht, sondern sie ertragen kann, kommt allmählich zu der Einsicht, dass seine eigene Einstellung zum Unbewussten offenbar Einfluss darauf hat, wie das Unbewusste, das sich immer deutlicher als autonom erweist, seinerseits zurückwirkt. Schließlich kann das Ich die Erfahrung machen, dass ihm die archetypischen Bilder nicht nur aus dem eigenen Inneren, aus Träumen, Phantasien oder künstlerischen Gestaltungen entgegenkommen, sondern dass die Archetypen auch das wirksame Prinzip hinter allem sind, was es von außen her- sei es im Konkreten oder Geistigen - ergreift. Daraus ergibt sich ein merkwürdiges Korrespondieren zwischen der inneren und der äußeren Wirklichkeit: zwar bleibt Letztere das Nicht-Ich, das Fremde; aber was mich davon berührt und ergreift, ist zugleich das Eigene (Anm. 20). Das Ich erfährt, psychologisch gesprochen, dass die Außenwelt - unbeschadet ihrer objektiven Realität - ihre subjektive Bedeutung dadurch erhält, dass sie zum Träger von Projektionen wird, das heißt: dass intrapsychische Inhalte in sie hinein projiziert und erst dort erfahrbar werden.

{58} Je intensiver und vorbehaltloser sich das Ich der Erfahrung der Außenwelt stellt, desto eindrücklicher erfährt es zugleich die Strukturelemente des inneren Kosmos; eine Tatsache, die dem Ich aber erst allmählich erkennbar wird, nämlich in dem Maße, wie die Projektionen zurückgenommen werden und das vorher Projizierte allmählich als Inhalt des eigenen (bzw. des kollektiven) Unbewussten erkannt wird.

{59} Dieser Prozess hat eine unermessliche Ausdehnung des Seelischen zur Folge, und zwar nicht im Sinne einer hybriden Aufblasung des Ichbewusstseins, sondern im Gegenteil: das Ich erkennt allmählich, dass es nur eine Seite der seelischen Ganzheit ist, auf deren anderer Seite das umfassende Unbewusste steht. Das Ich bleibt nicht allein auf sich bezogen, sondern es erkennt, dass es in zwifacher Weise auf größere Zusammenhänge angewiesen und von ihnen gehalten ist: nach außen hin auf Umwelt, nach innen zu auf das Kollektive Unbewusste. Außenwelt und Innenwelt sind dabei wechselseitig voneinander abhängig; Außenwelt wird nicht anders als gemäß den archetypischen Erlebnismustern erfahren; Innenwelt kann nicht anders zum Bewusstsein kommen als durch Auseinandersetzung mit der Außenwelt und allmähliche Rücknahme der Projektionen aus ihr (Anm. 21).

{60} In dem Maße, in dem der Mensch die Einheitswirklichkeit (Anm. 22) von Bewusstsein und Unbewusstem, Außenwelt und Innenwelt realisiert, wächst seine Persönlichkeit über die Beschränkung auf das Ichbewusstsein hinaus und nähert sich jener Ganzheit, jenem »Ziel des Lebens« (Anm. 23), das Jung das »Selbst« nennt.

{61} Selbstwerdung oder Selbstverwirklichung des Menschen ist also im Jung'schen Sinne weit mehr als jene Art von Selbsterkenntnis, die nur Bewusstmachung des Verdrängten meint.

{62} »Nur« ist nicht im geringschätzigen Sinne gemeint; die Bewusstmachung des Verdrängten ist eine schwere und unerlässliche Aufgabe, aber sie ist nur eine der Voraussetzungen der Selbstverwirklichung, nicht deren Ziel. Das Ziel der Selbstverwirklichung ist überhaupt nicht die Erreichung eines Resultates (z. B. des Zustandes totaler Bewusstheit oder einer »vollkommenen Persönlichkeit«), sondern Selbstverwirklichung hat ihr Ziel in der Ausrichtung auf die nie zu erreichende psychische Totalität des »Selbst«, das als eine Vereinigung aller nur denkbaren Gegensätze vorzustellen ist, vor allem aber als eine Vereinigung von Bewusstsein und Unbewusstem.

{63} Was ich hier vorgetragen habe, mag dem skeptischen Leser als abstrus oder mystisch erscheinen; es ist aber nichts anderes als die Andeutung einer Erfahrungssumme, nämlich jenes seelischen Prozesses der Ganzwerdung, den Jung »Individuationsprozess« nennt.

{64} Es ist ein nie zu einem Ende gelangender Prozess, bei dem der Weg wichtiger ist als das Ziel und von dem jeder als von einer Erfahrung sprechen kann, der auch nur ein paar Schritte dieses Weges gegangen ist.

{65} Menschen auf diesem Weg zu begleiten ist die vornehmste Aufgabe des Jung'schen Analytikers, wobei er sich stets bewusst sein sollte, dass er niemanden weiter begleiten kann, als er selber vorher gekommen ist.

{66} Ich will beileibe nicht behaupten, dass alle Jung'schen Therapien mit Individuation zu tun hätten, aber ich kann bezeugen, dass Erfahrungen des Individuationsprozesses in vielen Analysen beiden, dem Patienten wie dem Arzt, zuteil werden.

{67} Ich komme nun auf meine früher geäußerte Überzeugung zurück, dass Tiefenpsychologie einen weltanschaulichen Aspekt besitzt (Anm. 24) und dass die Tiefenpsychologen gerade im Gespräch mit Theologen diesen Aspekt zur Geltung bringen müssen, auch auf die Gefahr hin, deswegen einer Vermischung verschiedener Bereiche angeklagt zu werden. - Wenn aber die Jungschen Psychologen zu der Überzeugung stehen, dass das Geistige zwar nicht Gegenstand der Psychologie ist, wohl aber bei einer gründlichen Betrachtung der Psyche ständig berücksichtigt werden muss, dann werden sie auch den nächsten Schritt tun und die Berücksichtigung des Religiösen fordern.

{68} Denn das, was den Mittelpunkt der Jungschen Psychologie ausmacht und womit sie ihren wichtigsten Beitrag zur Bildung einer Weltanschauung liefert, ist die Entdeckung der »natürlichen Religiosität« des Menschen als eines empirisch nachweisbaren Faktors.

{69} Der Leser wird ja längst bemerkt haben, dass alles, was wir bisher über die Grundlagen der Jungschen Psychologie gesagt haben, letztlich auf Religiöses hinzielt.

{70} Alles, was gesagt wurde über die präexistenten Archetypen und die Wechselbeziehungen, die zwischen ihnen und dem Bewusstsein bestehen; alles, was wir über die »Macht« des Kollektiven Unbewussten sagten, die bald als bedrohlich, bald als faszinierend oder tröstlich erlebt wird; alles schließlich, was wir über den Individuationsprozess und seine Ausrichtung auf das Selbst als auf die *complexio oppositorum* andeuteten: alles das lässt sich nicht nur in viel vertrauterer Weise in religiöser Sprache ausdrücken, sondern es meint auch, wie Jung immer wieder betont, letztlich etwas Religiöses.

{71} Hören wir zunächst seine eigene Definition des Begriffes »Religion«: »Religion scheint mir eine besondere Einstellung des menschlichen Geistes zu sein, welche man in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Gebrauch des Begriffes >religio< formulieren könnte als sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefasst werden als >Mächte<: Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale oder wie immer der Mensch solche Faktoren genannt hat, die er in seiner Welt als mächtig, gefährlich oder hilfreich genug erfahren hat, um ihnen sorgfältige Berücksichtigung angedeihen zu lassen, oder als groß, schön und sinnvoll genug, um sie andächtig anzubeten und zu lieben.« (Anm. 25)

{72} Die »dynamischen Faktoren«, die in der Religion sorgfältig berücksichtigt werden, sind, von der Psychologie her gesehen, die Archetypen, deren numinosen Charakter niemand bestreiten kann, der sie je bewusst erfahren hat. Und zwar verdienen sie umso mehr die - von Jung häufig verwendete - Bezeichnung »numinos«, als sie dem Bewusstsein keineswegs als etwas Eigenes, sondern durchaus als das »Ganz Andere« (Anm. 26) erscheinen. Wer ihre Wirkungsweise je erfahren hat, wird bestätigen, dass ihnen »Autonomie« zukommt, dass sie »Spontaneität und Absichtlichkeit« zeigen, ja dass sie »eine Art von Bewusstsein und ... von freiem Willen« besitzen (Anm. 27).

{73} Wenn ich also beispielsweise vermute, dass jene Mächte, die in der altgriechischen Religion als Götter erfahren wurden, dieselben Qualitäten und annähernd dieselbe Wirksamkeit hatten, wie wir sie heute den Archetypen zuschreiben, so mache ich damit keineswegs die Behauptung, »dass der ursprüngliche Mythos keine Seinswahrheit enthalte«, wie es der von mir hochverehrte Walter F. Otto in seiner auf massiven Missverständnissen beruhenden Polemik gegen die Tiefenpsychologie annimmt (Anm. 28). Die tiefenpsychologische Betrachtung der Götter als nach außen projizierter Gestaltungen archetypischer Strukturen nimmt den Göttern doch weder ihre Autonomie noch gar ihre »Seinswahrheit«, sondern sie meint im Gegenteil, dass die göttlichen Gestalten jene Dominanten verkörpern, die allein dem Menschen Welt und Seele erfahrbar machen. Und der griechische Gottesbegriff, den Otto an anderer Stelle bezeichnet als »die Erfülltheit von dem Wissen, dass alle echten Gestalten des Seins unmittelbar an den Gott rühren, ja, dass er selbst in ihnen ist« (Anm. 29), dieser Gottesbegriff wird von der Jungschen Psychologie keineswegs geschändet, wenn sie feststellt, dass der Gott im menschlichen Unbewussten genauso beheimatet und wirksam ist wie für die altgriechische Auffassung in der »gotterfüllten Welt« und »in dem, was den Menschen im Innern bewegt und seine Haltung und Handlung bestimmt« (Anm. 30). Da ist, recht verstanden, kein Widerspruch.

{74} Denn die Entdeckung des Kollektiven Unbewussten verstehen wir ja nicht als etwas Letztes, das nun alles Seelische endgültig »erklären« und alles Religiöse auf Seelisches zurückführen könnte, sondern wir wissen, dass wir mit dem Terminus »das Kollektive Unbewusste« einen imaginären Raum bezeichnen, der unser rationales Fassungsvermögen genauso sprengt wie die »gotterfüllte Welt« das Fassungsvermögen des antiken Menschen.

{75} Indem wir aber die Erfahrung machen, dass viele heutige Menschen, denen die Welt draußen entgöttert scheint, auf dem Wege in die unbewusste Seele hinein den numinosen Archetypen begegnen, können wir nicht umhin, diesem Unbewussten heute eine religiöse Bedeutung zuzuerkennen. Ob das eine Folge der »fatalen Selbstbespiegelung des modernen Menschen« (Anm. 31) ist, oder ob es nicht viel mehr als eine Konsequenz jenes Mysteriums aufzufassen ist, das darin besteht, dass Gott Mensch wurde (Anm. 32) - darüber vermag wohl niemand zu entscheiden.

{76} Und wenn man Jung und seine Schüler wegen ihrer Überzeugung, dass der Individuationsprozess letztlich ein religiöses Geschehen sei, Gnostiker oder Mystiker schilt, so nehmen wir solche Schelte um so gelassener auf uns, als wir weder die gnostische noch die mystische Einstellung zur Religion für schimpflich halten - sofern sie religiöse Lebendigkeit bewirken.

{77} Wir wollen nun die Beziehung der Jungschen Psychologie zur Religion im Allgemeinen verlassen und uns der Frage zuwenden, wie es im Besonderen mit ihrem Verhältnis zum christlichen Glauben steht. Da ist zunächst festzuhalten, dass Jung mit seiner psychologischen Betrachtungsweise religiöser Phänomene keineswegs vor dem Christentum Halt gemacht hat. Vielmehr hat er beispielsweise das Trinitätsdogma oder das Wandlungssymbol in der Messe gemäß seiner amplifizierenden Methode psychologisch zu deuten gesucht (Anm. 33). Aber das tat er keineswegs, um die Inhalte des christlichen Glaubens zerstörerisch zu »psychologisieren«, sondern er tat es, um ihre Lebendigkeit dem heutigen Menschen wieder nahe zu bringen. Seine Psychologie »tut das Gegenteil von dem, was man ihr vorwirft: sie verschafft Möglichkeiten zum besseren Verständnis des Vorhandenen, sie öffnet das Auge für die Sinnerfülltheit der Dogmen; sie zerstört eben gerade nicht, sondern bietet einem leeren Haus neue Bewohner« (Anm. 34).

{78} Jung sieht, dass »die dogmatisch formulierten Grundwahrheiten der christlichen Kirche die Natur der inneren Erfahrung in fast vollkommener Weise ausdrücken. Es ist darin ein kaum zu überbietendes Wissen um die Geheimnisse der Seele enthalten und in großen symbolischen Bildern dargestellt.« (Anm. 35)

{79} Aber er konstatiert auch, dass heute »die Brücke, die vom Dogma zum inneren Erlebnis des Einzelnen führt, fehlt« (Anm. 36).

{80} Was er mit seiner Psychologie anbietet, ist nichts weiter als der Brückenschlag zwischen der objektiven zeltlosen Gültigkeit der Dogmen und den Fragen, die den heutigen Menschen subjektiv - nämlich von seiner Psyche her - bewegen; er will also zeigen, dass - um mit Tillich zu sprechen - »die biblischen Symbole und die christliche Botschaft eine Antwort auf eben diese Fragen sind« (Anm. 37).

{81} Dabei geht er aber nicht von einer geoffenbarten metaphysischen Wahrheit aus, sondern von der natürlichen Religiosität der menschlichen Seele. Immer wieder erklärt er, dass allein diese Gegenstand psychologischer Erfahrung und Forschung sein könne, und immer wieder versichert er, dass seine psychologischen Aussagen keinerlei Anspruch darauf erheben, einen Beitrag zur Behandlung metaphysischer Fragen zu leisten.

{82} Aber es muss für viele Theologen schwer sein, eine natürliche religiöse Funktion der Seele für möglich zu halten und außerdem anzuerkennen, dass man über diese legitimerweise psychologisch reden darf. Anders ist jedenfalls der monoton wiederholte Vorwurf, Jung würde Gott psychologisieren oder die Psyche »vergotten«, nicht zu erklären. Und Jungs bis an sein Lebensende wiederholte Versicherung, dass ihm dergleichen fern liege (Anm. 38), hat die unnötige Besorgnis, die hinter solchem Vorwurf steht, nicht beseitigen können.

{83} Bei einigen Theologen geht die Abneigung gegen Jungs psychologische Entdeckung einer natürlichen Religiosität der Seele so weit, dass sie sich zu einer bemerkenswerten Inkonsequenz verleiten lassen. Während sie Jung vorwerfen, er mische sich mit Psychologie in die Theologie ein, verwenden sie ihrerseits eine biblische »Anthropologie«, um damit psychologische Erkenntnisse zwar nicht zu widerlegen, wohl aber zu bestreiten.

{84} So stellt R. Affemann klipp und klar fest, »dass die biblische Anthropologie Jungs Hypothese vom Kollektiven Unbewussten in ihrer weltanschaulichen Ausprägung nicht bejahen kann« (Anm. 39). Und dieselbe biblische Anthropologie muss es nach Affemann ablehnen, »wenn man die Archetypen als präexistent im Sinne des ewigen Bestehens ansieht« (Anm. 40) - was sie übrigens gar nicht nötig hat, da von »ewigem Bestehen« der Archetypen nirgends die Rede ist.

{85} Oder ein mit der Jungschen Psychologie stark kokettierender Theologe wie U. Steffen beruhigt sich mit der Feststellung: »So wird vom Glauben her die Tiefenpsychologie begrenzt, die das Unbewusste als selbsttätige Größe versteht.« (Anm. 41)

{86} Ganz streng geht H.-R. Müller-Schwefe mit Jung ins Gericht. Zwar nimmt er es mit Kleinigkeiten nicht so genau, sondern erklärt zum Beispiel unbekümmert, Jung habe seine Psychologie »Individualpsychologie« genannt (Anm. 42), aber dafür weiß er im großen Überblick um so genauer Bescheid: bei Jung scheine »die Religion als Wirklichkeit anerkannt zu werden. Aber gerade an diesem Punkte ging man einem Verführer auf den Leim.« Und etwas später: »Wer für die christliche Religion mit dem Hinweis auf seelische Realitäten argumentiert, steht weder bei Luther noch bei Paulus. Er muss sich fragen lassen, ob er beim Kreuz steht. Es ist doch wohl eines, religiöse Phänomene in der menschlichen Psyche nachzuweisen, und ein anderes, dem Gott zu begegnen, der die Welt, auch die Welt der Psyche geschaffen und erlöst hat.« (Anm. 43) Wie und wo man diesem Gott außerhalb der Psyche begegnen solle, darüber schweigt Müller-Schwefe.

{87} Wir wollen diese theologische Gegend verlassen. Denn wenn wir uns in ihr weiter umsehen würden, gerieten wir schließlich in jenes Zentrum der »dialektischen Theologie«, in dem Religion als »Sklavenaufstand des Menschen« gilt oder als »unverschämte Vorwegnahme« dessen, was immer nur von dem unbekanntem Gott aus geschehen kann (Anm. 44). Eine Auseinandersetzung zwischen Barthscher Theologie und Jungscher Psychologie erscheint mir sinnlos; sie kann bestenfalls mit der Einigung darüber enden, dass eine von beiden hoffnungslos überholt sein muss.

{88} Viele andere Theologen haben Jungs Entdeckungen in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben erkannt und kritisch gewürdigt. Das kritische Element darf dabei, wenn Jung richtig verstanden ist, auf keinen Fall fehlen, denn es beruht auf Gegenseitigkeit. Jung hat ja den ungeheuerlichen Mut besessen, sowohl am alttestamentlichen Gottesbild (Anm. 45) als auch an der Christus-Gestalt, insofern sie ein Symbol des Selbst darstellt, Kritik zu üben (Anm. 46).

{89} Die Religionskritik ist ein so elementarer Bestandteil des Jungschen Denkens, dass man sie von theologischer Seite auf keinen Fall um des lieben Friedens willen wegbagatellisieren sollte. Vielmehr stellt sie - nicht minder, als es Scharfenberg von der Freudschen Religionskritik gezeigt hat - eine »Herausforderung für den christlichen Glauben« dar.

{90} Wie fruchtbar es sein kann, diese Herausforderung anzunehmen, zeigen viele theologische Arbeiten. Ich nenne nur eine knappe und ganz subjektive Auswahl von Autoren: W. Bernet, J. Goldbrunner, O. Haendler, R. Hostie, A. Köberle, J. Rudin, H. Schär, W. Uhsadel, V. White, O. Wolff und verweise nur speziell auf das große »In memoriam Carl Gustav Jung« erschienene Werk von Ulrich Mann »Theogonische Tage« (Anm. 47), in welchem die synoptische Arbeitsweise der »Vierheit der Deutungswissenschaften«: Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Tiefenpsychologie und Theologie auf einer - wie mir scheint - bisher unerreichten Höhe vorgeführt wird.

{91} Und doch wähle ich, um die engen Berührungspunkte zwischen Jungs »natürlicher Religiosität« und einer modernen Theologie aufzuzeigen, das Werk eines Theologen als Beispiel, der sich offensichtlich nur wenig mit Jungscher Psychologie befasst und diese nicht unbedingt richtig verstanden hat: ich meine Paul Tillich.

{92} Tillich hat, wie ich schon im Anfang dieses Kapitels ausführte, der Tiefenpsychologie eine beträchtliche Bedeutung für die Theologie zuerkannt. Dabei erwartet er aber von der Tiefenpsychologie keine Aussagen über die »essentielle Struktur« des Menschen, sondern lediglich »Existentialanalysen« (Anm. 48). Darum ist ihm der Freudsche »Todestrieb« und die Freudsche Auffassung der »Libido« so ungemein wichtig, denn »Freud beschreibt die Libido des Menschen in ihrem perversierten, selbstentfremdeten Zustand« (Anm. 49) und muss deswegen den Todestrieb aus dieser »entarteten Form der Libido« »ableiten« (Anm. 50). Diese »tiefe Einsicht in das Wesen der Libido und des Todestriebes« (Anm. 51) machte Freud nach Tillich zum »tiefgründigsten aller Tiefenpsychologen« (Anm. 52). Andererseits stellt Tillich aber fest, »dass in theologischer Sicht Freuds Auffassung von der libido nur auf den Menschen in seiner existentiellen Selbstentfremdung zutrifft. Freud kannte allerdings keinen anderen Menschen, und das ist der entscheidende kritische Einwand, den die Theologie gegen diese Seite seines Denkens vorzubringen hat.« (Anm. 53)

{93} Um so mehr erstaunt es einen, dass er an Jung das Gegenteil kritisiert: »Und selbst Jung, der so viel mehr über die Tiefen der menschlichen Seele und die religiösen Symbole weiß, glaubt an das Vorhandensein essentieller Strukturen im Menschen und an die Möglichkeit, sich als Person zu verwirklichen.« (Anm. 54)

{94} Zu dieser Kritik muss Tillich deswegen kommen, weil er die Aufgabe der Tiefenpsychologie zu ausschließlich darin sieht, eine »Darstellung der existentiellen Situation des Menschen« zu liefern (Anm. 55) und die Verfahren aufzuzeigen, »wie Menschen ihrer Situation zu entrinnen suchen, indem sie sich in Neurose oder Psychose flüchten« (Anm. 56).

{95} Die Jungsche Psychologie zumindest lässt sich aber auf Existentialismus nicht einschränken. Vielmehr hat Jung entdeckt, dass der Vorstoß in die Nähe der »essentiellen Strukturen« des Menschen auch der Tiefenpsychologie gelingt, nämlich dann, wenn sie ihre Forschung bis an ihre eigene Grenze vortreibt, an der der Bereich des Psychischen endet und der »psychoide« Bereich beginnt, in dem die archetypischen Strukturelemente wurzeln.

{96} Über diese Elemente selbst lässt sich zwar psychologisch nichts mehr aussagen; aber dass es zur Natur des Menschen gehört, von ihnen beeinflusst zu werden und sich auf sie zu beziehen, darüber kann die Tiefenpsychologie sichere Auskunft geben.

{97} Merkwürdigerweise hat Tillich es an Freud gerühmt, dass er doch nicht nur den Menschen in seiner existentiellen Selbstentfremdung kannte, sondern dass er, »wenn es um das Heilen ging«, doch auch etwas vom »geheilten Menschen« wusste (Anm. 57). »Wenn die Situation des Menschen zur Darstellung kommen soll, muss man allerdings eine Vorstellung von seiner essentiellen Natur haben.« (Anm. 58)

{98} Vielleicht war Tillich aber zu sehr in der Vorstellung befangen, dass es eine Kompetenzteilung zwischen Tiefenpsychologie und Theologie geben müsse: dort die Darstellung der Fragen, die sich aus der entfremdeten Situation des Menschen ergeben, durch die Psychologie, hier Hinweis auf die »andere Dimension«, aus der die Antwort kommt, durch die Theologie. Natürlich: »Diese Antwort ergibt sich nicht aus der Natur der Frage, auch nicht aus der Situation selbst. Sie muss aus einer anderen Dimension kommen.« (Anm. 59) Aber auf diese Dimension hinzuweisen ist nicht ausschließlich der Theologie vorbehalten. Jung jedenfalls, der die Erfahrung machte, dass alle Patienten in der zweiten Lebenshälfte letztlich an ihrer religiösen Einstellung krankten und dass niemand wirklich geheilt war, »der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreichte« (Anm. 60), war als Therapeut genötigt, nach der aus der anderen Dimension kommenden Antwort im therapeutischen Prozess zu suchen, denn er konnte nicht an den kritischen Punkten der Therapie aufhören, Psychologe zu sein, um sich stattdessen seelsorgerliche Kompetenzen anzumaßen. Und er hat immer wieder gefunden, dass die Antworten, die etwa in den Träumen aus dem Kollektiven Unbewussten herkommen, als aus einer anderen Dimension stammend erlebt werden und dass sie ungezählten Menschen dazu verhelfen, eine Einstellung zu finden, die zumindest uns als religiös erscheint.

{99} Von einem sehr pragmatischen Standpunkt aus erklärt er: »Gibt es tatsächlich irgend eine bessere Wahrheit über letzte Dinge als diejenige, die einem hilft zu leben? Das ist der Grund, weshalb ich die vom Unbewussten geschaffenen Symbole sorgfältig berücksichtige. ... Das, was eine Neurose heilt, muss so überzeugend sein wie die Neurose; und da die Letztere nur allzu real ist, muss die hilfreiche Erfahrung von gleichwertiger Realität sein.« (Anm. 61)

{100} Dass damit in der Jungschen Psychotherapie der Rahmen der naturwissenschaftlichen Psychologie gesprengt wird, ist nicht Willkür oder unsaubere Methodik, sondern es ergibt sich aus dem Wesen der Psyche, die sich auch nicht an die Grenzen der Psychologie hält, sondern »naturaliter religiosa« ist.

{101} Deswegen ist auch die strenge Aufteilung in »Die Wahrheit des Glaubens und die wissenschaftliche Wahrheit«, die Tillich im so überschriebenen Kapitel seiner Abhandlung »Wesen und Wandel des Glaubens« (Anm. 62) vornimmt, zwar theoretisch wünschenswert, aber sie ist in der Praxis der Psychotherapie gar nicht durchführbar. Wesentlich ist aber wohl die Frage, ob der Tiefenpsychologe sich seiner Grenzüberschreitungen in Richtung Glaubenswahrheit bewusst ist oder nicht. Bei Freud muss man das, wie auch Tillich es tut (Anm. 63), bezweifeln; Jung hingegen hat seine »nicht geringe Besorgnis« über seinen »bedenklichen Übergriff« ausdrücklich bekannt (Anm. 64); er war sich also der hier liegenden Problematik durchaus bewusst, konnte sich ihr aber als Therapeut nicht entziehen.

{102} Ich habe also festgestellt, dass Tillich grundsätzliche Einwände gegen Jung vorgebracht hat. Das soll mich jedoch nicht daran hindern, auf einige der bedeutsamen Berührungspunkte zwischen Tillichs Theologie und Jungscher Psychologie hinzuweisen. Ich glaube, dass der Nutzen, den die Jungsche Psychologie dadurch für ihr Selbstverständnis gewinnen kann, mindestens genauso groß ist wie die Bereicherung, die die Theologie nach Tillichs Überzeugung durch die Tiefenpsychologie erfahren hat (Anm. 65).

{103} Ungemein fruchtbar und befreiend ist für den Jungschen Psychologen (gewiss nicht nur für ihn, aber für ihn besonders) Tillichs Definition des Begriffes »Glaube«: »Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht.« (Anm. 66)

{104} Zunächst geht aus dieser Definition hervor, dass nicht das Fürwahrhalten irgendeines Inhaltes den Glauben ausmacht, sondern dass es der Zustand des Ergriffenseins ist, der den Menschen zum Glaubenden macht. »Der jeweilige Inhalt des Glaubens ist zwar von größter Wichtigkeit für den Gläubigen, aber dieser Inhalt ist unerheblich für die Begriffsbestimmung des Glaubens.« (Anm. 67)

{105} Um gleich hinüberzublicken auf Jung: hätte er diese Glaubensdefinition gekannt, so hätte er nicht zu schreiben brauchen, dass der Glaube »gewiss eine großartige Sache ist«, »wenn man ihn besitzt« (Anm. 68), um hinzuzufügen, dass er sich selbst nicht zu den beati possedentes rechnen könne. Er hätte von Tillich lernen können, dass er selbst in seinem ungeheuren Ergriffensein von der »Wirklichkeit der Seele« zwar nicht einen Glauben »besaß«, wohl aber ein »unbedingtes Anliegen«, was, nach Tillich, ein Kriterium des Glaubens ist (Anm. 69).

{106} Weiter hätte er in Tillich einen mächtigen Bundesgenossen gefunden in seinem fortwährenden Eintreten für die »religiöse Erfahrung«. Jung: »Man sollte nachgerade einmal merken, dass es nichts nützt, das Licht zu predigen und zu preisen, wenn es niemand sehen kann.« (Anm. 70) »In religiösen Dingen kann man bekanntlich nichts verstehen, das man nicht innerlich erfahren hat. In der inneren Erfahrung erst offenbart sich die Beziehung der Seele zu dem äußerlich Vorgezeigten und Gepredigten ...« (Anm. 71) Ja sogar: »>Glaube< kann Ersatz für mangelnde Erfahrung sein.« (Anm. 72) Oder: »Solange die Religion nur Glaube und äußere Form und die religiöse Funktion nicht eine Erfahrung der eigenen Seele ist, so ist nichts Gründliches geschehen.« (Anm. 73)

{107} Dazu Tillich: »Alles Reden über göttliche Dinge ist sinnlos, wenn es nicht im Zustand letzten Ergriffenseins geschieht.« (Anm. 74) Oder: »Ohne eine vorherige Erfahrung des Unbedingten kann es keinen Glauben an das Unbedingte geben.« (Anm. 75) Oder an anderer Stelle (ausgerechnet über Martin Buber gesagt, der demnach Jung viel näher gestanden haben muss, als er meinte): »Von neuem machte er deutlich, was die Theologie immer hätte wissen müssen, dass Gott ein leerer Begriff bleibt, wenn ich ihm nicht in der Mitte und Tiefe meiner Person begegne.« (Anm. 76)

{108} »In der Mitte und Tiefe meiner Person«: Tillich führt im Aufsatz über den Glauben breit aus, dass er ein »Akt der ganzen Person« ist und deswegen auch nicht denkbar »ohne die Mitwirkung der unbewussten Elemente in der Struktur der Person« (Anm. 77). Dem wird wohl jeder Tiefenpsychologe zustimmen, aber dann fährt Tillich sogar ausgesprochen »jungianisch« fort: »Andererseits ist aber der Glaube ein bewusster Akt, und die unbewussten Elemente sind somit an der Entstehung des Glaubens nur dann beteiligt, wenn sie In das Zentrum der Person hineingenommen und von ihm durchdrungen werden.«

{109} Das heißt doch, psychologisch ausgedrückt, dass »Bewusstwerdung« unter gleichzeitiger ständiger Rückbeziehung auf das Unbewusste zum Akt des Glaubens gehört, mit anderen Worten: dass er etwas mit dem zu tun hat, was Jung den »Individuationsprozess« nennt.

{110} Wenn schon so weite Übereinstimmungen zwischen Tillich und Jung bestehen: wäre es denkbar, dass auch der bei vielen Theologen verhasste Jungsche Begriff des »Selbst« von Tillich eine Bestätigung erführe?

{111} Um das zu untersuchen, müssen wir Tillich von der Betrachtung der subjektiven Seite des Glaubens (also vom »Ergriffensein«, von dem zentralen Akt der ganzen Person) zur objektiven Seite folgen, zu der Frage also, »was im Akt des Glaubens erfahren wird«. Tillich antwortet: »Es würde uns auf dieser Stufe unserer Untersuchung nicht weiterhelfen, das was im Akte des Glaubens erfahren wird, >Gott< oder >einen Gott< zu nennen. Hier fragen wir vielmehr: Was begründet in der Idee Gottes die Göttlichkeit? Die Antwort lautet: Es ist das Element des Unbedingten, des letztlich Gültigen. Das bestimmt das Wesen der Göttlichkeit.« (Anm. 78)

{112} Man fragt sich: Besteht also das Wesen der Göttlichkeit darin, dass es vom Wesen des Menschen vollkommen losgelöst ist? Ist es das dem Menschen radikal Entgegengesetzte? Wenn Tillich es so verstehen würde, wäre allerdings zwischen dem Jungschen »Selbst« und dem »Unbedingten« eine nicht zu überbrückende Kluft, und wir müssten uns damit begnügen, festzustellen, dass Tillich und Jung hinsichtlich der subjektiven Seite des Glaubensaktes, also hinsichtlich des »Ergriffenseins« beziehungsweise des »Erlebnisses« oder der »Erfahrung« einig sind, wohingegen sie hinsichtlich der objektiven Seite des Glaubens völlig verschiedene Auffassungen hätten. Denn für Jung ist entscheidend, dass der Mensch das Selbst eben in der »Selbst«-erfahrung, und das heißt doch: in sich erfährt. (Dass Jung das »Selbst« damit keineswegs zu einem Produkt der Seele oder des Unbewussten macht, haben wir oben schon angedeutet, werden aber später nochmals darauf zurückkommen.)

{113} Aber hören wir Tillich weiter über das Unbedingte: »Das unbedingte Ergriffensein im Glaubensakt und das Unbedingte, das im Akt des Glaubens erfahren wird, sind ein und dasselbe.« (Anm. 79)

{114} Und er verweist zur Verdeutlichung - genau wie Jung es in diesem Zusammenhang oft tut - auf die Mystiker, die die symbolische Ausdrucksweise gebrauchen, dass ihr Wissen um Gott das Wissen ist, das Gott von sich selbst hat. Im Unbedingten »ist der Unterschied zwischen dem Subjektiven und Objektiven überwunden« (Anm. 80).

{115} Wir können die Verwandtschaft zwischen dem, was den Gläubigen ergreift, und dem Selbst noch weiter verfolgen. Tillich führt aus: »Wo Glaube ist, findet sich auch ein Wissen um das Heilige.« (Anm. 81) Und etwas später: »Erfahrung des Heiligen ist Erfahrung des Göttlichen.« (Anm. 82) Dann aber legt er den größten Wert darauf, die »Zweideutigkeit«, die »polare Natur« des Heiligen zwischen Göttlichem und Dämonischem, eben das *mysterium tremendum et fascinosum*, von der »heute üblichen Verzerrung« des Begriffes des Heiligen abzuheben, in der das Heilige »zum sittlich Guten und rational Wahren« geworden ist, womit es »aufgehört (hat), heilig im ursprünglichen Sinne des Wortes zu sein« (Anm. 83). »Das Heilige kann als schöpferische und als zerstörerische Macht erscheinen.« Und schließlich, zusammenfassend: »Das Heilige hat zunächst mit der Alternative von Gut und Böse nichts zu tun, es ist sowohl göttlich wie auch dämonisch; mit dem Zurückdrängen des dämonischen Elementes wandelt sich seine Bedeutung, es wird in rationaler Weise mit dem Wahren und Guten gleichgesetzt - das alles bedeutet, dass sein ursprünglicher Sinn erst wieder neu entdeckt werden muss.« (Anm. 84)

{116} Damit befinden wir uns nun allerdings im Zentrum des Jungschen Nachdenkens - und man darf wohl sagen: Ringens - um das Problem des Selbst. Man könnte hier seitenlang aus »Psychologie und Alchemie«, aus »Aion« und vor allem aus »Antwort auf Hiob« zitieren, um zu zeigen, wie es Jung mit rabiater Leidenschaftlichkeit darum geht, den »ursprünglichen Sinn« des Heiligen wieder neu zu entdecken, ihm seine »Zweideutigkeit«, seine »Doppelnatur« wieder zuzuerkennen, ohne deren Anerkennung er das Heilige (oder das »Selbst« oder das »Gottesbild«) für nicht länger lebensfähig, weil nicht länger erfahrbar hielt.

{117} Um die Anerkennung »der dunklen Seite Gottes« geht es in Jungs »Hiob«, und mit der Tatsache, dass Christus einseitig als die »lichte Seite des Selbst« rezipiert wurde, während doch zur Ganzheit des Selbst auch dessen »dunkle Seite« (personifiziert im Anti-Christ) gehört, setzt er sich in »Aion« auseinander.

{118} Dass er das stets mit größter Leidenschaftlichkeit, ja gelegentlich in verletzender, gegen Gott selbst aggressiv erscheinender Weise tat, hat ihm viel Hass und Verachtung eingetragen. Aber ich meine: diese anstößigen Züge seiner Stellungnahmen zu religiösen Fragen zeugen von nichts anderem als eben von seiner »Ergriffenheit«)

{119} So schreibt er 1951, nach Erscheinen seines Hiob-Buches, an einen Theologen: »Ich hätte Sarkasmus und Spott vermeiden wollen, aber ich konnte es nicht, denn ich habe so gefühlt, und wenn ich es schon nicht gesagt hätte, so wäre es, um so schlimmer, doch darin verborgen gewesen. Ich habe nachträglich erst eingesehen, dass sie dazugehören als Widerstandsäußerungen gegen die Gottesnatur, welche uns gegen uns selbst in Widerspruch setzt. Ich musste mich sozusagen von Gott losreißen, um jene Einheit in mir aufzufinden, welche Gott durch den Menschen sucht.« (Anm. 85)

{120} »Widerstandsäußerung gegen die Gottesnatur?« »Sich von Gott losreißen, um jene Einheit in mir aufzufinden, welche Gott durch den Menschen sucht«? Was wird der Theologe, der jenen Brief empfing, zu solchen blasphemischen Äußerungen gesagt haben? Was Tillich in etwa dazu sagen würde, können wir erschließen. Er stimmt der Ansicht voll und ganz zu, dass »Gott« ein Symbol für Gott ist. Nämlich: »das grundlegende Symbol für das, was uns unbedingt angeht« (Anm. 86). Oder, wie Jung denselben Gedanken ausdrückt: »Psychologisch fällt unter den Gottesbegriff jede Idee von etwas letztthinnigen, Erstem oder Letztem, Oberstem oder Unterstem. Der jeweilige Name tut nichts zur Sache.« (Anm. 87)

{121} Aber darf man ein so erhabenes Symbol Gottes, wie es Jahwe im Alten Testament ist, regelrecht angreifen, wie Jung es in seinem Hiob-Buch tut? Darf man - und sei es im Namen des »Selbst« - Kritik üben an Gott, ja an Christus?

{122} Tillich meint: ja. Im Aufsatz »Autorität und Offenbarung«, in dem er zwischen »hypostatisierter« beziehungsweise »totaler« und »funktionaler« Autorität unterscheidet und diese als ein Kriterium »wahrer Offenbarung« kennzeichnet, stehen die Sätze: »Jede Offenbarung enthält Prinzipien der Kritik gegenüber dem Anspruch auf totale Autorität. Das gilt in Bezug auf die Kirche, die Bibel, ja, es gilt sogar für das Fundament der Kirche, den Christus, und es gilt auch für die Quelle der Offenbarung, Gott.« (Anm. 88) Und später: »Und selbst gegen Gott richtet sich der Angriff - und zwar der Hauptangriff - der Offenbarung, wenn er, wie die Tiefenpsychologie gezeigt hat, als Projektion des Vaterbildes erscheint.« (Anm. 89)

{123} Darf man aber für Jung in Anspruch nehmen, dass seine Kritik an der totalen Autorität des herkömmlichen Gottes- und Christusbildes sich auf »Offenbarung« stützen könne? Mit anderen Worten: darf man das »Selbst« als etwas Geoffenbartes ansehen?

{124} Wir haben oben bereits ausgeführt, dass das »Selbst« nicht ein von Jung erdachter Begriff ist, sondern dass dieser Name eine Summe von Erfahrungen umschreibt. Jung: »Es handelt sich nicht um den Begriff; es ist ja nur ein Wort und ein Rechenpfennig und hat nur darum Bedeutung und Verwendung, weil er die Erfahrungssumme repräsentiert. Letztere kann ich meinem Publikum bedauerlicherweise nicht übermitteln.« (Anm. 90) Die Erfahrungen aber, die die Summe »Selbst« ausmachen, lauten stichwortartig: Ursprung, Ziel, Sinn, Ganzheit, Vollständigkeit, Vereinigung der Gegensätze. Ereignen sich Erfahrungen des Selbst, so geschieht das, wie gesagt, im Zustand außerordentlicher, numinoser Ergriffenheit.

{125} Und nun Tillich: »Offenbarung ist die Manifestation des Seins- und Sinngrundes, sie vollzieht sich objektiv und subjektiv, in besonderen Ereignissen und besonderen Zuständen des Geistes.« (Anm. 91)

{126} Es erscheint also berechtigt, zu konstatieren, dass, wenn man Tillichs Terminologie zugrunde legt, das Jungsche »Selbst« sich für den Einzelnen in einer Weise manifestiert, die subjektiv der Weise gleicht, in der »Offenbarung« geschieht. Allerdings hat Jung nachdrücklich betont, dass »die transzendente Idee des Selbst, welche der Psychologie als Arbeitshypothese dient, niemals aufkommen kann (gegen Christus), denn obschon sie ein Symbol ist, fehlt ihr der Charakter des geschichtlichen Offenbarungsereignisses« (Anm. 92).

{127} Das »Selbst« ist also zwar keine geschichtliche Offenbarung, sondern nur eine subjektive Erfahrung von Offenbarungscharakter; aber Jung hat etwa seine massiven Angriffe gegen das alttestamentliche Gottesbild in seiner »Antwort auf Hiob« auch ganz ausdrücklich als seiner »emotionalen Subjektivität« entstammend zugegeben und sie als seine »persönliche Auffassung« bezeichnet (Anm. 93).

{128} Seine Kritik an der »heteronomen Autorität« religiöser Begriffe beruft sich also nicht auf geschichtliche Offenbarung, wohl aber auf die eigene Ergriffenheit durch die Erfahrung des Selbst.

{129} Wir wollen noch von einer anderen Seite her die Verwandtschaft zwischen der Gottesidee, wie Tillich sie versteht, und dem »Selbst« darstellen.

{130} Im Aufsatz »Der Einfluss der Psychotherapie auf die Theologie« führt Tillich aus, dass die »Gottesidee« oder das »Gottesbild« in einschneidender Weise geformt werden kann durch neuartige »grundlegende Einsichten in die menschliche Situation« (Anm. 94). Dann fährt er fort: »Vielleicht wird hier eingeworfen, dass es nicht die Erkenntnis der menschlichen Lage war, die neue Einsichten in die Gottesidee hervorruft, sondern dass eine neue Gotteserfahrung neue Einsichten in die menschliche Natur erzeugt. Ein solcher Einwand führt lediglich zu einem Streit um Worte, weil doch keine Aussage über Gott getroffen werden kann, die nicht in Wechselbeziehung von menschlicher Selbsteinsicht und der Erfahrung von göttlicher Gegenwart begründet ist. Jede Änderung auf der einen Seite dieser Beziehung ändert die ganze Beziehung. Dieses Verständnis vorausgesetzt, kann man von einer Änderung im Gottesverständnis sprechen, das wenigstens teilweise von den psychotherapeutischen Einsichten unserer Generation und ihrer Verwendung in der seelsorgerischen Beratung bedingt ist.« (Anm. 95)

{131} Wie oft hat Jung dargelegt, dass Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis untrennbar miteinander verbunden sind - und wie hat er sich bemüht, die Dignität dieser Erfahrung durch Zitate aus der patristischen, mystischen und alchemistischen Literatur zu belegen! Und welches Echo fand er bei den meisten Theologen? Er wurde ein »Gnostiker« genannt, was im Munde Unwissender auch heute noch ein Schimpfwort ist. Ist Tillich ein Gnostiker? Er sagt sogar: »In meiner Selbstbejahung bejaht sich Gott.« Und zwar: »Weil Gott nicht ein Seiendes ist, sondern der Grund alles Seienden, weil er als der schöpferische Grund alles Seienden auch der Grund meines Seins ist und nicht gegen mich steht.« (Anm. 96)

{132} Man darf sicher sein, dass Jung, wenn er ontologische Aussagen über das Selbst gemacht hätte (was er absichtlich vermied), ganz genauso vom Selbst gesprochen hätte.

{133} Aber auch Tillichs Ansicht, dass jede Änderung in der Beziehung von menschlicher Selbsteinsicht und der Erfahrung von göttlicher Gegenwart die ganze Beziehung ändert, entspricht der Annahme Jungs, dass »wie das Unbewusste auf uns wirkt, so auch die Vermehrung unseres Bewusstseins auf das Unbewusste« (Anm. 97). (Dass durch dieses Zitat nicht die Gleichung zwischen Gott und dem Unbewussten, sondern lediglich eine Analogie gemeint ist, dürfte nach allem Gesagten deutlich sein.)

{134} Die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten, beziehungsweise den Archetypen des Unbewussten, weist überhaupt erstaunliche Ähnlichkeiten mit der Beziehung Mensch-Gott auf, so wie Tillich sie sieht. Ob das Unbewusste sich als zerstörerisch oder als heilsam erweist, das heißt: ob der Mensch die helle oder die dunkle, dämonische Seite des Selbst erfährt, das hängt nicht von irgendwelcher Willkür des Unbewussten ab, sondern ganz und gar von der Einstellung des Bewusstseins zum Unbewussten. - Ganz im Sinne jenes Wortes von Luther, das Tillich zitiert: »Wie du Ihn glaubst, so hast du ihn« (Anm. 98), eben den zornigen Gott oder den, der an unseren Nöten teilnimmt.

{135} Ja die Beziehung Bewusstsein-Unbewusstes ist so eng, dass angesichts eines seelischen Entwicklungsprozesses überhaupt nicht ausgemacht werden kann, »ob der Prozess beim Bewusstsein oder beim Archetypus anfängt« (Anm. 99). Da das auch für den auf das Selbst gerichteten Individuationsprozess gilt, dürfen wir hierzu nochmals Tillich zitieren: »Das unbedingte Ergriffensein im Glaubensakt und das Unbedingte, das im Akt des Glaubens erfahren wird, sind ein und dasselbe.« (Anm. 100)

{136} Wir müssen nun aber einen weiteren Aspekt des Glaubens betrachten, der in der Sicht von Tillich ungemein wichtig ist, und uns fragen, ob auch von diesem Aspekt in Jungs Ergriffensein vom Selbst etwas zu gewahren ist.

{137} Wir meinen Tillichs These, dass Glaube und Zweifel untrennbar zusammengehören, weil das Element der Unsicherheit im Glauben unaufhebbar ist. Denn: »Glaube ist Gewissheit, insofern er auf einer Erfahrung des Heiligen beruht. Aber Glaube ist zugleich voll Ungewissheit, da das Unendliche, dem er zugewandt ist, von einem endlichen Wesen erfahren wird.« (Anm. 101)

{138} Von daher ergibt sich sogar die Notwendigkeit ständiger Kritik an dem Gegenstand des Glaubens, weil der endliche Mensch nie mit Gewissheit sagen kann, ob das Unbedingte, von dem er sich ergriffen weiß, wirklich das Unbedingte ist. - In Bezug auf Glaubens-Gemeinschaften sagt Tillich deswegen: »Jeder Glaubensausdruck dessen, was eine Gemeinschaft letztlich und unbedingt angeht, muss die Kritik an sich selbst einschließen.« (Anm. 102)

{139} Wir fragen uns: Hat Jung auch insofern einen »dynamischen« Glauben gelebt, als er mit der Gewissheit zugleich den Zweifel erfuhr?

{140} Die Beantwortung dieser Frage führt mich dazu, einer vermeintlichen und oft gerügten »Schwäche« der Aussagen Jungs über religiöse Phänomene einen hohen Wert zuzumessen: ich meine das Unklare, Widersprüchliche und Schillernde dieser Aussagen, besonders dann, wenn sie das »Selbst« betreffen.

{141} Da steht auf der einen Seite die Feststellung, dass der Archetypus des »Selbst« mit dem Gottesbild »koinzidiert«. »Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen.« (Anm. 103)

{142} Andererseits heißt es im gleichen Buch, »Antwort auf Hiob«: »Wenn ich mich also ... mit diesen >metaphysischen< Gegenständen beschäftige, so bin ich mir völlig bewusst, dass ich mich dabei in der Bilderwelt bewege, und dass keine Einzige meiner Überlegungen an das Unerkennbare rührt.« (Anm. 104)

{143} Oder Jung schreibt: »Dass die Gottheit auf uns wirkt, können wir nur mittels der Psyche feststellen, wobei wir aber nicht zu unterscheiden vermögen, ob diese Wirkungen von Gott oder vom Unbewussten kommen, d. h. es kann nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewusste zwei verschiedene Größen seien.« (Anm. 105)

{144} Das könnte fast als ein psychologischer Gottesbeweis verstanden werden, denn die Existenz des Unbewussten ist psychologisch bewiesen. Demgegenüber heißt es aber in »Psychologie und Religion«: »Es wäre ein bedauerlicher Irrtum, wenn jemand meine Beobachtungen 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, meines Erachtens, psychologisch über Gott aussagen können. Aber da es ein Archetypus von großer Bedeutung und starkem Einfluss ist, scheint sein relativ häufiges Vorkommen eine bemerkenswerte Tatsache für jede Theologia naturalis zu sein. Da das Erlebnis dieses Archetypus die Eigenschaft der Numinosität hat, oft sogar in hohem Maße, kommt ihm der Rang einer religiösen Erfahrung zu.« (Anm. 106)

{145} Solche Gegenüberstellungen ließen sich noch lange fortsetzen. Immer wieder klingen einige Aussagen so, als ließe Jung nur das erfahrbare, aus dem Kollektiven Unbewussten stammende Gottesbild gelten, wodurch der transzendente Gott geleugnet oder mindestens ausgeklammert werden würde, während andere Stellen betonen, dass dies alles ja rein psychologische Aussagen seien, die zu metaphysischen Fragen überhaupt nicht Stellung bezögen.

{146} In diesem Dilemma stimme Ich Ulrich Mann zu, der zu bedenken gibt: »Jung setzt nämlich stillschweigend, aber doch mit undiskutierbarer Selbstverständlichkeit eine metaphysische Dimension voraus, welche durch die wissenschaftliche Betrachtung gerade nicht in Frage gestellt, sondern erst recht, wenn auch nur als empirisch unbeweisbare Hypothese, so doch als ein für die Psychologie des Unbewussten unentbehrliches Postulat in Geltung gesetzt wird.« (Anm. 107)

{147} Wie gesagt: ich stimme dem zu. Es ist dann aber zu fragen, warum Jung die metaphysische Dimension als unentbehrliches Postulat seiner Psychologie stillschweigend voraussetzt; warum er diese Voraussetzung in seinen Werken nahezu nie in Worte gekleidet hat. Ich vermute, dass dies nicht an einer Ungenauigkeit seiner Methode liegt, sondern dass die Ursache dieser Unterlassung eben jenes Miteinander von Glaube und Zweifel ist, von dem Tillich spricht.

{148} Jungs »unbedingtes Anliegen« war die »Wirklichkeit der Seele«. Er wusste, dass die Erfahrung des Unbedingten seelische Erfahrung ist und dass ohne ein letztes Ernstnehmen dieser subjektiven Seite des Glaubens als einer Wirklichkeit »nichts Gründliches geschehen ist«. Er wusste aber auch, dass die als Archetypen bezeichneten »Mächte« des Unbewussten, sofern sie bewusst und vorbehaltlos erfahren werden, dauernd über sich selbst hinausweisen, auf etwas Transzendentes hin, das zwar mit der Seele im Zusammenhang steht, aber nicht selbst seelisch ist. Er hat die Archetypen deshalb als »wenn man so sagen darf, immanent-transzendent« bezeichnet (Anm. 108).

{149} Mit aller Leidenschaft war er darum bemüht, die Wirklichkeit, die Erfahrbarkeit, die empirische Natur dieser immanenttranszendenten Mächte zu bezeugen. Es gehörte zu seiner »persönlichen Gleichung«, dass er unter Glauben letztlich nichts anderes verstehen konnte als ein nicht auf Erfahrung gegründetes Für-wahr-halten und dass er deswegen immer wieder seine empirische Einstellung von dem abgrenzen musste, was er unter Glauben verstand.

{150} Da er aber ebenfalls wusste, dass das unbedingte Ergriffensein und das, was unbedingt ergreift, eines ist, ließ er das Schillernde, Unklare in seinen Aussagen über das Selbst stehen. Denn er wollte zwar, dass es Aussagen über das erfahrbare Objektiv-Psychische seien, aber er wusste, dass es zugleich Aussagen über den transzendenten Gott waren.

{151} Er wusste, dass der Mensch die Transzendenz nur erfährt, wenn er sich der Immanenz so ausliefert, als wäre sie das Letzte und Einzige, und deswegen kam ihm auf diese Art des Sich-Auslieferns alles an; deswegen musste er Aussagen über die Transzendenz, die ohne empirische Grundlage gemacht werden, immer wieder für sich zurückweisen.

{152} Seine häufige Berufung auf die rein wissenschaftliche, empirische Basis seiner Aussagen meint eigentlich gar nicht den Ausschluss der metaphysischen Dimension, sondern meint die Einbeziehung des Unbedingten in das Erfahrbare.

{153} Darum darf man wohl sagen, dass Jung an das Selbst - im Tillich'schen Sinne des Wortes - »geglaubt« hat, und es lag ihm unendlich viel daran, zu betonen, dass dieser Glaube Erfahrung war, über die man deswegen »empirisch« reden könne. Und doch gehörte auch der Zweifel dazu, der sich dann so ausdrückte, dass er seine Glaubensaussagen als »rein psychologisch« bezeichnete. In seiner »Antwort an Martin Buber« schreibt er: »Gott hat allerdings, ohne Mithilfe des Menschen, ein unbegreiflich herrliches und zugleich unheimlich widerspruchsvolles Bild von sich selber gemacht und es dem Menschen als einen Archetypus ... ins Unbewusste gelegt, nicht damit die Theologen aller Zeiten und Zonen sich darüber in die Haare geraten, sondern damit der nichtanmaßliche Mensch in der Stille seiner Seele auf ein ihm verwandtes, aus seiner eigenen seelischen Substanz erbautes Bild blicken mag, welches alles in sich hat, was er sich je über seine Götter oder über seinen Seelengrund ausdenken wird.« (Anm. 109)

{154} Diese Sätze könnte man als Jungs »Glaubensbekenntnis« bezeichnen - allerdings muss man hinzufügen, dass er auch dieses Bekenntnis wieder mit einem Satz einleitet, der den Zweifel mit einschließt. Er beginnt nämlich: »Ich will hier einmal - ausnahmsweise - transzendent spekulieren beziehungsweise >dichten<...«

{155} Seine Aussage über das, was Gott ohne Mithilfe des Menschen in der menschlichen Seele bewirkt habe, bezeichnet er also selbst als »Dichtung« oder, In anderem Zusammenhang, als »erklärender Mythos, der langsam im Lauf der Jahrzehnte in mir gewachsen ist« (Anm. 110). Ausdrücklich heißt es aber wenig später: »Keine Wissenschaft wird je den Mythos ersetzen, und aus keiner Wissenschaft lässt sich ein Mythos machen. Denn nicht >Gott< ist ein Mythos, sondern der Mythos ist die Offenbarung eines göttlichen Lebens im Menschen. (Anm. 111)

{156} Er hält also die Offenbarung eines göttlichen Lebens für gegeben - aber eben: im Menschen. Dass die Offenbarung im Menschen geschieht, und nur das, macht sie erfahrbar. Jung formuliert das dadurch, dass er ständig wiederholt, nur das Selbst, als imago Dei, könne Gegenstand der Psychologie sein. Mit dieser Aussage erweist er sich aber nicht nur als »empirischer Psychologe«, sondern auch als Verfechter einer »natürlichen Theologie«, von der Tillich schreibt, dass sie darauf hinweist, »dass die Offenbarung vom menschlichen Geist empfangen werden muss, wenn sie Offenbarung für den Menschen sein soll. Folglich muss der menschliche Geist notwendigerweise ein Element der Identität mit der Wahrheit besitzen, die ihm durch die Offenbarung mitgeteilt wird.« (Anm. 112)

{157} Jung versucht, seinen Glauben auf das zu beschränken, was der von ihm psychologisch entdeckten natürlichen Religiosität der Seele empirisch fassbar ist. Er möchte als ein nichtanmasslicher Mensch auf ein ihm verwandtes Bild blicken und möchte, dass sich »Religion« darauf beschränken könne, diesem Bild sorgfältige Beachtung, Scheu und Verehrung entgegenzubringen. Ich vermute, dass er sich im Grunde darauf beschränken möchte, festzustellen, dass der psychologisch verstehbare, die Empirie nirgends verlassende Weg in das Unbewusste hinein an jene Grenze führt, auf der das Unbedingte erfahren wird. Darum wiederholt er Immer wieder, dass er nur Psychologe sein wolle und dass für den Psychologen Christus ein Symbol des Selbst sei, wie es von allen Gottesbildern gilt. Nur Psychologe zu sein bedeutet für Jung aber: nicht anmaßend zu sein, sich nicht auf etwas zu berufen, das jenseits der Erfahrung Hegt.

{158} Und doch kommt manchmal der Zweifel an der »Unbedingtheit« des Selbst massiv zum Ausdruck, und zwar vor allem in jenem Brief vom 22. 9.1944, aus dem Gebhard Frei mit Jungs Einverständnis Auszüge veröffentlichte (Anm. 113), die später auch in die Gesammelten Werke aufgenommen wurden (Anm. 114). Da heißt es: »Dieses >Selbst< ist nie und nimmer an Stelle Gottes, sondern vielleicht ein Gefäß für die göttliche Gnade.« (Anm. 115)

{159} Im wissenschaftlichen Werk aus der gleichen Zeit heißt es zurückhaltender über Gott als Archetypus: »Schon das Wort Archetypus setzt ein Prägendes voraus.« (Anm. 116)

{160} Und in der Autobiographie bekennt er sich schließlich zur »stillschweigenden« Voraussetzung der metaphysischen Dimension, von der Ulrich Mann sprach: »Davon, dass es ein nicht psychisches, transzendentes Objekt gibt, ist die Naturwissenschaft stillschweigend überzeugt.« (Anm. 117) Er betont, dass er nie den voreiligen Schluss gezogen habe, dass es außerhalb der Psyche kein reales Objekt gebe, und fährt fort: »Ich habe daher sogar das Postulat aufgestellt, dass das Phänomen archetypischer Gestaltungen, also exquisit psychischer Ereignisse, auf das Vorhandensein einer psychoiden Basis, also einer nur bedingt psychischen, beziehungsweise anderen Seinsform beruhe.« (Anm. 118)

{161} Die Bedeutung der stillschweigenden Überzeugung, dass es ein nichtpsychisches transzendentes Objekt gebe, und die Bedeutung des Postulates, dass die sinngebende Dimension, die in die Psyche hineinwirkt, auf einer nichtpsychischen Seinsform beruhe - die Bedeutung dieser beiden Prämissen der Haltung Jungs gegenüber dem Glauben lässt sich theologisch besser ausdrücken als psychologisch.

{162} In Tillichs Sprache kann man sagen, dass Jung sich unbedingt ergriffen weiß - und zwar durch das Selbst. Im Zustand des Ergriffenseins wird das Selbst als das Unbedingte erfahren; im Zustand des Zweifels jedoch, der von Jung als wissenschaftliche Objektivität bezeichnet wird, der aber als Bestandteil des Glaubens anzusehen ist, wird eingeräumt, dass das Selbst nicht das Unbedingte ist, dass es »niemals an Stelle Gottes steht«. »Gott« ist ein Symbol für Gott, sagt Tillich; in Jungs Sprache heißt das, dass wir nur über die imago Dei beziehungsweise über den Archetypus des Selbst etwas auszusagen vermögen, weil wir nur das Geprägte, nicht aber das Prägende kennen.

{163} Auch Jungs stillschweigende Überzeugung, dass es ein nichtpsychisches transzendentes »Objekt« gebe, lässt sich - wie mir scheint - viel angemessener in Tillichs Sprache ausdrücken.

{164} Tillich beschreibt verschiedene Formen des Theismus, in denen allen Gott zu einem Objekt wird, dem ich als Subjekt gegenüberstehe. Die Subjekt-Objekt-Struktur der Wirklichkeit und damit jede Form des Theismus wird jedoch durch jenen Glauben transzendiert, den Tillich den »absoluten Glauben« nennt. Der absolute Glaube ist das Ergriffensein von dem »Gott über Gott«, der nicht beschrieben werden kann.

Tiefenpsychologische Deutung der Taufe

{165} Wie hat sich in den letzten fünfundzwanzig Jahren die Atmosphäre des Gespräches zwischen Theologie und Psychologie verändert! Jung musste 1946 folgendes schreiben: »Ich glaubte, Naturwissenschaft im besten Sinne zu treiben, Tatsachen festzustellen, zu beobachten, zu klassifizieren, kausale und funktionelle Zusammenhänge zu beschreiben, um zum Schluss zu entdecken, dass ich mich in einem Netzwerk von Überlegungen verfangen hatte, welche weit über alle Naturwissenschaft hinaus in das Gebiet der Philosophie, der Theologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und der Geistesgeschichte überhaupt reichen. Dieser ebenso unvermeidliche wie bedenkliche Übergriff hat mir nicht geringe Besorgnis verursacht.« (Anm. 1)

{166} Heute kann man den folgenden Versuch, die Taufe vom Standpunkt der Jungschen Psychologie aus zu deuten, nicht nur ohne Entschuldigung für einen »bedenklichen Übergriff« vorlegen, sondern man darf sogar hoffen, mit dieser Bemühung eine bescheidene Antwort auf einen vehementen theologischen Appell zu geben: »zur synoptischen Deutung von Mythos und Symbol« hat Ulrich Mann die vier »Deutungswissenschaften« Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Tiefenpsychologie und Theologie aufgerufen (Anm. 2) und hat dabei sowohl die Überschneidungen als auch die Selbständigkeit der vier Deutungsbereiche klar gewürdigt.

{167} Wir wollen uns auf die Selbständigkeit unseres Bereiches, nämlich auf die tiefenpsychologische Methodik, beschränken. Wir betrachten also die Taufe als eine komplexe symbolische Handlung, und versuchen, die einzelnen Symbole tiefenpsychologisch amplifizierend zu deuten. Dass diese Deutungen theologisch »falsch« sind, soll uns dabei nicht stören; im Quartett der Deutungswissenschaften, von dem Ulrich Mann spricht, hat zwar jeder auf die drei anderen Stimmen zu hören, aber er muss natürlich doch seine eigene Stimme spielen, wenn es zur Harmonie kommen soll. Harmonie wäre in diesem Falle erreicht, wenn die tiefenpsychologische Deutung der Taufe deren theologisches Verständnis bereichern oder gar beleben könnte. In der Kühnheit, eine solche Harmonie für möglich zu halten, bestärkt uns nicht nur Ulrich Mann, sondern auch Paul Tillich hat- sogar In engem thematischen Zusammenhang mit der Taufe –auf diese Möglichkeit hingewiesen, als er in seinem Aufsatz »Das Wasser« fragte, ob nicht für uns der »Zugang zu den sakralen Elementen ... verloren gegangen ist oder nur auf Umwegen der Mythenforschung und Psychoanalyse wieder entdeckt werden kann« (Anm. 3).

{168} Die Frage nach dem symbolischen Gehalt der Taufe ist zunächst eine Frage nach dem Wesen des Wassers. Denn: »Das Sakrament der Taufe hat nur ein Element, und dieses ist selbst wieder einschichtig: das Wasser. Durch das Wasser wird die Taufe zum Sakrament. Ohne Wasser keine Taufe.« (Anm. 4)

{169} Wenn wir nach der symbolischen Bedeutung des Wassers suchen, betrachten wir das Wasser, im Sinne von Tillich, nicht »symbolistisch«, wir fragen also nicht: Für was könnte das Wasser ein Zeichen sein?, sondern wir betrachten es (wieder in Tillichs Sinn) »realistisch«, das heißt, wir fragen nach seiner »natürlichen Mächtigkeit«, durch die es geeignet ist, »Träger einer sakralen Mächtigkeit« (Anm. 5) zu werden.

{170} Dann stellt sich das Wasser als Ursprung und Bedingung des Lebens dar, zugleich aber als Leben vernichtend, tödlich. Es ist ein Element ständiger Wandlung, in sich selbst formlos, aber jeder Form sich anschmiegend. Es ist das ständig Bewegte, selbst noch im Stillstand von jedem Windhauch Gekräuselte, es ist im Lichte schillernd, in der Dunkelheit leuchtend. Seine Tiefe ist abgründig lockend, seine strömende Bewegung mitreißend. Es in sich aufzunehmen ist belebend, von ihm überschwemmt zu werden kann den Tod bedeuten. Es vermag die ihm sich nähernde Form zu spiegeln, aber auch eine unheimlich auflösende Kraft ist ihm zu Eigen. Es gebiert aus sich heraus ständig Neues, nimmt aber auch alles in sich zurück. Es ist anziehend und wegstoßend zugleich, klar und trübe im Wechsel, sanft und wild in unberechenbarer Wandlung.

{171} Zur »realistischen« Betrachtungsweise des Wassers gehört es nun aber auch, weiter zu fragen, welche »sakralen Mächtigkeiten« denn nun diese »natürliche Mächtigkeit« des Wassers mit sich trägt oder nach sich zieht.

{172} Wir fragen also bei der Religionswissenschaft (einer Stimme des Mannschen Quartettes) nach den sakralen Bedeutungen des Wassers, die es im Laufe der Menschheitsgeschichte manifestiert hat. (Auch das ist, wenn man Tillich richtig versteht, »realistische« und nicht etwa »symbolistische« Betrachtungsweise!)

{173} Zu den verbreitetsten mythischen Bedeutungen des Wassers gehört sein Charakter als »Urstoff« und als Wasser der Sintflut. Nicht nur in den Kosmogonien der großen alten Religionen Israels, Ägyptens, Indiens oder Babyloniens spielt bekanntlich das Wasser als Urelement, aus dem alles entsteht, eine entscheidende Rolle, sondern wir finden dasselbe Motiv auch in sehr vielen so genannten »primitiven« Religionen und, in zahllosen Abwandlungen, in lokalen Sagen; es ist fast über die ganze Erde verbreitet. Dähnhardt hat im ersten Band seiner »Natarsagen« das große Material zusammengestellt, das hierzu schon am Anfang unseres Jahrhunderts gesammelt vorlag. Ich greife wahllos einige Beispiele heraus.

{174} Zunächst von den nordamerikanischen Indianern: »Im Anfang gab es nichts als Wasser, nichts als einen großen Ozean, den verschiedene Tiere bewohnten« (Huronen) (Anm. 6). »Alles war Wasser, ehe die Erde geschaffen wurde« (Algonkins (Anm. 7). »Früher existierte nur Wasser und keine Erde.« (Mönnitarri) (Anm. 8). Oder bei den transsilvanischen Zigeunern: »Als die Welt noch nicht war, war nur ein großes Wasser.« (Anm. 9) Oder aus dem indischen Ramayana: »Alles war nur Wasser, und darinnen wurde die Erde geformt.« (Anm. 10) Oder, um wenigstens ein Beispiel für die höchst aufschlussreichen volkstümlichen Ausschmückungen und Abwandlungen der offiziellen Mythen zu erwähnen, den Beginn einer bulgarischen Variante des biblischen Schöpfungsmythos: »Im Anfange gab es weder Erde, noch Menschen; überall war nur Wasser; und es gab nur Gott und Satan, die zusammen lebten. Da sprach einmal Gott zu Satan: >Erschaffen wir Erde und Menschen! - >Erschaffen wir sie<, versetzte Satan, >aber woher sollen wir uns Erde holen?< - Gott antwortete: >Unter dem Wasser ist Erde! Steige hinab und hole etwas Erde herauf! - >Gut<, antwortete der Satan. - >Bevor du aber ins Wasser hinabtauchst<, sagte Gott, >musst du sprechen: Mit Gottes Kraft und mit meiner, dann wirst du des Wassers Grund erreichen und Erde finden!« etc. (Anm. 11) Nicht weniger weit verbreitet als das Motiv des Urwassers ist der Mythos der »Sintflut«. Andree gab schon 1891 seine Sammlung »Die Flutsagen« heraus, die er einen »Versuch und Anfang« nannte (Anm. 12), in der er aber nicht weniger als vierzig ursprüngliche und zwanzig mehr oder weniger beeinflusste beziehungsweise entlehnte Sintflutgeschichten von fast allen Kontinenten mitteilte. Die Unterschiede in der Verbreitung und andere ethnologische beziehungsweise ethnographische Einzelheiten brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Was aber fast allen Sintflutüberlieferungen gemeinsam ist, ist die Idee, »dass die Menschen vom Wasser >resorbiert< werden und dass sich ein neues Zeitalter mit neuen Menschen begründet« (Anm. 13).

{175} Diese weltweite mythische Erfahrung, dass »die Kosmogonie wiederkehrt in der Eschatologie« (Anm. 14), findet sich in knappster Formulierung bei Angelus Silesius: »Die Gottheit ist ein Brunn, aus ihr kommt alles her, und läuft auch wieder hin, drum ist sie auch ein Meer.« (Anm. 15)

{176} Usener konnte in seinen Untersuchungen der Sintflutsagen nachweisen, dass das Bild der Wasserflut auch ein häufiges Begleitmotiv göttlicher Epiphanien ist, sodass er das von so vielen mittelalterlichen Darstellungen bekannte Motiv des sich bei Christi Taufe »aufbäumenden« Jordan damit in Verbindung bringt. Während der bei der Taufe Christi aufschäumende Jordan selbst schon bei Efräm besungen wird (»Es sahen dich die Wasser und wurden erschüttert, es schäumte vor Erregung der Fluss« (Anm. 16), musste natürlich das Motiv der die Epiphanie des Lichtgottes begleitenden Flutwelle außerchristlichen Ursprungs sein und auf eine altgermanische Vorstellung zurückgehen, die hier »durch die christliche Oberfläche hindurchschlägt« (Anm. 17).

{177} In diesem Zusammenhang zitiert Usener ein offensichtlich altes Volkslied aus der Eifel, in dem es von Maria nach der Geburt des Jesusknaben heißt:

{178} »Des nachts wohl um die halbe nacht

Maria an ihr Kindlein dacht.

Maria ging auf die thüre stahn,

sie sah groß wasser kommen gähn.

Wohl in dem wasser da war sich ein fisch,

der war sich bereit auf Jesu tisch.« (Anm. 18)

{179} Die Beziehung des Wassers zu Empfängnis und Geburt ist uralte. Bei finnisch-ugrischen Völkern verleiht eine »Wassermutter« den Frauen Fruchtbarkeit, ähnlich bei den Tataren. Im alten Mexiko gab es Taufustrationen, mit denen die Neugeborenen einer Wassergöttin als der eigentlich fruchtbaren Mutter geweiht wurden (Anm. 19).

{180} Aber man denke auch an Näher liegendes: auch unseren Kindern erzählte man (und tut es vielleicht immer noch) von den »Kinderteichen« und »Bubenquellen«, aus denen die kleinen Kinder geholt würden. Oder man denke an die vielen kosmogonischen Mythen, in denen der Himmel die Erde umarmt und durch den Regen befruchtet, oder an die Geburt der Aphrodite: »die allmächtige Schönheit, die Bezauberung, der alle Schatzkammern des Werdens sich öffnen - Aphrodite ist aus dem Meere aufgestiegen, aus dem Samen des Uranos mitten in den Fluten erzeugt«, wie es Walter F. Otto formuliert (Anm. 20).

{181} Die Fruchtbarkeit des Wassers ist aber nicht nur weiblicher Natur, sondern auch das Zeugend-Männliche ist dem Wasser eigen. So sind zwar im alten Griechenland die meisten Quellgottheiten und die meisten Seen weiblich (Anm. 21), dagegen wird das in Flüssen oder Bächen dahinströmende Wasser, ebenso wie die zu ihm gehörenden Dämonen, als männlich erfahren (Anm. 22).

{182} Häufig bedarf es aber erst einer von außen hinzukommenden männlichen Kraft, um das in der Erdmutter schlummernde Wasser entspringen zu lassen: der Stab des Mose, Poseidons Dreizack, der Thyrsos des Dionysos, die Lanze der Atalante oder der Stab der Rhea (Anm. 23): immer wird mit Hilfe eines männlichen Gerätes das Wasser aus der Erde hervorgeschoßen.

{183} Wenn aber im ägyptischen Urwasser alle männlichen und weiblichen Keime zu gleicher Zeit enthalten sind, so ist damit die wesentlichste Eigenschaft des Lebenswassers gefasst: es schließt »die doppelte (männliche und weibliche) Fruchtbarkeitspotenz in sich« (Anm. 24), wobei allerdings unzweifelhaft der mütterlich-weibliche Aspekt des Wassers auf der ganzen Erde überwiegt.

{184} Zu den hervorragendsten Eigenschaften des Wassers gehört sein sich ständig wandelnder Charakter, der es gleichzeitig zum vorzüglichsten Element der Wandlung macht. Nink hat ein großes Material über »Wasser und Verwandlung« zusammengetragen (Anm. 25), davon ausgehend, dass in der großen Zahl von griechischen Sagen oder Mythen, in denen es zu »Verwandlungsreihen« kommt, »der sich wandelnde Dämon fast immer ein Wassernymfe ist« (Anm. 26). Er erwähnt, um nur die bekanntesten zu nennen, Proteus, Nereus, Acheloos, Thetis, Metis, Nemesis und viele andere sich vielfältig wandelnde mythische Gestalten, die alle in engster Beziehung zum Wasser stehen. Aber auch aus Sagen und Märchen anderer Völker lassen sich viele Beispiele für die verwandelnde Kraft des Wassers zeigen, etwa aus den Grimm'schen Märchen »Brüderchen und Schwesterchen«, wo der Wassertrunk das Brüderchen verwandelt, oder aus Tausendundeinernacht, wo »mit wenigen Ausnahmen sämtliche Verwandlungen durch die Wasserbesprengung erwirkt« werden (Anm. 27).

{185} Von seiner keimhaltigen, befruchtenden Kraft her erklärt sich auch die heilende, belebende, verjüngende Bedeutung des »Lebenswassers«, der »Jungbrunnen« und der vielen Heilquellen, bis hin zu den »balneologischen« Verwendungen des Wassers in der Medizin, deren Erfolge keineswegs vorwiegend physiologisch zu erklären sind.

{186} Eine enge Beziehung des Wassers besteht auch zum Orakelwesen. Sibyllen und Propheten haben ihren Sitz oft bei Quellen oder Grotten, und häufig gehört auch der Trank des heiligen Wassers zu den Vorbereitungen der Prophezeienden. Ninck kann für die griechische Mythologie geradezu feststellen: »Den Wasserdämonen eignet samt und sonders der Blick in die Zukunft.« (Anm. 28)

{187} Im germanischen Bereich ist uns zum Beispiel der Wasserdämon Mimir bekannt, dem Odin sein geheimes Wissen verdankt (Anm. 29)».

{188} Aber nicht nur prophetische, sondern geistige Kräfte und Gaben schlechthin können aus dem Wasser entstammen: so erhalten die Babylonier ihre ganze Kultur, Schrift und Astrologie von Oannes, der sich, halb Mensch, halb Fisch, aus dem Meere erhebt (Anm. 30). Aber auch an die zahlreichen griechischen Begeisterungs- und Musenquellen sei erinnert, die den aus ihnen Trinkenden mit hydromantischem Zauber begaben oder ihn mit mantisch-göttlichem Geist aus der Tiefe erfüllen (Anm. 31).

{189} Indessen kommt auch diese mythische Qualität nicht ohne ihr Gegenteil vor: das Wasser ist auch, wie Walter F. Otto es beschreibt, »das Element, in dem Dionysos zu Hause ist. Es verrät, wie er, eine Doppelnatur, eine helle, fröhliche, belebende, und eine dunkle, unheimliche, gefährliche, tötende. Die Geister, die aus ihm emporsteigen, sind wie der dionysische Geist nicht bloß prophetisch, sondern bringen auch den Wahnsinn. >Von den Nymphen ergriffen< heißt der Wahnsinnige.« (Anm. 32)

{190} Es würde zu weit führen, auf die unendliche Schar der Wassergottheiten einzugehen. Auch an die Fülle der mythischen Wassertiere, an Fische, Drachen, Schlangen, Delphine, Muscheln etc. sei nur erinnert. Erwähnen müssen wir aber noch die Rolle, die das Wasser im Totenkult spielt.

{191} Ninck hat den gemeinsamen Ursprung der »mantischen« Kraft des Wassers und seiner Bedeutung im Totenkult in der »chthonischen Natur des Wassers« gefunden und die »deutliche Totenbeziehung der Orakel« herausgearbeitet (Anm. 33). Ganz allgemein verbreitet ist auch die Vorstellung, dass die Toten Durst leiden, der von den Göttern oder durch Riten der Lebenden gestillt werden muss. Man denke an den Reichen in Lukas 16, der in den Höllenflammen dürstet und um Wasser bittet, oder auch an die vielen Libationen für die Toten, die besonders in wasserarmen Ländern verbreitet waren (Anm. 34). Die Toten müssen, sei es um endgültig zur Ruhe zu kommen, sei es um neu »aufkeimen« zu können, mit Wasser getränkt beziehungsweise im Wasser gelöst werden, sie müssen den Kreislauf vollenden und wieder in das Element zurückkehren, aus dem sie, wie die ganze Welt, einst entstanden sind.

{192} Wir haben uns von der Religionswissenschaft über die wichtigsten mythischen und sakralen Qualitäten belehren lassen, die das Wasser auf Grund seiner natürlichen Mächtigkeit dem religiösen Geiste der Menschheit darbietet.

{193} Wir wollen weiterfragen, in welchen Riten oder Kulturen nun diese sakrale Mächtigkeit des Wassers gestaltet und begangen wurde. Indem wir das tun, reden wir nicht einer »ritualistischen« Betrachtungsweise des Wassers das Wort (die Tillich ebenso wie die »symbolistische« ablehnt), sondern wir hoffen, dass aus allem bisher Gesagten bereits hervorgeht, dass auch die rituelle Verwendung des Wassers durchaus »realistisch«, nämlich auf seine »natürliche Mächtigkeit« bezogen ist, die es befähigt, »Träger einer sakralen Mächtigkeit« zu werden.

{194} Wir hörten bereits, dass das Wasser als ritueller Trank getrunken oder bei Libationen vergossen wurde. Viele Seen und Flüsse spielten in Opferungsriten eine Rolle, indem sie als Opfergefäße die zu opfernden Gaben in sich aufnahmen. Auch das Besprengen von Menschen, Tieren und Gegenständen mit heiligem Wasser (sei es zu Wandlungs- oder Heilungszwecken) wurde schon erwähnt.

{195} Den vornehmsten Platz unter allen Wasserriten nimmt aber zweifellos das Tauchbad beziehungsweise seine abgeschwächte Form, die kultische Waschung, ein. Eine Aufzählung aller der Religionsgeschichte bekannten Tauchbäder beziehungsweise Waschungen würde Selten um Seiten füllen. Ja man kann sagen: wenn man die kultischen Waschungen grundsätzlich zu den Tauchbädern hinzurechnen will (was sicher nicht ganz gerechtfertigt ist, was man aber angesichts der Form des heutigen christlichen Taufaktes, der doch den Anspruch erhebt, »Taufe«, und das heißt: Tauchbad, zu sein, kaum unterlassen kann), dann kommt man zu der Feststellung, dass es kaum eine Religion gab oder gibt, in der nicht in irgendeiner Form »getauft« würde.

{196} Und nicht nur Menschen reinigen sich vor sakralen Vollzügen oder nach irgendwelchen Verunreinigungen im Wasser, das alles Negative in sich aufzulösen vermag, sondern auch Götterbilder werden auf der ganzen Erde ins Wasser eingetaucht, damit sich ihre positiven Kräfte im Wasser regenerieren können. Und das gilt nicht etwa nur für indische, mexikanische, phrygische, phönizische, kretische oder auch germanische Götterstatuen, sondern so verfuhr man auch mit dem Kruzifix, mit Marien- und Heiligenbildern in christlichen Landen, und das, trotz des verständlichen Widerstandes der Kirchen, bis in unser Jahrhundert hinein (Anm. 35).

{197} Die christliche Taufe ist also, religionswissenschaftlich betrachtet, einer unter vielen Repräsentanten des meistverbreiteten Wasser-Ritus: eben des Tauchbades.

{198} Die einfache Tatsache, dass in den Jahrhunderten vor und nach der Zeitwende kultische Tauchbäder und Waschungen im ganzen Mittelmeerraum und Vorderen Orient so ungemein verbreitet waren (von den zahlreichen kultischen Waschungen im alten Israel ganz zu schweigen), sollte eigentlich den müßigen Streit überflüssig machen, ob die christliche Taufe nur bis auf Johannes den Täufer zurückgehe, ob sie aus der Proselyten-Taufe abzuleiten sei oder ob gar (horribile dictu!) außerjüdische Einflüsse anzunehmen wären; religionsgeschichtlich dürfte diese Frage längst überholt sein, tiefenpsychologisch braucht man sie gar nicht zu stellen. Das hat Erich Neumann knapp formuliert: »Wir werden uns daran gewöhnen müssen, die Beeinflussungs- wie die Wandertheorie als sekundär zu betrachten, und sie zu ersetzen durch die Tatsache, die Jung entdeckt hat, ... dass die Archetypen als wirksame Mächte und Bilder in jedem Menschen vorhanden sind und überall da, wo die Schicht des Kollektiven Unbewussten belebt wird, von innen her spontan auftauchen.« (Anm. 36)

{199} Damit gelangen wir zum psychologischen Teil unserer Überlegungen. Bisher haben wir ja nur religionsgeschichtliches Material zusammengetragen, das uns die sakrale Mächtigkeit des Wassers und ihre Ausformung in Wasser-Riten vor Augen stellen sollte.

{200} Jetzt fragen wir: Gibt es eine Möglichkeit, innerhalb der Seele eine Entsprechung für jene Mächtigkeit zu finden, die sich phänomenologisch und religionswissenschaftlich als Mächtigkeit des Wassers darstellt? Mit anderen Worten: Ist das Wasser möglicher »Projektionsträger« für einen intrapsychischen Inhalt?, oder: Ist das Wasser repräsentatives Symbol (was etwas ganz anderes ist als Allegorie oder Zeichen) für etwas Seelisches, das früher nicht anders als im Wasser-Symbol erfahren werden konnte, während wir ihm heute vielleicht einen psychologischen Namen geben können?

{201} Nun: wer auch nur ein wenig von Analytischer Psychologie weiß, wird bemerkt haben, dass sämtliche aufgezählten Eigenschaften des Wassers auch auf den Zentralbegriff der Analytischen Psychologie zutreffen, nämlich: auf das Kollektive Unbewusste. Das Kollektive Unbewusste ist Mutterboden und Urquell allen psychischen Lebens. Es ist der Urstoff, die »prima materia«, aus der heraus sich, wie in den Kosmogonien aus dem Wasser, alles entwickelt. Männliche und weibliche Qualitäten sind dem Kollektiven Unbewussten gleichermaßen eigen, wenn auch die weiblichen Aspekte überwiegen.

{202} Alles bewusste seelische Leben ist auf periodische Rückkehr ins Unbewusste angewiesen, wenn es nicht verdorren soll: »Der Mensch kann nicht lange im bewussten Zustande oder im Bewusstsein verharren; er muss sich wieder ins Unbewusstsein flüchten, denn darin liegt seine Wurzel«, wie erstaunlicherweise Goethe am 5.8.1810 zu Riemer sagte (Anm. 37). Dem entsprechen die heilenden, regenerierenden Kräfte des Wassers, die, wie wir gesehen haben, Menschen und Götterbildern zugute kommen.

{203} Die Beziehung des Wassers zum Orakelwesen und zur Prophetie entspricht genau der Eigenschaft des Unbewussten, dass es sich so gut wie nie diskursiv, sondern fast immer in der orakelhaften Sprache der Träume äußert; und dass es »prophetische Träume« gibt, wird kein mit Träumen Erfahrener bezweifeln.

{204} Wasser als das dauernd seine Form wandelnde Element und damit als Mittel der Verwandlung und als Sitz so vieler sich wandelnder Götter und Dämonen: das ist fast wie eine Beschreibung des Kollektiven Unbewussten, das der Ursprung aller seelischer Wandlungsprozesse ist und das den »Sitz« der Archetypen darstellt, jener numinosen Mächte, die in fortwährender Wandlung begriffen sind und deren Wandlungsreihen die Seele durchläuft, wenn sie im Individuationsprozess begriffen ist.

{205} Aber die negativen Eigenschaften des Wassers? Seine Beziehung zu den Toten, zum Wahnsinn? Seine überschwemmende und damit todbringende Übermacht? Nun, wenn man überhaupt versuchen will, eine Hypothese über die »Entstehung« des Kollektiven Unbewussten aufzustellen (was aber immer unzulänglich bleiben wird, da es etwas Vorgegebenes, nicht mehr Hinterfragbares darstellt), so kommt man dahin, dass das Kollektive Unbewusste wenigstens teilweise aus der Summe der Erfahrungen unserer Ahnen besteht, dass also in ihm - wie mythologisch im Wasser - die Toten »gelöst« sind. Auch sind wir immer wieder dazu gehalten, den »Durst der Toten« zu löschen, das heißt, uns auf unsere Ahnen zurückzubedenken, ihnen Energie zuzuwenden, seelische Kraft für sie zu vergießen.

{206} Und was die überschwemmende, zerstörerische Übermacht des Wassers und seine den Wahnsinn bringenden Bewohner angeht: wer im Kollektiven Unbewussten ertrinkt, ist seelisch (und oft auch körperlich) vom Tode bedroht, was am deutlichsten in der Schizophrenie zum Ausdruck kommt, die in ihrem psychologisch fassbaren Aspekt ein »Überschwemmtwerden« vom Unbewussten ist.

{207} Wir können also zusammenfassen: die vielfältigen realen Eigenschaften des Wassers haben es im Laufe der Menschheitsgeschichte zum Träger und zum Bindeglied zahlreicher mythischer Wesen und sakraler wie sakramentaler Qualitäten gemacht. Dieselbe »Mächtigkeit des Wassers«, die allen seinen mythischen und sakramentalen Aspekten zugrunde liegt, wird von der Analytischen Psychologie mit dem Namen »das Kollektive Unbewusste« bezeichnet.

{208} Nachdem das alles vorausgeschickt ist, dürfen wir nun also sagen: Das Wasser ist - wie es auch ungezählte Träume heutiger Menschen allnächtlich beweisen - ein Symbol für das Kollektive Unbewusste, wobei der Terminus technicus »Kollektives Unbewusstes« nicht als etwas Letztgültiges verstanden sein will, sondern selbst wieder die Eigenschaft des Symbols hat: durch sich selbst hindurch auf etwas anderes, nicht Ausdrückbares, hinzuweisen.

{209} Was »bedeutet« also in tiefenpsychologischer Sicht die Taufe?

{210} Sie bedeutet, dass der Mensch freiwillig und bei vollem Bewusstsein ins Kollektive Unbewusste hinuntertauchen kann, alle Gefahren dieses Hinabtauchens ins Ungewisse auf sich nehmend, um ... ja, doch sicher nicht ohne Sinn! Sondern doch wohl, um dort unten Neues zu erfahren und das Erfahrene mit heraufzubringen, um dadurch erneuert, neugeboren zu werden; um (das klingt in psychologischer Sprache sehr dürr) eine Erweiterung seines Bewusstseins zu erfahren.

{211} Das hat, wenn man es näher bedenkt, sehr weit reichende Konsequenzen. Denn die Taufe nimmt ja unter den christlichen Sakramenten einen ganz hervorragenden Platz ein, indem sie der einmalige, unwiederholbare, aber auch unabdingbare Beginn des Christenlebens ist. Ja sie ist sogar die vollkommenste Imitatio Christi, indem der Christ nicht nur wie Christus (im Jordan), sondern sogar »in Christum« getauft wird, in Christi Taufe stirbt und mit Christo aufersteht, wie Paulus es im 6. Kapitel des Römerbriefes ausführt.

{212} Wäre also auch die Jordan-Taufe Christi als ein Hinabsteigen ins Kollektive Unbewusste anzusehen? Würde demnach die Imitatio Christi, psychologisch betrachtet, ganz zu Anfang und grundsätzlich verlangen, dass der Christ einen möglichst hohen Grad von Bewusstsein anstrebt, dadurch, dass er in die Tiefe des Unbewussten hinabtaucht, um von dort vertiefte, erweiterte Selbst-Erfahrung mitzubringen? Würde also die tiefenpsychologische Interpretation der Taufe letztlich darauf hinauslaufen, zu behaupten, dass das ehrwürdigste Sakrament des Christentums auf »Gnosis« hinzielt? Ja, so ist es. Zwar geben wir zu, dass in der Taufpraxis und -theologie der heutigen Kirche von einer solchen Auffassung überhaupt nichts mehr zu merken ist, und wir nehmen zur Kenntnis, dass schon Luther von der »natürlichen Mächtigkeit« des Wassers offenbar nicht mehr viel hielt, wenn er in seinem Katechismus schrieb: »Ohne das Wort Gottes ist das Wasser schlecht (= schlicht) Wasser und keine Taufe« - aber wir bleiben bei unserer These: wenn man das Wasser überhaupt als einen wesentlichen Bestandteil der Taufe ansehen und es nicht als symbolische oder ritualistische Verzierung hinwegdeuten will, und wenn man eine tiefenpsychologische Interpretation ernst zu nehmen bereit ist, dann meint das Tauchbad Hinabtauchen ins Kollektive Unbewusste und damit Bewusstseins-erweiterung, und das heißt: Selbsterkenntnis.

{213} Wir sagen nochmals: diese Deutung der Taufe hat sich uns aus der Betrachtung der natürlichen Mächtigkeit und der aus ihr hervorgehenden sakralen Mächtigkeit des Wassers ergeben. Sie wird für den analytischen Psychologen, der psychotherapeutisch arbeitet, in ungezählten Wasser-Träumen heutiger Menschen bestätigt. Wie können wir aber dem psychologischen Laien diese vielleicht anstößig erscheinenden Thesen glaubwürdiger machen? Wie können wir sie, außer durch die psychotherapeutische Erfahrung, deren Anwendung als Zirkelschluss zurückgewiesen werden könnte, untermauern?

{214} Wir wollen von folgender Überlegung ausgehen: Wenn die Taufe für das Urchristentum und für die Alte Kirche ein lebendiges Symbol war, weil sie sich noch in statu nascendi befand und noch nicht rationalistisch degeneriert war, und wenn ihr symbolischer Gehalt tatsächlich dem von uns herausgearbeiteten Sinn entsprach, dann müssten sich Hinweise darauf sowohl in der Taufliturgie als auch in der Tauftheologie der Alten Kirche finden lassen.

{215} Zwar ist anzunehmen, dass die Alte Kirche alles getan hat, um ihren eigenen Kultus von den Mysterien-Kulten der Spätantike abzuheben, dass sie, mit anderen Worten, die Spiritualität ihres Kultes stark betont haben wird gegenüber allen magisch-mystischen Neigungen des damaligen Zeitgeistes; aber doch müssten wir in der altkirchlichen Taufpraxis Hinweise darauf finden, dass das Wasser tatsächlich als Symbol des Unbewussten und nicht nur als Waschmittel oder Grab erfahren (nicht gedacht!) wurde, dass das Untertauchen im Wasser tatsächlich eine lebensbedrohende und den ganzen Menschen umprägende Erfahrung war und dass die »Wiedergeburt« durch die Taufe als Absterben des alten, unbewussten Zustandes und als Neuentstehung eines erweiterten Bewusstseins gefeiert wurde. Da wir die Taufe psychologisch als einen »Individuationsritus« auffassen, müssten endlich in der kultischen Ausgestaltung der ursprünglichen Taufe Symbole der Ganzheit beziehungsweise der Gegensatzvereinigung auftauchen, da das Ziel des Individuationsprozesses die möglichst vollständige Verbindung von Bewusstsein und Unbewusstem ist.

{216} Und schließlich müsste man sogar theologische Aussagen über die Taufe Christi finden, die zum Ausdruck bringen, dass Jesus von Nazareth sich nicht deswegen im Jordan taufen ließ, weil Johannes der Täufer nun mal gerade taufte, sondern weil es zur Voraussetzung seines Erlösungswerkes gehörte, dass er, bevor er den Geist Gottes empfing, zunächst den Geist der Wassertiefe in sich mit aufgenommen hatte.

{217} Wir wollen uns ein wenig in der patristischen Literatur der ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte umsehen.

{218} Natürlich gab es auch damals schon sehr »trockene« Auffassungen der Taufe, für die das Wasser so gut wie überhaupt keine Rolle spielte. So schreibt etwa Gregor von Nazianz: »Die Kraft der Taufe ist keine andere als die eines Vertrages mit Gott zu einem reineren Wandel. Deswegen müssen wir auch gar sehr fürchten, und jeder muss mit aller Sorgfalt seine Seele bewahren, damit wir nicht als Lügner dieses Gelöbnisses erscheinen.« (Anm. 38) (Da klingt schon etwas an von der rein »kognitiven Richtung«, die Karl Barth der Taufe zuerkennt, die für ihn ausdrücklich »nur ein Bild« ist und von der er sagt, dass es zwar richtig sei, dass sie den Täufling rette, heilige, reinige etc., aber das alles nur, »sofern es wahr ist, dass uns über das alles in der Taufe authentisch Bescheid gesagt wird«) (Anm. 39)

{219} Aber andere Väter haben in der Taufe mehr als einen »Vertrag« gesehen und deswegen auch ausführlich über das Wasser nachgedacht. So setzt sich Tertullian in »De Baptismo« ausführlich mit dem Tauf-Wasser auseinander und kommt zu dem Schluss, dass es den Täufling nur deswegen heiligen könne, weil es zuvor selbst geheiligt wurde (Anm. 40). Wie aber geschah das? Tertullian erklärt, dass »das Wasser eben eines der Urelemente sei, aus denen die Welt geschaffen ist, und die vor der Weltschöpfung bereits in formloser Gestalt in Gottes Verwahrung ruhten« (Anm. 41). An anderer Stelle erklärt er (wie übrigens auch Cyrill), dass gemäß Genesis 1, 2 der Geist Gottes über den Wassern schwebte, wodurch das Wasser seine besondere Qualität erweise, Träger des göttlichen Geistes zu sein (Anm. 42).

{220} Aber nicht nur als »Urelement« mit besonderer Dignität wird das Wasser anerkannt, sondern Ephraim der Syrer preist es geradezu als »Mutterschoß«, dem »Kinder des Geistes« geboren werden (Anm. 43). Und Theodor von Mopsuestia schreibt: »Wie der Schoß der Mutter bei der natürlichen Geburt den Samen aufnimmt, den dann die Hand Gottes zum Menschen formt, so wird auch bei der Taufe das Wasser zum Mutterschoß, aber die Gnade des Heiligen Geistes formt den Getauften, sodass er als neuer Mensch zum zweiten Mal geboren wird.« (Anm. 44)

{221} Die Qualität des Wassers als kosmogonisches Urelement und Mutterschoß allen Werdens, die für unsere Deutung des Wassers als Symbol des Kollektiven Unbewussten so wichtig ist, wird also in der patristischen Literatur nachdrücklich anerkannt.

{222} Für viele weitere Stellen, die sich dafür noch anführen lassen, stehe ein Zitat aus Ambrosius: »Warum wirst du ins Wasser getaucht? ... die Wasser sollen Lebewesen hervorbringen, und so geschah es ... Dir aber ist es vorbehalten, aus dem Wasser der Gnade geboren zu werden, wie die Lebewesen aus dem Wasser das natürliche Dasein erhielten.« (Anm. 45) Oder nochmals Tertullian, der die Christen als »pisciculi« (Fischlein) bezeichnet, die in der »piscina« (Fischteich) schwimmen und von denen er sagt: »Wir bleiben nur am Leben, wenn wir im Wasser bleiben.« (Anm. 46)

{223} Dass die Taufe nicht nur ein Vertrag und das Wasser nicht nur zur Reinigung da ist, sondern dass aus dem Wasser etwas »heraufgeholt« werden soll und dass eben daraus etwas Neues, eine Vereinigung, eine Wiedergeburt entsteht, geht aus einem wunderbaren Hymnus des Ephraim hervor, in dem es in Bezug auf Taufe und Täuflinge heißt: »Unvergängliches Brautgemach, nie endendes Glück habt ihr euch aus dem Wasser geholt, ihr geistigen Söhne, in dieser Welt und in jener.« (Anm. 47)

{224} Die Taufe wird sehr oft als »heilige Hochzeit« apostrophiert, und viele altjüdische Hochzeitsriten (Waschungen, Salbung, Krönung bzw. Bekrönung, ja sogar ein einleitendes gemeinsames Bad der Brautleute) sind in den christlichen Taufritus übernommen worden. Bei der gnostischen Sekte der Valentinianer fand in der Taufe sogar die »Hochzeit« zwischen dem weiblichen »Selbst« des Täuflings und seinem männlichen »Engel« statt, ohne den er am Ende der Zeit nicht ins Pleroma eingehen konnte (Anm. 48).

{225} Innerhalb der Kirche wurde die Hochzeitssymbolik der Taufe dadurch gerechtfertigt, dass in der Taufe eine Vermählung der Seele mit Christus stattfand, zu welchem Zwecke die Liebeslyrik des Hohen Liedes »in der gesamten katechetischen Literatur als Vorausdarstellung der christlichen Initiation« (Danielou) (Anm. 49) gedeutet wurde. Als Beispiel sei Cyrill zitiert, der von der Taufe schreibt: »Die Seele, die zuvor Sklavin war, erhält jetzt den Herrn selbst zum Geliebten« - und er fährt fort mit Zitaten aus dem Hohen Lied (Anm. 50).

{226} Die Hochzeitssymbolik der altkirchlichen Taufe ist sehr geeignet, unsere Auffassung zu bestärken, dass die Taufe ein »Individuations-Ritus« sei. Denn der Hieros gamos, die Heilige Hochzeit, ist eines der in der ganzen Menschheit verbreiteten Symbole, in denen die Vereinigung von Bewusstsein und Unbewusstem gefasst wird. Das reicht bis hin zu jener alchemistischen Bilderserie, die Jung als Bilderung des Individuationsprozesses gedeutet hat, bei der die hochzeitliche Vereinigung von König und Königin erst nach vorangegangenem gemeinsamen Bad erfolgt (Anm. 51).

{227} Aber Männliches und Weibliches sind nicht das einzige Gegensatzpaar, dessen Vereinigung (als Symbol der Vereinigung von Bewusstsein und Unbewusstem) im Umkreis der altkirchlichen Taufe erscheint. Man denke zunächst an die bei Cyrill und anderen zu findende Bezeichnung des Taufwassers als »Grab und Mutterschoß zugleich« (Anm. 52). Aber auch das über dem Taufwasser aufleuchtende Feuer, das vor allem in gnostischen Sekten eine Rolle spielte, weist auf eine Vereinigung der Gegensätze in der Taufsymbolik hin.

{228} So findet sich etwa in der apokryphen »Predigt des (Petrus und) Paulus« der Hinweis, dass bei der Taufe Christi Feuer über dem Wasser erschienen sei (Anm. 53), und Ephraim schreibt in seinem 10. Hymnus: »Siehe, Feuer und Geist im Schöße deiner Gebärerin / siehe, Feuer und Geist im Fluss, wo du getauft bist, / siehe, Feuer und Geist in unserer Taufe / im Brot und im Kelch Feuer und Heiliger Geist.« (Anm. 54) Bei Firmicus Maternus findet sich sogar die Zuspitzung, dass das Wasser der Taufe als »Feuer-Wasser« bezeichnet wird (Anm. 55).

{229} Aber weiter: Wie verhält es sich mit unserer Hypothese, dass auch die immense Gefährlichkeit des freiwilligen Hinabsteigens ins Unbewusste ihre Ausprägung in der Taufsymbolik gefunden haben müsste? Die patristische Literatur weist ein sehr reiches Material auf, das darlegt, mit welchem Aufwand an symbolischen Handlungen die Täuflinge »gefirmt« werden mussten, um die Taufe bestehen zu können. Hierher gehören nicht nur die umfangreichen Exorzismen, auf die wir gleich eingehen werden, sondern hier hat auch die »Siegelung« der Täuflinge ihren Sinn, das heißt die Salbung der Stirn in Kreuzesform oder auch Öleinreibungen des ganzen Körpers vor (und manchmal noch zusätzlich nach) der Taufe. Diese »Sphragis«, dieses Siegel, wird von Cyrill als »heilbringendes Siegel, vor dem die Dämonen furchterschreckt fliehen« bezeichnet". »Es stempelt dich zum Soldaten des himmlischen Königs«, versichert Theodor von Mopsuestia (Anm. 57), und auch die profane Bedeutung der Sphragis als Brandstempel für Herdentiere findet ihre allegorische Ausdeutung auf das Tauf-Siegel: »Ein gezeichnetes Schaf wird nicht leichtin entwendet«, heißt es in diesem Zusammenhang bei Gregor von Nazianz (Anm. 58). Auch dient die Ölung dazu, den Taufkandidaten glatt und schlüpfrig zu machen, wie es der Ölung der Ringkämpfer entsprach: er muss »einem guten Athleten gleich mit öl gesalbt werden, bevor er den Endkampf aufnimmt« (Danielou) (Anm. 59). Übrigens ist in unserem Zusammenhang sehr bedeutsam, dass das öl, wie v. Franz unter Hinweis auf 1. Joh. 2, 20 hervorhebt, auch »gnosis« bedeutet. (Anm. 60)

{230} Was die Exorzismen vor der Taufe angeht, so nehmen sie einen überaus großen Raum ein. Schon in der Zeit des Katechumenats beginnend, werden sie bis zur Taufe hin mehrfach wiederholt und finden ihren Höhepunkt in der aktiven »Abrenuntiation«, das heißt in der Abschwörung des Katechumenen an den Satan unmittelbar vor der Taufe.

{231} Für unseren Zusammenhang ist daran wichtig, wie ungemein plastisch der Teufel vergegenwärtigt wurde. Im Euchologion der Griechen heißt es: »Ein jeder von euch soll, als ob er den Teufel sähe und ihn verabscheue, ihn anblasen ... Nun steht im Westen der Teufel, knirschend mit seinen Zähnen, die Haare schüttelnd, in die Hände klatschend, sich in die Lippen beißend, heulend vor Wut über seine Vereinsamung und euch eure Freiheit missgönnd ... Im Westen steht der Teufel, wo der Anfang der Finsternis ist. Widersaget ihm und blaset ihn an.« (Anm. 61) Andernorts wurde der Teufel dabei nicht nur angeblasen, sondern auch angespuckt, wie Ambrosius berichtet: »Du bist in das Taufhaus hineingegangen, um deinen Gegner zu sehen, um ihm zu widersagen und ihm dabei ins Angesicht zu speien.« (Anm. 62)

{232} Die Worte, mit denen die Abschwörung erfolgte, lauten nach Theodor von Mopsuestia: »Ich widersage dem Satan, seinem ganzen Anhang, all seinen Werken und seinem Kult, all seiner Eitelkeit und seinem weltlichen Treiben.« (Anm. 63) Es besteht kein Zweifel daran, dass die Abschwörung an Satan und sein Gefolge nichts anderes als eine Absage an die heidnischen Götter darstellt, wie es schon Lukian behauptete und wie es die religionswissenschaftliche Forschung eindeutig bestätigt.

{233} Bevor wir es unternehmen, den Ritus der Abrenuntiation im Zusammenhang mit unserer psychologischen Deutung der Taufe zu interpretieren, wollen wir uns zuvor einigen patristischen Aussagen über die Taufe Christi zuwenden, denn hier bestehen enge Zusammenhänge.

{234} Wie man weiß, wurde Christus in der Alten Kirche (in Anlehnung an Malachias 4,2) gerne als »Sonne der Gerechtigkeit« apostrophiert (Anm. 64). Von daher ergibt sich nun die damals sehr weit verbreitete Vergleichung der Taufe Christi mit dem Untergang und Aufgang der Sonne im Meer. So heißt es beispielsweise in einem Fragment des Melito von Sardes: »Wenn die Sonne mit den Sternen und dem Mond sich badet im Ozean, warum sollte da Christus nicht kommen zur Taufe im Jordanfluss?« (Anm. 65) Oder bei Athanasios: »Wie nämlich die Sonne vom Westen zum Osten zurückkehrt, so ist auch der Herr wie von den Tiefen des Hades zum Himmel des Himmels wieder aufgestiegen.« (Anm. 66)

{235} Die Taufe Christi erweist sich also in der Auffassung der Väter als zugehörig zu jenem auf der ganzen Erde verbreiteten Mythologem der »Nachtmeerfahrt«, in welchem der Held (wie die Sonne) die Tiefe des nächtlichen Meeres zu durchstehen hat, um als ein Erneuerter daraus hervorzugehen, der bis dahin verborgene Erkenntnisse erwarb.

{236} Das bedeutet also, dass die Alte Kirche der Jordan-Taufe Christi eine unerhörte Wichtigkeit zugemessen hat: sie ist gleichbedeutend mit der (ersten) Höllenfahrt Christi, sie beinhaltet die Erforschung und Überwindung der »Unterwelt« und ist als solche Voraussetzung für die Adoptionsformel und das Herabkommen des Heiligen Geistes!

{237} Die »Nachtmeerfahrt«, die in psychologischer Sprache Hinabtauchen ins Unbewusste zum Zwecke der Bewusstseinsweiterung und Selbsterkenntnis bedeutet, diese Nachtmeerfahrt war also in der Sicht der Alten Kirche ein konstituierendes Element der Heilstat Christi - dargestellt in seiner Taufe. »Da aber die Köpfe des Drachen zermalmt werden mussten, stieg Jesus in den Jordan hinab und fesselte den Starken...«, heißt es bei Cyrill (Anm. 67). Und bei Ignatius von Antiochien findet sich sogar die Formulierung, dass Jesus deswegen »geboren und getauft wurde, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen« (Anm. 68). Dagegen bei Cyrill »reinigt« er das Wasser nicht nur, sondern »er teilte ihm das Leuchten seiner Gottheit mit«.

{238} Geraten wir nun aber nicht mit unserer Deutung der Taufe als Individuationsritus in Verlegenheit? Zwar dürfte es uns wohl gelungen sein, glaubhaft zu machen, dass die altkirchliche Taufe mehr als ein »Vertrag mit Gott zu einem reineren Wandel« war und dass in ihr die natürliche und sakrale »Mächtigkeit« des Wassers (und damit des Unbewussten) sehr ernst genommen wurde; aber wird nicht den heidnischen Göttern (die wir psychologisch als die Archetypen des Kollektiven Unbewussten bezeichnen müssen) gerade abgeschworen? Werden nicht »die Köpfe des Drachen zermalmt« und »der Starke gefesselt«? Mit anderen Worten: war nicht die Taufe in der Alten Kirche eine Absage an die Macht des Unbewussten, während sie doch nach unserer Auffassung heute deren Integration bedeuten müsste?

{239} Diese Differenz ist zuzugeben, aber sie entspricht genau der Differenz zwischen unserer heutigen Bewusstseinslage und der aus ihr resultierenden Aufgabe und der Bewusstseinslage der Christen vor fast 2000 Jahren. Das Christentum hatte, rein psychologisch betrachtet, zur Zeit seiner Entstehung die Aufgabe, die in der ausgehenden Spätantike ins Uferlose zerfließenden Projektionen des Selbst in den Focus des einen, dreieinigen Gottes zu sammeln und gleichzeitig die unzweideutige Lichtnatur dieses zentralen Archetypus gegenüber allem mystischen Zwielflicht aufs stärkste zu betonen; umso bewunderungswürdiger ist es, dass das Durchschreiten des Pantheons der anderen Archetypen als entscheidende Voraussetzung zur Erleuchtung oder zur »Gnosis« in der Taufe betont wurde. Dass dieses Durchschreiten als ein »Überwinden« oder gar als eine »Vernichtung« der unbewussten Mächte erlebt werden musste, erscheint durchaus verständlich, wenn man bedenkt, wie groß damals die Gefahr eines Rückfalls in einen unbewussteren Zustand (das heißt zum Beispiel: in »Vielgötterei«) noch gewesen sein muss.

{240} Für uns Heutige dürfte das anders sein. Wir können nicht mehr alles, was uns bei der Hadesfahrt ins Unbewusste begegnet, als zu Satan und seinem Gefolge gehörig verdammen, sondern wir müssen die bewusste Auseinandersetzung damit wagen. Zu diesem Wagnis bietet die Jungsche Psychologie ihre Hilfe an, und ich meine, gerade Christen täten gut daran, diese Hilfe anzunehmen. Das geschieht allerdings nicht durch intellektuelles Zurkenntnisnehmen von tiefenpsychologischen Theorien. Man erfährt von der Wirklichkeit des Unbewussten überhaupt nichts, wenn man sich ihr nicht ausliefert, und zwar auf Gedeih und Verderb. Darum ist ja auch das Hinabtauchen in das Taufwasser ursprünglich als etwas Lebensgefährliches angesehen worden, das umfangreiche Sicherungen in Form der Exorzismen erforderte. In unserer heutigen Bewusstseinslage können wir uns aber die Projektionen, die die Exorzismen darstellten, nicht mehr leisten, sondern wir müssen die bösen und guten Geister des Wassers schon als Kräfte unserer eigenen unbewussten Seele annehmen. Dadurch wird aber die Gefahr des Hinabtauchens eher noch vergrößert, und es scheint sicher, dass die Wiedergeburt heute in noch viel krasserer Weise als in früheren Jahrhunderten nur durch Auflösung und Tod hindurch zu gewinnen ist. Auch in diesem Zusammenhang gilt es, dass der sein Leben verlieren wird, der es behalten will.

{241} So erfordert nach meiner Meinung auch die Wiedergeburt eines lebendigen christlichen Glaubens zunächst dessen Auflösung und Tod. Das soll in Hinsicht auf die Beziehung des Christentums zur Tiefenpsychologie heißen, dass der Christ, der den tiefenpsychologischen Erkenntnissen nicht ausweichen will, zunächst den Anspruch auf die »Objektivität« seines Glaubens aufgeben und statt dessen Einsicht in dessen subjektive Seite gewinnen muss, was scheinbar einer Auflösung des Glaubens gleichkommt. Dabei muss die Gefahr eines endgültigen »Todes« ganz bewusst in Kauf genommen werden, wenn es sich um mehr als eine intellektuelle Spielerei handeln soll. Dann kann die Taufe nie und nimmer »Eintritt in die Teilhaberschaft des Sieges Christi über die verschlingende Drachennacht der Sünde und des Todes« (Anm. 69) bedeuten, sondern im Gegenteil: Anerkennung der Realität der dunklen Mächte, mit denen sich auseinander zu setzen die undelegierbare Aufgabe desjenigen ist, der sich der Selbst-Erfahrung stellen will. Darum geht es nicht mehr an, den »Sieg Christi« einfach für sich selber zu buchen; denn wenn auch die Präexistenz des Selbst in etwa der zuvorkommenden Gnade entspricht, so muss doch dieses Selbst immer erst in einem mühsamen und schmerzhaften Prozess erfahren worden sein, bevor man sich auf seine Existenz und Wirksamkeit berufen kann; anders als bei der zuvorkommenden Gnade, derer sich oft allzu leichtfertig auch die seelische Trägheit oder Feigheit getröstet.

{242} Wenn man die christliche Existenz der radikalen Bewährungsprobe tiefenpsychologischer Durchdringung aussetzen will, so wird man Gott nicht mehr glauben können, ohne zuvor in sich das Selbst erfahren zu haben. Man wird, mit anderen Worten, nur noch vom individuell erfahrenen, zentralen Archetypus auf das dahinter stehende »Prägende« beziehungsweise auf den »Gott über Gott« schließen können, und nicht umgekehrt. Durch dieses Ernstnehmen des individuellen (anstatt des kollektiv genormten) Symbols könnte sich eine Wiederbelebung der Religiosität ergeben, die allerdings geeignet wäre, die konventionellen Formen mancher christlichen Theologie zu sprengen. Vor allem jene dualistische Aufspaltung des Selbst in Christus und Anti-Christus wird einer solchen neuen Erfahrung nicht mehr standhalten können: vielmehr wird die *complexio oppositorum* im Selbst, die in der Symbolik der Taufe so vielfältig angedeutet wurde, endlich auch als die entscheidende Qualität des Göttlichen akzeptiert werden müssen.

{243} Dabei glaube ich nicht einmal, dass das Christus-Symbol in sich selbst so einseitig auf den lichten Aspekt beschränkt ist,

{244} wie es Jung zum Beispiel im »Aion« ausführt (Anm. 70), sondern ich meine, dass die theologische Interpretation Christus so einseitig festgelegt hat; jedenfalls seine Taufe, aber auch manche schroffen und gefährlichen Einzelzüge, die durch die Evangelienberichte trotz aller Bemühungen um ein lichtiges Bild hindurch schimmern, scheinen mir für die »Vollständigkeit« der Gestalt Christi zu sprechen. (»Was heißest du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott.«) Und endlich ergibt sich aus dem »Bild des zwischen den Schächern gekreuzigten Heilandes«, wie Jung selbst schreibt: »Dieses große Symbol will besagen, dass die weitere Entwicklung und Differenzierung des Bewusstseins in die immer bedrohlichere Erkenntnis des Widerspruches hineinführt und nichts weniger bedeutet als eine Kreuzigung des Ich, das heißt eine qualvolle Suspension desselben zwischen unvereinbaren Gegensätzen.« (Anm. 71)

{245} Diese »qualvolle Suspension« auszuhalten und die Vereinigung der Gegensätze nicht billig als schon gegeben anzunehmen, sondern sie durch eine Wandlung aus Tod und Wiedergeburt zu erhoffen, das scheint mir die Aufforderung, die sich aus einem psychologischen Verständnis der Taufe ergibt.

{246} Außerdem dürfen wir hoffen, dass uns beim Hinabtauchen ins Wasser des Unbewussten auch Schätze zuteil werden könnten, die nirgends anders als dort zu finden sind und von denen Ephraim der Syrer sagt: »Christus, die Natur, die nicht stirbt, kleidete sich in einen sterblichen Körper, tauchte unter und brachte aus dem Wasser herauf den Schatz des Lebens der Stammeltern.« (Anm. 72)

Träume von der Kirche

{247} Wir träumen, wie die naturwissenschaftliche Forschung in den letzten fünfzehn Jahren nachgewiesen hat, in jeder Nacht, in der wir schlafen (Anm. 1). Dass wir überhaupt träumen, ist, wie man ebenfalls exakt feststellen kann, für unsere seelische Gesundheit überaus wichtig: experimenteller Traumentzug durch jeweiliges Aufwecken des Schläfers, sobald er zu träumen beginnt, hat schwere psychische Störungen zur Folge (Anm. 2). Die Hochschätzung des Traumes in der alten Menschheit oder bei den so genannten Primitiven scheint also nicht so abwegig zu sein, wie allzu aufgeklärte Geister bis vor kurzem noch meinten.

{248} Was träumen wir? Wir träumen von dem, was unsere unermüdliche Seele bewegt, wenn sie im Schlafe weiterschafft, wenn sie also nicht mehr - oder doch viel weniger als im Wachen - vom Bewusstsein kontrolliert ist. Sofern wir unsere Träume behalten, bringen wir also etwas von der »anderen Seite« mit, von der unbewussten Seite unseres seelischen Lebens, auf der es oft ganz anders, ja entgegengesetzt zugeht wie auf der Tagseite des Bewusstseins. Sigmund Freud hat das in eine seiner prägnanten Formulierungen gefasst, als er sagte, dass die Träume die »via regia« ins Unbewusste darstellen.

{249} Den »königlichen Weg« ins Unbewusste hinein stellen die Träume tatsächlich dar, wenn es gilt, in der Psychotherapie die Ursachen von Störungen aufzufinden, die im Unbewussten liegen.

{250} Aber die Träume sind nicht nur jener Weg ins Unbewusste hinein, den Arzt und Patient aus therapeutischen Gründen mühsam zu finden suchen, sondern sie sind auch der Weg, den die unbewussten seelischen Inhalte benutzen, um ihrerseits aus dem unbewussten Zustand herauszukommen, sich bemerkbar, das heißt: sich bewusst zu machen.

{251} Die Träume, die jedem allnächtlich zuteil werden und die jeder, wenn er sich darum bemüht, behalten kann, sind die persönlichste und intensivste jener symbolischen Ausdrucksweisen, derer das Unbewusste sich bedient, um dem Bewusstsein erfahrbar zu werden. Sie sind also nicht nur, im Sinne der Psychoanalyse, »via regia« ins Unbewusste hinein, sondern sie sind auch »symbolum regium« aus dem Unbewussten heraus, höchster Beachtung wert in jedem Falle und nicht nur im speziellen Falle einer Psychotherapie.

{252} Dies musste vorausgeschickt werden, um anzudeuten, unter welchen Prämissen hier Träume von der Kirche behandelt werden sollen. Es handelt sich um Träume, die in den letzten drei Jahren von ganz verschiedenen Menschen in meine psychotherapeutische Sprechstunde gebracht wurden. Ich hatte keineswegs die Absicht gehabt, Träume von der Kirche zu sammeln, sondern mir fiel auf, wie oft die Kirche in den Träumen vorkommt, und weiter, dass gewisse Motive gehäuft auftreten.

{253} Ich habe nun, aus einer sehr großen Anzahl von Kirchenträumen, solche ausgewählt, die erstens relativ verständlich und zweitens, gemessen an den vielen anderen mir bekannten Kirchenträumen, besonders charakteristisch sind.

{254} Da gibt es zunächst Träume, in denen die Kirche offensichtlich nicht in ihrer aktuellen Situation gemeint ist, sondern als überzeitliches Symbol erscheint.

{255} So träumt zum Beispiel ein junger Mann, der der Kirche völlig fern steht, dass er auf einer Flucht vor Feinden in einer kleinen uralten Kirche mit dicken Mauern ein Versteck findet, in dem er seinen Verfolgern entgeht. Hier steht - wie die Lebensgeschichte des jungen Mannes zeigt - die Kirche für die bergende, Schutz gewährende Mutter, bei der er Zuflucht sucht.

{256} Oder eine in ihrem bewussten Leben von allem Religiösen gänzlich abgeschnittene Frau träumt, dass sie sich in einer eiskalten Nacht einen Gletscher hinaufarbeitet, immer auf ein warmes, strahlendes Licht zu; sie erreicht es mit letzter Kraft und findet eine in warmen Farben leuchtende Kapelle, aus der Chorgesang herauströmt. Sie erwacht, indem sie die Tür öffnet. Hier zeigt sich die unbewusste Sehnsucht nach religiöser »Erleuchtung«, nach Überwindung der Gefühlskälte (die sich im Gletscher darstellt), nach Wärme und Geborgenheit im Kollektiv (dargestellt im Chorgesang). Hier, wie im vorigen Traum, ist die Kirche also mit Qualitäten ausgestattet, die ihr von jeher zukommen und die sie gerade im Unbewussten von kirchenfernen Menschen auch heute noch zu besitzen scheint. - Kirchenträume dieser Art sind natürlich für den Träumer von großer Wichtigkeit, brauchen uns aber hier nicht weiter zu beschäftigen, da sie über die Spiegelung der aktuellen Situation der Kirche im Unbewussten nicht viel aussagen.

{257} Anders steht es mit Träumen von Menschen, die im Dienste der Kirche oder ihr sonst sehr nahe stehen. Bei solchen Menschen habe ich fast nie Träume gefunden, in denen die Kirche als heil, bergend oder auch nur unversehrt erschien.

{258} Natürlich wird man einwenden, dass der Psychotherapeut es von Berufs wegen eben nur mit solchen Menschen zu tun hat, die mitsamt ihrer Welt in Unordnung sind, und dass deswegen auch die Kirche in den Träumen solcher Menschen in einem ungünstigen Licht erscheinen müsse. - Nun, ich will nicht bezweifeln, dass es kirchentreue Menschen geben mag, in deren Träumen die Kirche eine positive Rolle spielt; aber es ist zu bedenken, dass die wenigsten kirchlich geprägten Menschen etwa wegen der Kirche in die Psychotherapie kommen; im Gegenteil: sie beteuern durchweg am Anfang, dass ihre Problematik mit ihrem Glauben oder mit ihrer Stellung zur Kirche nichts zu tun habe; erst im Laufe der Therapie pflegt dann die Kirchenproblematik in den Träumen manifest zu werden.

{259} So hatte ein Theologe, der einen beträchtlichen Ruf als Prediger besitzt, ziemlich am Anfang seiner Analyse, die wegen psychosomatischer Störungen begonnen wurde, den folgenden Traum: »Ich besteige die Kanzel in A. Eine unübersehbar große Menschenmenge füllt den Kirchenraum. Ich merke, dass mich eine leichte Schwäche befällt und dass ich Kopfschmerzen habe. Wie ich die Heilige Schrift aufschlagen will, in der ich hinten auch das Manuskript meiner Predigt liegen habe, bemerke ich zu meinem Entsetzen, dass ich nicht die Bibel, sondern ein Exemplar des neuesten Kursbuches (das ich mir tatsächlich am Abend vorher gekauft hatte) bei mir trage. Trotz ungeheurer Anstrengung gelingt es mir nicht, den Predigttext oder überhaupt nur irgendein Bibelwort, geschweige denn einen Satz meiner gut vorbereiteten Predigt zu erinnern. So beginne ich denn, der wartenden Gemeinde aus dem Kursbuch vorzulesen, und alle sind sehr zufrieden.« Der Theologe hielt diesen Traum für Unsinn und konnte sich erst später von der Richtigkeit der folgenden Deutung überzeugen: Das Gelingen seiner berühmten Predigten ist gänzlich abhängig von seiner intellektuellen Kraft; eine »Schwäche« und »Kopfweg« genügen, um ihn völlig aus dem Konzept zu bringen. Nichts Biblisches besitzt er »par coeur«, sondern er ist ganz von dem bedruckten oder beschriebenen Papier abhängig. - Dass er dann die Gemeinde auch mit dem neuesten Kursbuch befriedigen kann, ist doppeldeutig: einerseits entlarvt es seine rhetorische Raffinesse, andererseits hat es auch den positiven Sinn, dass er seiner Gemeinde etwas von dem »neuen Kurs«, den er selbst eingeschlagen hat, mitteilen könnte. - Wie gesagt, diese Deutung konnte, nach anfänglicher Entrüstung, angenommen werden.

{260} Der Traum eines anderen Theologen wurde von diesem selbst sofort gedeutet und, mit sehr gemischten Gefühlen, auch akzeptiert: »Wir veranstalteten einen Gottesdienst in neuer Form. Die Jugendgruppe tanzte auf der Empore. Ich konnte mich aber nicht darum kümmern, weil die älteren Gemeindeglieder unzufrieden waren. Mein Amtsbruder X forderte mich auf, ihm bei der Austeilung des Wortes zu helfen, wie er sagte. - Wir gingen durch die Bankreihen und verteilten kleine runde Blechmarken, so ähnlich wie Hippie-Knöpfe, auf denen in winziger Schrift biblische Sprüche aufgedruckt waren.« Sofortige Assoziation des Träumers: die jungen Leute, an die wir uns anbieten wollen, tanzen uns auf den Köpfen herum, und was wir zur Beschwichtigung predigen - ist Blech!

{261} Während solche Träume die Beunruhigung, die sie hervorrufen, gleichzeitig durch eine gewisse Komik beschwichtigen, ist der folgende Traum nur noch bestürzend: Ein junger Pfarrer, tief durchdrungen von der ungebrochenen Gültigkeit sakramentalen Handelns, träumt, dass die Hostien, die er austeilte, aus Pappe sind und dass sie den Gläubigen buchstäblich den Mund verstopfen.

{262} Darf man solche Träume als symptomatisch ansehen? Gibt es das nicht immer wieder: Angst-Träume, die vom Nicht-Genügen oder vom Scheitern im Berufe handeln? Sind solche Träume wirklich bezeichnend für die Lage der heutigen Kirche, wie sie vom Unbewussten gebildet wird? - Sehen wir weiter.

{263} Erstaunlich oft habe ich Träume gehört, die vom fluchtartigen Verlassen der Kirche handeln. Hier nur zwei Beispiele: »In einer Kirche. Ich bin oben auf der Empore. In der Mitte der Empore steht eine Art Katheder, und hier spricht der Theologie-Professor X. Die Kirche scheint auch unten, im Schiff, voll zu sein. X spricht sehr lebhaft, fast nervös, in einer eher nachlässigen Haltung. Plötzlich wird Alarm geschlagen. Eine Bombe werde explodieren. Alle stehen auf und verlassen eilig die Kirche. Die Evakuierung wird von Fachleuten (Polizei und Feuerwehr) geregelt. Dazu kommt noch, dass Arbeiten angestellt werden, wie wenn rund um die Kirche ein tiefer Graben gebaut würde. Ich verlasse mit einer kleinen Gruppe die Kirche, es gibt zum Teil sehr schwierige Durchstiege. Wir gehen in ein Wirtshaus.« (Spätestens am letzten Satz wird man bemerkt haben, dass der Träumer ein Mann ist.)

{264} Eine Frau träumt dasselbe Thema noch plastischer: »In einer sehr großen Kirche. Viele Leute, in gespannter Erwartung von irgendetwas. Ich sitze ziemlich weit vorn; aber statt des Altars ist das große Portal vor mir. Ein Kind in der Nähe sagt: >Oh, sieh, der ist lebzig!< und weist auf eine Figur oben auf der Empore, die ganz aussieht wie sonst eine Heiligenstatue. Es muss der Prediger sein, aber er beschwört die Gemeinde mit heftigen Gebärden, diesen Ort so schnell wie möglich zu verlassen, hier drohe Gefahr. Große Unruhe, Entsetzen, alle strömen dem weit geöffneten Ausgangsportal zu. Im Hinausdrängen sehen wir ihn noch einmal, jetzt auf der Empore über dem Ausgang stehend. Über all denen, die die Kirche verlassen, sagt er in geheimnisvollen Worten eine Verheißung und den Segen.«

{265} Im Unbewussten dieser Menschen erscheint die Kirche als ein gefährlicher Ort, den es um des Lebens willen zu verlassen gilt. Auch in anderen Träumen vom Verlassen der Kirche taucht das Motiv des erschwerten Ausgangs (wie im ersten dieser beiden Träume) auf, bisweilen sogar sehr ausführlich. Gefährliche Wege über Gänge und Treppen, durch Höhlen und Ruinen müssen begangen werden, bevor man aus der gefährlichen Kirche heraus in die Freiheit gelangt. Noch ein anderes Motiv ist im ersten der beiden Träume enthalten, das mehrfach wiederkehrt: der tiefe Graben, der die Kirche ringsherum von der Umwelt trennt. Dieses Bild lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

{266} Natürlich sind auch diese Träume teilweise biographisch bedingt, und natürlich kann auch hier »die Kirche« als Symbol auf etwas anderes hinweisen als auf sich selbst; aber die Häufung desselben Motivs bei gänzlich verschiedenen Menschen lässt doch den Schluss zu, dass wir es hier auch mit einem überpersönlichen Ausdruck des Kollektiven Unbewussten zu tun haben.

{267} Der Traum eines jungen, ausgesprochen kirchlich erzogenen Mädchens gibt eine Erklärung dafür, warum die Menschen die Kirche verlassen: der Pfarrer redet von etwas, das man in Wirklichkeit hier nicht finden kann. - Der recht lange Traum lautet auszugsweise folgendermaßen: »Das Innere einer Kirche. Hohe, kahle Wände, lange Reihen roh gezimmerter Bänke. Das Bild hinterlässt den Eindruck einer großen Leere. Aus verschiedenen kleinen Türen kommen Menschen hereingeströmt, die einen laut schwatzend, die anderen mit ernsten, verschlossenen Mienen. Auch ich befinde mich unter dieser Menschenmenge und setze mich auf eine Bank. Da tritt eine schwarz gekleidete weißhaarige Gestalt ein - der Pfarrer - und verteilt jedem Anwesenden ein Buch. Alles Reden ist verstummt, eine große Stille herrscht. Der Pfarrer verkündet mit lauter Stimme, alle zusammen würden jetzt das Lied 333 singen. Alle öffnen das Buch - suchen das genannte Lied - doch die betreffende Seite fehlt in allen Büchern. - Ein Raunen geht durch die Reihen, die Leute werden ungeduldig, rufen einander unpassende Worte zu. Der Pfarrer gerät in große Aufregung, mahnt schreiend zur Ruhe. Doch es beginnt ein großer Tumult. Anwesende beginnen, Bänke zu zerstören, werfen Holzstücke nach dem Pfarrer, verprügeln sich gegenseitig, ein richtiger Krawall entsteht ... Ich bin traurig und verlasse die Kirche, durch eine Tür gelange ich zu einer Holzterrasse, der ich folge; es geht hinauf, hinab, durch Türen, durch Zimmer, ein langer, langer Weg. Endlich gelange ich ins Freie, ein herrlicher sonniger Tag. Ich spaziere durch Felder und Wälder, das Gefühl von Freiheit ist stark in mir. Da kommen Reiter angestürmt...« Der Traum fährt fort mit wilden Abenteuern, an deren Ende aber die Träumerin glücklich ein Kind gebiert.

{268} Der Traum ist sehr deutlich: die Kirche ist kahl und leer, die Gemeinde teils heuchlerisch, teils oberflächlich, der Pfarrer alt und trist; vor allem aber: das, was das Verbindende sein sollte, das, was in den Büchern angeblich zu finden ist, das ist verloren gegangen oder es fehlt überhaupt. Die Träumerin deutet das Lied 333 selbst auf die Trinität - und deren Anwesenheit eben wird in der Kirche zwar behauptet, ist aber nicht zu finden. Der Krawall, der sich deswegen erhebt, ist immerhin noch ein gutes Zeichen, aber die Träumerin beteiligt sich nicht einmal daran, sondern sie tut etwas Wichtigeres: sie sucht ihren eigenen Weg. Wieder erscheint das Motiv des mühsamen verschlungenen Weges, der aus der Kirche herausführt; hier zeigt es ganz deutlich, wie schwer es viele Menschen haben, aus dem konventionellen Enthaltensein in der Kirche herauszufinden in ihre individuelle Existenz.

{269} Der zweite Teil des Traumes, den wir hier auslassen, schildert in kräftigen Bildern den gefährvollen eigenen Weg, der durch tödliche Bedrohungen hindurch zur Wiedergeburt oder zur Geburt des »Göttlichen Kindes« führt; man mag an Angelus Silesius denken, der bekanntlich die Geburt Christi für wirkungslos erachtete, wenn sie nur in Bethlehem erfolgt wäre und nicht auch in der Seele des Menschen geschieht.

{270} Die gebieterische Forderung, die Kirche zu verlassen, scheint sich also im Unbewussten mancher Menschen deswegen zu erheben, weil der genormte, kanonisierte, kollektive Heilsweg das Leben der Seele bedroht, die ihr Heil (heute viel intensiver als früher) auf dem Wege der Selbst-Erfahrung suchen zu müssen spürt.

{271} Aber nicht nur vom Verlassen der Kirche ist in den Träumen die Rede, sondern auch vom Eindringen ungewohnter Elemente.

{272} »Ein Raum, halb Hörsaal, halb Kirche. An meiner Seite steht eine hohe Priestergestalt, von der etwas Starkes, Frohes ausstrahlt. Dann geht sie zum Altar und hält die Messe. Ein zweiter Priester, wohl der Diakon, fällt mir durch seine Zartheit und Demut auf. Da taucht hinter dem Altar aus dem Dunkel ein dritter Priester auf, klein, mit buschigem, schwarzem Haar. Sein Wesen hat etwas Dämonisches, Wildes. Er packt den zarten Priester und stößt ihn in die Sakristei. Durch die halb offene Tür hört man ihn wütend und überlaut den demütigen Bruder beschimpfen. Der große, zelebrierende Priester wirft mir einen entsetzten Blick zu und weist mit ratloser Gebärde auf das Geschehen hinter der Sakristeitür.«

{273} Die Träumerin, eine theologisch gebildete Katholikin, assoziierte dazu selbst den Streit, der sich in Offenbarung 12 im Himmel erhob. Dass der dämonische schwarze Priester tatsächlich mit »dem Schwarzen«, nämlich mit Satan, zu tun hat, wurde in einem späteren Traum derselben Frau evident: da sprang während der Messe hinter dem Altar ein riesiger schwarzer Hund hervor, legte sich quer über den Altar und - und das verblüffte die Träumerin ungemein - blieb während der ganzen Messe mit glühenden Augen, aber ruhig dort liegen.

{274} In ähnlicher Weise kreisen viele Träume um die Frage, wo eigentlich das Dunkle, Negative in der Kirche bleibe; manchmal dringt es störend ein und unterbricht das einseitig lichtvolle Handeln der Kirche, manchmal - wie im letzten Traum - verlangt es lediglich die ihm gebührende Aufmerksamkeit, und das heißt allerdings: einen zentralen Platz.

{275} Die auf Verdrängung beruhende Ignorierung des Negativen gelingt - auf die Länge gesehen - keinem Individuum mehr. Sie sollte, so legen solche Träume nahe, auch von der Kirche nicht länger versucht werden.

{276} Aber nicht nur Satan, der Schwarze, macht sich in Träumen von der Kirche wieder bemerkbar, sondern auch Mitglieder seines »Gefolges«, denen die Täuflinge in der Alten Kirche abzuschwören hatten, scheinen sich aus- dem Unbewussten heraus wieder zu melden. Zum Gefolge des Satans oder zum »Satans-Pomp« gehört an vielen Stellen der Kirchengeschichte die Sexualität, gehörten von Anfang an und bis vor kurzem die heidnischen Götter.

{277} Was sagen die Träume heutiger Menschen zur Beziehung zwischen Sexualität und Kirche?

{278} Ein junges Mädchen: »Ich war mit einem unbekanntem Mann im Bett, wir hatten Geschlechtsverkehr. Es war ganz und gar beglückend, wie ein Schweben. Da bemerkte ich plötzlich, dass unser Bett mitten in einer großen Kirche stand, in der ein Gottesdienst gefeiert wurde. Obgleich viele Menschen da waren, war es jedoch überhaupt nicht peinlich.«

{279} Das Unbewusste der eher etwas prüden Träumerin bringt Geschlechtlichkeit und Gottesdienst ohne Trennwand zusammen ... und siehe da, »es war überhaupt nicht peinlich«.

{280} Ein älterer, stark liturgisch geprägter Mann: »Ich ziehe mit einer Prozession von lauter Männern durch einen riesigen Dom. Jeder trägt einen hohen Stab vor sich her, aber nur an einigen dieser Stäbe erkenne ich das zu erwartende Kruzifix. An anderen dagegen sind Kleidungsstücke befestigt, einige sind leer. An dem Stab, den ich selber trage, hängt oben eine Art Leberwurst; vielleicht ist das Gerät, das ich trage, auch ein Dreschflegel, wie man sie in meiner Kindheit noch kannte. Das Ganze ist außerordentlich feierlich, von tiefem Ernst erfüllt.«

{281} Der Träumer hatte zunächst große Mühe, zu seiner ungewöhnlichen Monstranz irgendwelche Assoziationen zu bringen. Schließlich kam er aber doch von selbst darauf, dass es ein phallisches Zeichen war, das er in der Prozession mitführte, und seine religionsgeschichtlichen Kenntnisse erinnerten ihn an die ungezählten Kulte und Mysterien auf der ganzen Erde, in denen der Phallus als heiliges Symbol verehrt wird.

{282} Wieder vollzieht hier das Unbewusste, was der Kirche anscheinend verwehrt ist: die uralte Verbindung von Sexus und Religiosität wird gefeiert »in einem riesigen Dom, von tiefem Ernst erfüllt«.

{283} Und aus der sehr großen Anzahl ähnlicher Träume noch einen letzten: »Ich bin in einer Kirche, die aber eher wie ein Amphitheater gebaut ist. Es soll eine Hochzeit gefeiert werden. Obwohl noch viele Plätze frei sind, gönnt man mir kaum einen; ältere Frauen wollen mich fortdrängen. - Ich sehe den Vater der Braut: groß, schwarz, hinkend. Dann kommt das Brautpaar einen Gang entlang. Die Braut ist oben weiß gekleidet, unten aber hat sie einen weiten roten Rüschenrock an. Die beiden beginnen eine Pantomime, zögern dreimal, ob sie zum Altar tanzen wollen oder nicht. Geschwister kommen dazu, es wird ein tanzender Festzug. Er führt zum Altar. Ja auf dem Altar werden die mimischen Darstellungen weiter fortgeführt. Dann wird ein weibliches Wesen, es ist wohl die Braut, auf den Altar gelegt. In einem feierlichen Akt wird das Genitale entblößt; eine strahlende Kugel wird gereicht und darüber gehalten. - Ich stehe jetzt mit vorn, mache aktiv mit, wenn ich die Regeln auch noch nicht genau kenne.«

{284} Doch nicht nur die von der Kirche verdrängte Sexualität meldet in den Träumen ihren Anspruch auf Zusammenhang mit dem Heiligen an, sondern gelegentlich schimmern noch tiefere Schichten durch, heidnische Vorstufen des Christentums, die im unbewussten Leben der Seele offenbar nicht überwunden, geschweige denn ins Christentum integriert, sondern nur übertüncht sind.

{285} So sieht eine Katholikin die Madonna plötzlich nicht mit dem Kind, sondern statt dessen mit einem Bündel Ähren im Arm; sie hat keine Ahnung von griechischer Mythologie und hat weder von Demeter noch von den eleusinischen Mysterien je etwas gehört.

{286} Eine andere Frau träumt das uns schon bekannte Motiv, dass sie mit der ganzen Gemeinde die Kirche verlässt, und zwar heißt es im Traum, »weil dort einfach nichts passiert«. Vor der Kirche sieht sie den uns auch bereits bekannten tiefen Graben, der nun aber einen positiven Sinn hat: man hat unter dem Fundament der Kirche ein Amphitheater ausgegraben. Weiter heißt es: »Hier herrschte eine festliche, freudige Spannung. Viele junge Leute saßen auf den Stufen. Ich setzte mich erwartungsvoll zu ihnen.«

{287} In vielen Träumen wird auf das hingewiesen, was unter der Kirche ist. Einmal schlägt ein Priester vor dem Altar mit den Fäusten auf den Boden und ruft immer wieder: »Da unten ist es, da müsst ihr suchen.« Ein anderes Mal öffnet sich ein Spalt im Kirchenschiff, und der Träumer blickt hinunter in ein tiefschwarzes Wasser.

{288} Solche Träume scheinen deutlich zu machen, dass es von der spirituellen Überhöhung des kirchlichen Christentums herunterzukommen gilt, dass die tieferen Schichten der Seele, Unbewusstes, scheinbar Vergangenes, als heidnisch Verachtetes, mit einbezogen werden wollen, ja dass vielleicht nur noch von ihnen neue »festliche« Spannung zu erwarten ist.

{289} Bei einem katholischen Priester, in dessen Träumen immer wieder mannigfache Komplikationen beim Zelebrieren der Messe auftreten, findet sich nur ein Traum, in dem eine Messe ohne Schwierigkeiten gefeiert wird: es ist, wie es im Traum heißt, eine »Sennen-Messe«; der Zelebrierende wird folgendermaßen beschrieben: »Er ist groß, stark, kräftig, mit nackten Armen, wie ein Senn. Er trägt auch eine Art Sennenhemd, sodass man nur die kräftigen Arme sieht und das Gesicht. Er schien, was er in der Hand hatte, nicht zu halten, sondern zu drehen, zu winden.«

{290} Wer je einem Schweizer Sennen begegnet ist, wird bestätigen, dass sich in Mitteleuropa kaum ein Menschenschlag finden lässt, der ertümlicher, ja im besten Sinne des Wortes: heidnischer wäre als die Sennen. Und ihnen traut der Priester unbewusst die Fähigkeit zu, die Messe doch noch zu feiern.

{291} Das mag zu einem letzten Traummotiv überleiten, das sich in dieser sehr deutlichen Form in meinem Material zwar nur einmal findet, in Andeutungen aber häufig. Es handelt sich um den Traum eines Theologen, den ich - wegen seiner Länge - auszugsweise zitiere.

{292} »Von meinem Zimmer aus höre ich, wie die Leute hinter einem Mann herrufen, den ich selber aber nicht mehr erblicke, denn er hat sich, quer durch den Garten kommend, schon ziemlich dicht der Haustür genähert. Es ist ein Landstreicher, irgendein Armer in abgerissener Kleidung, der sich hier um die Weihnachtszeit von den Leuten irgendein Almosen geben lassen will. Die Nachbarn drüben ärgern sich und bekunden das lautstark.« Dann folgt eine längere Szene, in der ein Polizist eine Aufnahme von dem Landstreicher beziehungsweise Bettler macht. Weiter heißt es im Traum wörtlich: »Unten ist inzwischen der Bettler eingetreten. Es geht ein Raunen durch die Leute. Etwas Erstaunliches muss passiert sein. Als ich unten ankomme, ist er nicht mehr zu sehen. Vor zwei weitgeöffneten Türen steht quer ein großer Tisch, an dem Schriften verkauft und Einladungszettel verteilt werden. Einige kirchentreue Frauen von der Gemeinde sind dort tätig. Drinnen findet gleich der weihnachtliche Festgottesdienst statt, der ziemlich gut besucht ist. Der Mann war zur Tür hereingetreten, hatte gesehen, dass dort Gottesdienst gefeiert wird, und war stillschweigend an allen vorbeigegangen, hinein in die Kirche. Er hatte keinen belästigt, um kein Almosen gebeten, er war einfach eingetreten mit seiner ärmlichen Bekleidung, als ob das sein Ziel von Anfang gewesen wäre. Die Leute mit ihrem Gerede sind verstummt oder flüstern. Der Landstreicher muss ein Flüchtling sein, einer von weither, mit einem Schicksal, über das er schweigt. Kein Gewöhnlicher wie die ändern alle. Er ist jetzt drin im Festglanz, unbekannt, unscheinbar, aber einer der Feiernden. Es hat keinen Sinn mehr, draußen im Vorraum neugierig nach ihm zu suchen. Gleich werden die Türen geschlossen, der Fall ist eingeschmolzen. Der Polizist wird seine Photoaufnahmen nicht mehr benötigen. Voller Erstaunen stellt er fest, dass hier etwas passierte, was außerhalb seines Dienstbereiches ist.«

{293} Das Erstaunlichste an diesem eindrücklichen Traum war für mich zunächst der Umstand, dass der Träumer zwar von der Gestalt des bettelnden, flüchtenden Landstreichers sehr ergriffen war, dass er aber, trotz seines eigenen, feierlich-deutlichen Traumtextes, nicht darauf kam, wer hier in der archetypischen Gestalt des Vagabunden auftritt: es ist niemand anders als Christus selbst.

{294} Aber dieses, dass er aus dem Unbewussten weder als Pantokrator noch als Friedensfürst, noch wenigstens als Revolutionär auftaucht, sondern dass er nach wie vor ein »Armer« ist, »mit einem Schicksal, über das er schweigt«, das ist selbst Theologen so unbegreiflich, dass man ihn nicht erkennt.

{295} So reichen die Träume von der Kirche vom Auszug der Gemeinde bis hin zum Einzug des unerkannten Christus, und dazwischen liegt, wie wir hier nur andeuten konnten, eine bunte Fülle von Bildern, die das Leiden und die Kritik an der Kirche, aber auch die Sehnsucht nach ihrer Erneuerung spiegeln -täte die Kirche nicht gut daran, wie Joseph in Ägypten auf die Sprache der Träume zu hören und ihnen einen Sinn abzugewinnen?

Sexus, christlicher Glaube und Tiefenpsychologie

{296} Ich habe unter den Träumen von der Kirche viele gefunden -und nur wenige davon hier als Beispiele erwähnt -, die eine unbewusste Sehnsucht nach Integration des Sexus in das religiöse Leben ausdrücken. Geschlechtliche Vereinigung in der Kirche, der Phallus als Vortrage-Kreuz, der offene weibliche Schoß auf dem christlichen Altar mit der Kugel darüber, die den befruchtenden Mond bedeutet - anstößige Bilder? Ausgeburten geschmackloser Phantasie? Pathologische Verirrungen aus dem Unbewussten armer neurotischer Individuen?

{297} Dass ich's gleich deutlich sage: ich bin der Überzeugung, dass die christliche Kirche den endgültigen Tod des Verrocknens sterben wird, wenn sie nicht das, was in den Symbolen solcher Träume ersehnt und vorweggenommen ist, endlich in sich verwirklichen wird. Wie? Ich weiß es nicht. Gewiss nicht durch Reformen oder durch Anbiederung an eine »Zeitströmung«; aber sollte es ganz unmöglich sein, dass auch die Kirche eine grundlegende Wandlung durchmacht, durch Tod und Wiedergeburt hindurch zu einem neuen Leben?

{298} Man wird mir vielleicht besänftigend entgegenhalten, dass ich offene Türen einrenne. Theologie und Kirche hätten sich doch von der zugegebenen Leibfeindlichkeit früherer Jahrhunderte in den letzten Jahrzehnten gänzlich distanziert. In der christlichen Ethik sei man zu einer durchaus positiven Einschätzung von Eros und Sexus gekommen. In kirchlichen Beratungsstellen würden die Probleme dieses Bereiches in mustergültiger Weise behandelt. Psychoanalytische Erkenntnisse, besonders die über die immense Bedeutung der Sexualität, würden bei den heranwachsenden Theologen-Generationen ständig vertieft und verbreitert, und zwar unter Zustimmung und durch Förderung der Kirche. Ja das Pendel drohe bald schon zur Gegenseite hin auszuschlagen: während früher die Sexualität im christlichen Bereich nahezu tabuiert gewesen sei, gebe es jetzt bereits Theologen, die zum Beispiel den vorehelichen Geschlechtsverkehr billigten, wenn nicht geradezu propagierten. Wozu also die Emphase?

{299} All diese Einwände - ich mache sie mir ja selbst - haben eine gewisse Berechtigung, indem sie dartun, dass die schändliche Verteufelung des Sexus, die in früheren Jahrhunderten der Kirchengeschichte (in welchem eigentlich nicht?) gewütet hat, tatsächlich bei den sehr fortschrittlichen Theologen unserer Tage zu Ende gekommen ist. (Wie klein mag ihre Zahl sein, und wie groß ist der Abstand zwischen ihnen und der Masse der Konservativen!)

{300} Aber: was von der Tiefenpsychologie her zu fordern ist, ist viel mehr als ein Ende der Verpönung des Sexus, auch viel mehr als die Wiedereinsetzung seiner alttestamentlich begründeten Anerkennung als einer der »guten Gaben« in »Gottes Schöpfung«, »an denen man sich freuen und mit denen man unbefangen umgehen kann« (Anm. 1).

{301} Unerlässlich ist zunächst die Einsicht, dass Sexualität vom Christentum deswegen zum Inbegriff der Sünde gemacht wurde (Anm. 2), weil sie, wenn sie nicht integraler Bestandteil der Religion ist, zu deren letztlich überlegener Konkurrentin wird. Aber diese Rivalität müsste nicht nur erkannt und zugegeben werden, sondern sie müsste umgewandelt werden in ein Miteinander: die Religion der Liebe als Religion der ganzen Liebe, die Sexus, Eros und Agape als Einheit begreift und diese Einheit verkündigt und lebt.

{302} Hier bin ich dem Leser zunächst schuldig zu erklären, was ich unter Sexus und Eros und Agape verstehe. Sexus ist ein Trieb. Trieb ist eine untrennbare Verflechtung von körperlichem Spannungszustand und seelischem Verlangen, diesen Spannungszustand durch Erreichung des Triebzieles aufzuheben. Das Triebziel des Sexus ist der Orgasmus, nichts anderes. Dass es deswegen betrügerisch ist, den Geschlechtstrieb als »Fortpflanzungstrieb« zu bezeichnen, ist inzwischen auch von der christlichen Sexualethik voll anerkannt worden (Anm. 3).

{303} Aber bedeutet das, dass vom Sexus, »allein für sich genommen«, »nicht viel Lohnendes zu erzählen« ist? Ist es angemessen, zu konstatieren: »Er ist in einer gewissen Dumpfheit immer wieder derselbe« (Anm. 4)? Gerade, wenn man darauf hinaus will, den Sexus als leibliches Äquivalent des Eros oder als »Sprache der Liebe« (Anm. 5) zu charakterisieren, darf man ihn selbst nicht so geringschätzig abtun. Allerdings: hier kann jeder Autor nur aus seiner eigenen Erfahrung schreiben, und deswegen muss ich fortfahren: was der Sexus »allein für sich genommen« eigentlich ist, darüber vermag ich mangels Erfahrung nichts zu sagen; sollte mit dieser Formel aber der Orgasmus gemeint sein, so bekenne ich gern, dass ich ihn überaus herrlich finde, über alle Maßen beglückend und fast unerreichbar in der Intensität des Erlebens. Ich schreibe »fast unerreichbar«, denn zwei andere Intensitäten kann ich ihm an die Seite stellen: die Erfahrung der Kommunion und das Miterleben der Geburt eines eigenen Kindes.

{304} Auf diese wahrscheinlich anstößig klingende Parallelisierung von Sexus und Kommunion werde ich später zurückkommen. Nun aber noch weiter zum Sexus »allein für sich genommen«.

{305} Er sei in einer gewissen Dumpfheit immer wieder derselbe, wurde gesagt. »Dumpf« ist allenfalls der unbefriedigte, besonders der unterdrückte Sexus. Ein Gefühl der Dumpfheit mag auch dort aufkommen, wo Sexus mit schlechtem Gewissen erfahren wird (ich kann das nur vermuten) oder wo sexuelle Ersatzbefriedigungen versucht werden, beispielsweise in gewissen Formen der Pornographie oder in den Unzuchtskatalogen früherer Lehrbücher der Moraltheologie. Aber dumpf ist nie und nimmer der vorbehaltlos bejahte Orgasmus. Er scheint mir im Gegenteil etwas überaus Helles, Klares, Erfrischendes zu sein, sofern man bereit ist, einer leiblichen Erfahrung diese Qualitäten überhaupt zuzubilligen. (Bei einem kühlen Bad an heißen Tagen beispielsweise wird man da keine Bedenken tragen.) Auch die Überzeugung »omne animal post coitum triste« kann ich nicht teilen, denn eine ebenso flüchtige wie selige Erschöpfung scheint mir nicht traurig.

{306} Und wie steht es mit der Meinung, dass vom Sexus »nicht viel Lohnendes zu erzählen«, weil er »immer wieder derselbe« sei?

{307} Alle elementaren Ereignisse und Erlebnisse zeichnen sich dadurch aus, dass sie immer wieder dieselben sind und doch immer wieder neu, immer wieder »wie zum ersten Mal« erlebt werden. Wenn es über das, was sich immer wieder gleich abspielt, nichts Lohnendes zu erzählen gäbe, dann brauchte man weder Liebesgeschichten zu schreiben noch den Kreislauf des Jahres zu besingen, noch das Kirchenjahr zu begehen, ja man müsste auch ein formales Grundelement aller Liturgie, nämlich die Wiederholung des Gleichen, für langweilig ansehen.

{308} Nein, man sollte dem Sexus weder Dumpfheit noch Stereotypie zum Vorwurf machen, sondern man sollte zunächst einmal feststellen, dass dem Menschen nur wenige Erfahrungsmöglichkeiten gegeben sind, die eine gleiche Intensität aufweisen wie der Orgasmus. Und weder die Tatsache, dass wir diese Möglichkeit mit den Tieren teilen, noch der Umstand, dass wir unsere Sexualität genießen können, sollte uns davon abhalten, sie zu preisen. Ich bekenne mich rückhaltlos zustimmend sowohl zur animalischen als auch zur Genussseite des Sexus, und ich bezweifle die Kompetenz Jeden Autors, der über Sexualität schreibt, ohne dieses Bekenntnis vorzuschicken.

{309} Allerdings kann ein Lobpreis des Sexus nur eine - wenn auch unerlässliche - Präambel sein. Denn zweierlei muss hinzugefügt werden, wenn man auch nur einigermaßen vollständig über den Sexus reden will: erstens seine Ambivalenz und zweitens seine unlösbare, aber stets gefährdete Verknüpfung mit Eros.

{310} Zum Ersten: jeder Mensch weiß es aus seinem eigenen Leben, jeder Gebildete aus der Geistesgeschichte, jeder Arzt aus seiner Sprechstunde und jeder Geistliche aus der Seelsorge: der Sexus ist nicht nur »ein Born der Lust«, sondern auch Ursache unermesslicher Qualen. Das dürfte seine tiefste, nie zu behebende Ursache in der zwiespältigen Natur des Menschen, in seinem »ni ange, ni bete« haben und findet seinen elementaren Ausdruck auch darin, dass der Orgasmus selbst zu gleicher Zeit höchste Lebensverzückung und tiefster Todesschauer ist oder doch sein kann. Aber neben dieser Polarität des Sexus, die seine Intensität für den Menschen, der die Tragik seiner Existenz anzunehmen in der Lage ist, nur noch steigern kann, gibt es zweifellos auch ungezählte Möglichkeiten seiner pathologischen Entartung. Er kann hypertrophieren, er kann sich süchtig verabsolutieren, er kann durch Entwicklungsstörungen verkrümmt werden - ich mühte nicht Psychiater sein, um seine Missbildungen nicht zur Genüge zu kennen. Aber spricht das gegen den Sexus? Die Pathologie des Sexus spricht so wenig gegen ihn, wie die Pathologie des Leibes gegen den Leib spricht. Gerade der Arzt, der die Gefahren des Krankhaften kennt, hat am meisten Veranlassung, die Möglichkeiten des Gesunden zu bewundern.

{311} Aber der Sexus kann auch aus einem anderen Grunde zur Qual werden, und indem wir uns diesem zuwenden, kommen wir zum Zweiten, was wir über den Sexus zu sagen haben: er kann seine Verbindung zum Eros verlieren.

{312} Es ist nötig, angesichts des ungemein divergierenden Gebrauches des »Eros«-Begriffes kurz darzustellen, in welchem Sinne man ihn verwendet; damit wird gleichzeitig klar, welche Beziehung man zwischen Eros und Sexus für gegeben hält (Anm. 6).

{313} Ich verstehe unter Eros keineswegs nur die auf das Seelische beschränkte Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau. Denn weder bezweifle ich, dass vollkommen »echter« Eros auch zwischen Gleichgeschlechtlichen möglich ist, noch - und das ist das Wichtigere - halte ich es auch nur im Geringsten für möglich, dass ein Mensch einen anderen >>erotisch<< liebt, ohne dass dabei auch ein Wunsch nach körperlichem Ausdruck des Liebens aufkäme. Zwar muss dieser Wunsch weder immer ein Wunsch nach genitaler Beziehung sein, noch muss er immer gleich stark nach Verwirklichung drängen, aber vorhanden ist er allemal, wo Eros vorhanden ist. Nein, ich muss noch einen Schritt weitergehen: ich vermute sogar, dass auch der im Bewusstsein nicht auf genitale Beziehung gerichtete Wunsch nach körperlichem Ausdruck des Eros (also etwa der Wunsch nach körperlicher Nähe oder nach zärtlicher Berührung) letztlich den Wunsch nach Sexualität zumindest impliziert. Ob man das anerkennt oder nicht, mag vielleicht von verschiedenen psycho-physischen Konstitutionen abhängen; eher glaube ich allerdings, dass es von verschiedenen Graden der Bewusstheit oder auch der Ehrlichkeit vor sich selbst abhängt. Jedenfalls bin ich in der Überzeugung, dass aller Eros immer auch Sexus in sich enthält, recht »freudianisch«; war es allerdings in dieser Hinsicht auch schon, bevor ich Freud gelesen hatte;

{314} Nun kommt allerdings ein entscheidender Punkt, in dem ich Freud (vorausgesetzt, dass ich ihn richtig verstehe) überhaupt nicht zustimmen kann: ich halte Sexualität nicht für das eigentliche Ziel des Eros, kann also eine auf körperlichen Ausdruck verzichtende (oder sich des Wunsches danach gar nicht erst bewusst werdende) Liebe nicht als eine »zielgehemmte Regung« oder »zielgehemmte Zärtlichkeit« bezeichnen, wie es Freud zum Beispiel in »Das Unbehagen an der Kultur« tut (Anm. 7).

{315} Nein, so sehr ich überzeugt bin, dass Eros und Sexus sich immer gegenseitig umschließen, so wenig habe ich je erfahren, dass das erotische Fühlen ein Trick sei, der nur dazu dient, den Menschen der Sexualität als dem Ziel aller Ziele in die Arme (oder besser: in den Schoß) zu treiben. Vielmehr verstehe ich Eros im allerweitesten Sinne als ein Sehnen des Getrennten nach Vereinigung; als ein Zueinanderstreben getrennter Teile, die in ihrer Verbindung eine mögliche neue Ganzheit ahnen; als eine Dynamik, die das Individuum zur Sprengung seiner Grenzen bewegt, mit dem Ziel, eine neue, sich selbst übertreffende Gestalt zu schaffen. Eros meint darum immer zugleich: »ich« und »nicht-ich«; meint in dem »wir« immer: ein Höheres, Schöneres, Edleres; meint immer: Preisgabe des gesicherten Alten und Schöpfungswonne in der Ahnung des unbestimmten Neuen.

{316} Ich bin mir der Unzulänglichkeit dieser Formulierungen voll bewusst, aber ich setze sie hier hin, um nicht einfach nur zu sagen: ich verstehe »Eros« im Sinne des Gastmahls von Plato. In diesem Sinne meine ich auch, dass Eros nicht etwa nur die Liebe des einen Menschen zum ändern ist, sondern dass er - wie ich in meinen obigen Formulierungen schon anzudeuten versuchte - das schöpferische Prinzip im Menschen schlechthin darstellt.

{317} Und nun nochmals: Wie verhält sich der so verstandene Eros zum Sexus?

{318} So leidenschaftlich, wie ich die Ansicht verwerfe, dass das Ergriffensein durch den Eros nur ein Köder sei, der uns schließlich an der Angel der Triebbefriedigung oder des »Lustprinzips« zappeln lasse, so heftig muss ich mich doch auch dagegen sträuben, dass man den »allein für sich genommenen«, als »dumpf« abgestempelten Sexus durch die »personale Liebe« oder den »echten Eros« nachträglich aufwertet, indem man von ihm sagt: »Aber er kann zur Sprache der Liebe werden. Die Liebe bringt sich auch in der Weise des leiblichen Begehrens zur Aussage.« (Anm. 8)

{319} Nein, ich behaupte: Eros und Sexus sind eins. So wenig, wie Eros ohne Sexus ist, so wenig ist Sexus ohne Eros. Weder dem einen noch dem ändern kommt der Primat zu; weder ist Eros ein trügerisches Vorspiel auf dem Wege zur Gewinnung der »Lustprämie«, noch muss der »echte Eros« herbeieilen, um den dumpfen Sexus zu veredeln. So wie »ich« allemal Leib und Seele bin (und nicht eines das andere »hat«), so heißt »ich liebe« immer dieses: ich bin von Eros und Sexus ergriffen. Oder, um es an der Wendung vom Sexus als »Sprache der Liebe« zu exemplifizieren: wenn es überhaupt angeht, die Sprache »für sich allein zu nehmen«, dann wird man doch jedenfalls einräumen, dass »Wert und Ehre« der Sprache in ihr selber beruhen, dass der Sprachleib nicht weniger Dignität besitzt als der erhabenste Gedanke, der sich in ihm inkorporiert - unbeschadet der Tatsache, dass auch die Zote als Sprache daherkommt. Ja die Analogie gibt noch ein weiteres her: es ist, soviel ich weiß, eine unauflösbare Kontroverse, ob die Sprache sich dem Denken oder das Denken sich der Sprache verdankt; und so ist es mit Sexus und Eros: sie sind miteinander da, ohne chronologische oder qualitative Unterscheidungsmöglichkeit, also auch: ohne Rangunterschied. Aber natürlich soll das nicht heißen, dass sie identisch seien, sondern es bedeutet: sie stehen zueinander in polarer Spannung. Diese Spannung ist angelegt auf Harmonie, auf gegenseitige Ergänzung der beiden Pole zur höheren Einheit. Dass diese Harmonie nicht immer, nein sogar selten erreicht wird, sagt nichts dagegen, dass sie gemeint und möglich ist.

{320} Wir sagten das schon früher: der Sexus kann den Versuch machen, sich zu verselbständigen, er kann hypertroph werden und dann »seelenlos« erscheinen. Aber immer sind solche Fälle Verzerrungen des Eigentlichen und darum von pathologischer Wirkung. Die psychotherapeutische Erfahrung lehrt, dass kein Mensch auf die Länge seine Sexualität »ausleben« und gleichzeitig den Eros »verdrängen« kann, ohne daran Schaden zu nehmen.

{321} Im Grunde scheint das auch jeder zu wissen; jedenfalls habe ich selbst von fröhlichen Bordell-Besuchern oder von Erwachsenen, die ohne schlechtes Gewissen zu masturbieren pflegen, gehört, dass sie zwar die Erleichterung von der Triebspannung durchaus als wohltuend empfinden, dass aber die Sehnsucht nach »wirklicher Liebe« (also nach der Verbindung von Sexus und Eros) durch die isolierte sexuelle Befriedigung nur zunimmt.

{322} (In diesem Sinne stimme ich Scharfenberg voll zu, wenn er schreibt: »Der Mensch ist absolut unfähig dazu, eine tierische Sexualität zu leben.« (Anm. 9) Meine Bejahung der »animalischen« Seite des menschlichen Sexus - der eben nie nur animalisch sein kann - wird davon nicht berührt.)

{323} Zweifellos kommt auch das Gegenteil vor: gerade bei den kirchlich geprägten unter meinen Patienten habe ich oft genug die Qual angetroffen, in die der Mensch stürzt, wenn er vom Eros ergriffen ist und sich der Gleichzeitigkeit des sexuellen Verlangens schämen zu müssen glaubt; hier dürfte ein Hauptsyndrom der berühmten »ekklesiogenen Neurosen« liegen. Trotz der Kenntnis all der ungeheuren Leidensmöglichkeiten, die sich aus der Entzweiung von Sexus und Eros ergeben können, bleibe ich dabei, dass ihre polare Einheit die eigentlich menschliche Form der Liebe ist, und ich weiß, dass ihre volle Erfahrung dem Menschen zuteil werden kann.

{324} Der Leser wird sich vielleicht fragen, warum ich es mir mit der Behauptung der Einheit von Sexus und Eros so schwer mache, warum ich nicht lieber in den heute weithin gültigen Konsensus einstimmen wolle, der da besagt, dass der Sexus zwar etwas durchaus Gutes und Schönes, aber der Eros eben doch das Höhere sei. Erstens teile ich diesen Konsensus (der, wie ich später zeigen werde, zum Glück nicht consensus omnium ist), nicht, und zweitens muss ich den Leser auf die Überschrift dieses Kapitels aufmerksam machen: ich habe dort absichtlich weder »Liebe« noch »Eros«, sondern »Sexus« geschrieben, denn die Frage, die mir aus vielen Kirchenträumen (und natürlich noch viel häufiger aus psychotherapeutischen Gesprächen) entgegenkam, ist die, wie sich der christliche Glaube zum Sexus verhält.

{325} Die Sexus-Seite der polaren Einheit »Sexus-Eros« ist heute zum Gegenstand leidenschaftlichen Fragens geworden, und um nach Antworten auf diese Fragen zu suchen, muss man wohl oder übel diese Betonung der Sexus-Seite mitmachen. Ich bitte aber den Leser, im Sinn zu behalten, dass ich immer, wenn ich von »Sexus« spreche, die Einheit von Sexus und Eros meine.

{326} Viele Theologen haben sich inzwischen dieser Frage gestellt, aber ich habe aus meiner - allerdings nur unvollständigen - Lektüre solcher Stellungnahmen den Eindruck gewonnen, dass die meisten sich ihrer letzten Schärfe entziehen. Und zwar eben dadurch, dass sie den Sexus dem Eros unterordnen, ihn sozusagen im Eros verpacken und ihn dann in dieser Verpackung gutheißen, weil er durch sie veredelt ist.

{327} Eine Beziehung des isolierten Eros (mit Sexus als relativ unbedeutendem Anhängsel) zum Glauben lässt sich noch einigermaßen aufzeigen, besonders dann, wenn man den Eros möglichst bald in die Ehe einmünden lässt und von der Liebe insgesamt feststellt, dass sie sich in der Agape »vollendet« (Anm. 10).

{328} Nun liegt es mir fern, solche theologischen Arbeiten gering zu schätzen. Angesichts der Dürre, die bis vor kurzem auf diesem Felde herrschte, sind sie schon wahrhaft erquickend. Auch bin ich überzeugt, dass die vielen neueren theologischen Schriften über sexuelle Probleme auch wirklichen Fragen entsprechen, die heute gestellt werden. Eins fällt dabei allerdings sehr auf: je konkreter die Antworten sind, die sich in solchen theologischen Arbeiten finden, desto deutlicher ist ihre Herkunft aus der Tiefenpsychologie oder Soziologie. Und je unbefriedigender und dünner die Auskünfte sind, desto mehr sind sie theologischer Art. Ich sage das nicht hämisch oder mit Genugtuung, sondern deswegen, weil darin bereits das Dilemma zum Ausdruck kommt, das der eigentliche Inhalt dieses Kapitels ist.

{329} Wir wollen in Form von Stichproben einige theologische Aussagen »zu Fragen der Sexualethik« betrachten.

{330} Die jüngste und für die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) repräsentative ist eine 1971 erschienene »Denkschrift zu Fragen der Sexualethik. Erarbeitet von einer Kommission der EKD« und herausgegeben von der Kirchenkanzlei der EKD (Anm. 11). Vierundzwanzig Personen verschiedener Berufe (»Juristen, Mediziner, Pädagogen, Psychologen, Psychotherapeuten, Soziologen und Theologen«) haben diese Denkschrift gemeinsam verfasst, und so nimmt es nicht wunder, dass »bei den Bemühungen um eine weitgehende Übereinstimmung ... Kompromisse geschlossen werden« mussten (Anm. 12). Auch beabsichtige die Schrift ausdrücklich nur »Hilfestellung für eigene Überlegungen und für Gespräche mit anderen zu geben« (Anm. 13). Das tut sie auch, wie mir scheint, in einer recht guten Form. Betrachten wir einige Beispiele.

{331} »Das geschlechtliche Gegenüber und die Begegnung von Mann und Frau haben ihren Sinn in sich selbst.« »In der Begegnung mit der Andersartigkeit des Partners erfährt der einzelne Mensch nicht nur eine Ergänzung, sondern er erkennt sich selbst und den anderen.« (Anm. 14)

{332} Das sind ansprechende Beispiele einer modernen anthropologischen Sicht, wie sie sich durch die ganze Schrift hinzieht.

{333} »Eine die ganze Person umfassende Partnerschaft, in der Mann und Frau sich in freier Zuwendung schenken, ist eine Form sexuellen Lebens, die durch die auf Dauer zielende Liebe geleitet wird und intime körperliche Beziehungen einschließt.« (Anm. 15)

{334} »Für eine volle, dauerhafte partnerschaftliche Beziehung ... reicht die körperliche Geschlechtsreife allein nicht aus. Partnerschaftsfähigkeit ist abhängig von der Bereitschaft zur personalen und sozialen Verantwortung füreinander und für sich selbst. Diese wird erst allmählich entwickelt. Fehlt hierzu die Bereitschaft, so wird die Partnerschaft verfehlt.« (Anm. 16)

{335} Viele solche und ähnliche Sätze (deren etwas steife Formulierung man der Schrift nicht vorhalten kann, weil sie zu ihrem Thesen-Charakter gehört) zeugen von einer ethischen Grundhaltung, der kaum ein Zeitgenosse widersprechen wird.

{336} »Sexuelles Verhalten ist von Traditionen abhängig und unterliegt sozialem Wandel.« (Anm. 17) Das Verhalten der Geschlechter zueinander »ist neben den persönlichen Voraussetzungen immer auch geschichtlich und gesellschaftlich bedingt und daher wandelbar« (Anm. 18).

{337} Diese und ähnliche Sätze bezeugen eine begrüßenswerte Einbeziehung der soziologischen und historischen Betrachtungsweise in den Fragenkomplex.

{338} »Die sexuellen Bedürfnisse entwickeln sich von einfachen, noch nicht genitalen Körperempfindungen beim Säugling über die Befriedigung sexuell-erotischer Teilbedürfnisse beim Kind und Jugendlichen zu dem Bedürfnis nach ganzheitlichem Lustempfinden beim Erwachsenen und schließlich zur vollen Liebesfähigkeit.« (Anm. 19)

{339} In solchen Sätzen kommen psychoanalytische Erkenntnisse zu der Beachtung, die ihnen zweifellos gebührt.

{340} Eine im guten Sinne liberale Auffassung vieler Einzelfragen kommt vorsichtig (und offenbar infolge von Kompromiss-Kämpfen bisweilen etwas gewunden) zum Ausdruck, worin sich nach meiner Ansicht eine sympathische Realitätsbezogenheit kundtut, die sich doch nicht auf billige Weise der »Normkraft des Faktischen« beugt. Als Beispiel dafür mag die Antwort genügen, die auf die Gretchenfrage heutiger Sexualethik, nämlich die Frage nach dem »vorehelichen Geschlechtsverkehr«, gegeben wird: »Die Kirche steht vor der Frage, wie sie sich zu dieser Tatsache stellen soll. In der christlichen Ethik herrscht die einhellige Überzeugung, dass volle geschlechtliche Partnerschaft ihren Ort in der Ehe hat. Doch wird auch die Notwendigkeit anerkannt, sexuelle Entwicklungsprozesse differenziert zu sehen. Daher wird Geschlechtsverkehr verlebter oder fest befreundeter Paare in einer ganzheitlich-personalen Beziehung, die mit der Aussicht auf Dauer verbunden ist, grundsätzlich anders gesehen als das »Ausprobieren« mit wechselnden Partnern.« (Anm. 20)

{341} Das mag genügen. Ich will mit diesen Stichproben aus der »Denkschrift« zeigen, dass die Autoren viele wertvolle Einsichten und Erkenntnisse herangezogen haben, um zeitgemäße Hinweise dafür zu geben, wie man mit Sexualität menschenwürdig und freudig umgehen könne. Weiter will ich aber auch zeigen, dass diese Erkenntnisse allen möglichen Zweigen moderner Anthropologie zu verdanken sind: der philosophischen Ethik, der Soziologie, der Psychoanalyse, der Medizin ..., nur nicht der Theologie!

{342} Wie steht es mit den spezifisch theologischen Aussagen zum Thema Sexualität, die der Leser in dieser Denkschrift mit umso größerer Berechtigung suchen wird, als er ja anthropologische Belehrungen über das Wesen der Sexualität auf jedem beliebigen Niveau und in allen Preislagen in jeder Buchhandlung erstehen kann?

{343} Nun, die ersten dreizehn der insgesamt hundert Thesen der Denkschrift sind überschrieben: »Theologische Erwägungen zur Sexualität«. Ich kann nicht alle dreizehn Thesen hier zitieren, bemühe mich aber, meine Zitate so zu wählen, dass sie den Tenor der theologischen Erwägungen möglichst nicht verzerren. Was hat der Leser davon, wenn er in These 3 erfährt:

{344} »Weil es der kirchlichen Verkündigung auch um die Gestaltung des menschlichen Miteinander geht, spricht sie über das Verhältnis der Geschlechter zueinander. Auch hier geht sie von Gottes Angebot aus, in dem menschliches Leben erschlossen ist, und bringt dieses als das schöpfungsgemäße, beziehungsweise das zu einer schöpfungsgemäßen >natürlichen< Bestimmung Zurückgebrachte heilsam zur Geltung. Wenn Jesus in seiner Verkündigung die Ehe als unauflösliche Lebensgemeinschaft in persönlicher Treue und Hingabe lehrt (Matth. 5,3 f. und 19,1 ff.), so zeigt er, wie Mann und Frau im Glauben an Gottes Versöhnung ihre Ehe zu führen gerufen und ermutigt sind. Zugleich aber macht er darauf aufmerksam, dass diese Weise, das Leben von Mann und Frau zu führen, die ursprünglich von Gott in der Schöpfung gewährte darstellt, und er verweist auf die Schöpfungsberichte der Bibel (1. Mose 1 und 2).«

{345} Oder was hilft ihm die Zusicherung in These 7:

{346} »Wenn Zuwendung und Treue Gottes vom Menschen angenommen werden und sich in menschlichem Gemeinschaftswillen und Gemeinschaftstreue auswirken, dann wird sich daraus auch eine Ordnung des Lebens der Geschlechter ergeben.«

{347} Wirklich? wird der Leser fragen. Wann und wo findet man das bestätigt?

{348} Auf die unrühmliche Rolle, die die christliche Sexualethik in der Geschichte gespielt hat, geht die 10. These ein. Das geschieht folgendermaßen (Hervorhebung von mir):

{349} »Die Kirche hat auf ihrem Weg durch die Geschichte in ihrer Sexualethik nicht immer den Leben und Freude ermöglichenden Charakter des Evangeliums betont. Sie ist nicht allenthalben der Gefahr entgangen, im Kampf mit heidnischem Verständnis der Sexualität das Ethos des Glaubens und der Treue mehr gesetzlich als unter dem Liebesangebot auszudrücken.«

{350} Auch die fünfte These bringt Historisches. In ihr heißt es: »Gegenüber den damals überall in Israels Umwelt herrschenden sexuell bestimmten Fruchtbarkeitsreligionen wurde das Verhältnis von Mann und Frau entdämonisiert und entdivinisiert. Dadurch hatte auch der Unterschied zwischen Mann und Frau keine religiöse Bedeutung mehr (Gal. 3,26).«

{351} Ich würde nun erwarten, dass diese Entwicklung in der folgenden These beklagt und vielleicht ausgeführt werden würde, dass es heute gilt, die religiöse Bedeutung der Sexualität in einer neuen, unserem Bewusstsein angemessenen Form wieder zu entdecken. - Aber weit gefehlt. In der sechsten These heißt es vielmehr:

{352} »Die Auflösung der religiösen Bedeutung des Geschlechtsunterschiedes und die darin gründende elementare Gleichwertigkeit von Mann und Frau ... besagt... dass Mann und Frau in ' grundsätzlicher Gleichberechtigung ihre geschlechtliche Eigenart füreinander einsetzen und in freier Zuwendung einander schenken sollen.«

{353} Das ist eine überaus spießbürgerliche Theologie. Die Austreibung aller religiösen Mächte und Spannungen aus der Sexualität als Grundlage eines in »Gleichberechtigung« schwelgenden christlichen Ehestandes. Nein, das ist eine Verkündigung, vor der mir graut.

{354} Allerdings: auf »die Sprache der Verkündigung« wird in dieser Denkschrift ja ausdrücklich verzichtet. Zwar heißt es in der Einleitung, dass die Schrift »Wege zeigen (will), wie der Wille Gottes in unserer Lage verwirklicht werden kann«, und dass sie »die Gewissen wachrufen und Richtlinien weisen (will), in denen vom Evangelium her angesichts bestimmter Zeitverhältnisse Gewissensfragen zu entscheiden sind«. Aber eben: auf »die Sprache der Verkündigung« wird verzichtet. Und zwar mit folgender Begründung: »In der Formulierung der einzelnen Thesen ist auf die Sprache der Verkündigung verzichtet worden. Das geschah nicht in der Meinung, die Kirche könnte bei sexualethischen Aussagen auf das Zeugnis für die Herrschaft Christi und den Ruf zur Nachfolge, auf den Zusammenhang von Leben und Schuld, Vergebung und Versöhntsein, verzichten. Die Aufnahme dieser grundlegenden christlichen Aussagen, wenn sie nicht in der Verkündigung selbst, sondern in theologischer und sexualethischer Reflexion geschieht, würde aber eine viel differenziertere dogmatische und ethische Argumentation notwendig machen, als es die Formulierung sachbezogener thesenartiger Sätze gestattet.« (Anm. 21) In Bezug auf diesen Passus (und nur in Bezug auf ihn) schließe ich mich J. Fischer an, der ihn zitiert und fragt: »Auf welche Weise aber dann Wege gezeigt werden sollten, wie der Wille Gottes in diesen Lebensfragen verwirklicht werden kann ... bleibt rätselhaft.« (Anm. 22)

{355} Soll man den Verfassern der Denkschrift wirklich abnehmen, dass sie eigentlich könnten, wenn sie nur wollten? Ist es nicht befremdlich, dass einem das, was man von einer kirchlichen Denkschrift erwartet, nämlich spezifisch christliche Aussagen über das zu bedenkende Thema, dass einem das vorenthalten wird, weil sich angeblich »die Sprache der Verkündigung« nicht mit der »Formulierung sachbezogener thesenartiger Sätze« verträgt? Man kann nur hoffen, dass das niemand den Verfassern abnehmen wird, denn es würde die gesamte Verkündigung in argen Misskredit bringen.

{356} Nein, ich glaube, hier liegt ein viel tieferes Dilemma vor, nämlich die Hilflosigkeit des Christentums gegenüber dem Sexus, deren Auswirkungen sich durch die ganze Kirchengeschichte ziehen, die aber heute, wie ich meine, zu einer Lebensbedrohung für die Kirche geworden ist.

{357} Der äußere Grund für diese Hilflosigkeit ist einfach. Lassen wir ihn uns von Wolfgang Trillhaas nennen, der in seiner »Sexualethik« feststellt: »Im Neuen Testament finden sich, sieht man von Römer 1,26 f. ab, kaum Stellen, welche die Sexualität als solche betreffen.« (Anm. 23) Eine christliche Sexualethik, die sich direkt aus dem Neuen Testament herleiten könnte, gibt es also gar nicht. Von dieser zur Bescheidenheit veranlassenden Einsicht ist das ganze Buch von Trillhaas getragen. Im ersten wie im letzten Kapitel stellt es die Frage: »Was ist in der Sexualethik das Christliche?«, und er gibt sehr vorsichtige Antworten. »Ich vermute, dass >das Christliche^ nach dem wir fragen, viel verborgener ist, als dass die heute im Umlauf befindlichen Formeln, Begriffe, Denkschemata und Slogans es zutage fördern und bewältigen könnten.« (Anm. 24) »Vollends, was >das Christliche< in der Sache ist, das ist nicht so leicht zu sagen.« Oder auch folgendes wohlthuende Eingeständnis: »Die christliche Ethik hat den tatsächlichen Moralwandel mit ihrer Theorie noch nicht eingeholt; sie verfügt offenbar über keine annähernd überzeugenden und wirksamen Begriffe, um der heutigen Situation gerecht zu werden.« (Anm. 25)

{358} Dennoch braucht natürlich Trillhaas Grundbegriffe, auf denen er seine Sexualethik aufbaut. Er fasst sie einmal selbst zusammen; sie lauten: »Zucht, Hingabe, Verwandlung der leidenschaftlichen, das Sexuelle einschließenden Liebe durch Agape, Schamhaftigkeit.« (Anm. 26) Er gesteht ein, dass er sich in seiner Antwort auf die Frage nach dem Christlichen der Sexualethik »weit in säkulare Auskünfte und Zusammenhänge verloren habe«. Aber er versichert, dass es nicht schwierig sein würde, das »Vollmaß von Humanität«, das in seinen oben genannten Grund-Begriffen beschrieben ist, von anderen Humanitätsbegriffen zu unterscheiden und es als christlich zu erweisen. Je mehr man sich wünscht, ihm daran zustimmen zu können, desto nachdrücklicher bedauert man, dass er diesen einfachen Hinweis nicht wenigstens andeutet.

{359} Ich habe nichts an christlicher Sexualethik gefunden, was aus anderen Wurzeln als aus dem christlichen Humanitätsbegriff gewachsen wäre. Ich möchte also vermuten, dass das Christliche an der Sexualethik nichts anderes als jenes »Vollmaß an Humanität« ist, und das ist wahrhaftig viel. Und doch: für die drängende Frage vieler heutiger Menschen nach der spezifischen Beziehung zwischen Sexualität und christlichem Glauben ist es nicht genug.

{360} Das zeigt auch das Buch von Trillhaas. Denn das »Vollmaß von christlicher Humanität« hält ihn nicht ab von Geringschätzung des Sexus (»in einer gewissen Dumpfheit immer derselbe«, von dem »nicht viel Lohnendes zu erzählen« ist (Anm. 27). Es hindert ihn nicht an einer Herabsetzung des Eros gegenüber der Agape (»Aber beide Formen der Liebe sind dann doch bis in die Tiefe verschieden. Der Eros hat die Tendenz zum Übermaß der Leidenschaften ... In der Agape fehlt nun diese Leidenschaft des Habenwollens, des Gewinnens und Besitzens.« (Anm. 28)), und es bewahrt ihn nicht davor, das, was er »die zweite Pubertät des Mannes« nennt, pauschal als eine »sexuelle Abnormität« zu bezeichnen, bei der dem »Befallenen« »jede Krankheitseinsicht fehlt« und bei der »das harte Gesetz« »zur entscheidenden Hilfe« wird (Anm. 29).

{361} Am krassesten aber zeigt sich die Unzulänglichkeit christlicher Humanität gegenüber dem Sexus bei Trillhaas an jener Stelle, an der die alte Angst vor der Übermacht des Sexus nochmals durchbricht, gegen die das Evangelium als Abwehrzauber mobilisiert wird: »Eins ist wichtiger als das andere. Wenn das eine Folge des Evangeliums im Hinblick auf das geschlechtliche Gebiet wäre, dass ihm die letzten Gewichte genommen würden, dann wäre es eine Befreiung sowohl von der Faszination durch die Sexualität selbst, als auch eine Befreiung von der dumpfen Moralisierung, die gerade in der Christenheit umgeht.« (Anm. 30)

{362} »Die letzten Gewichte« der Sexualität und die von ihr ausgehende Faszination - der Psychotherapeut kann sich nicht damit begnügen, sie hinwegzuwünschen oder sie durch das Evangelium für abgeschwächt zu halten; vielmehr wird er durch seine tägliche Erfahrung dazu gedrängt, sie in enger Beziehung zum religiösen Leben zu sehen und zu fragen, ob der christliche Glaube diese Beziehung ein- oder ausschließen will.

{363} Es unterliegt keinem Zweifel, dass in den allermeisten Religionen, besonders aber in allen so genannten Naturreligionen eine elementare Beziehung zwischen Religion und Sexus besteht. Schon oberflächliche Kenntnisse der Religionsphänomenologie genügen, um einen darüber zu belehren (Anm. 31). In aller nur wünschbaren Ausführlichkeit hat Walter Schubart in seinem ebenso bedeutenden wie unbekanntem Buch »Religion und Eros« (Anm. 32) diese Einheit dargestellt. Schubart, der Eros zwar enger fasst als Plato (er beschränkt den Begriff auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander), geht auch von der Tatsache aus, dass es »Erotik ohne Geschlechtstrieb nicht gibt« (Anm. 33); dass er Sexualität ohne Eros beim Menschen für möglich hält, weicht zwar von meiner Überzeugung ab, tut aber meiner vollen Zustimmung zu seinem Werk im Übrigen keinen Abbruch. Wenn ich im Folgenden einige seiner Gedanken wiedergebe, so muss ich in seinem Sinne »Eros« schreiben, worunter aber immer die Einheit von Eros und Sexus zu verstehen ist. Schubart stellt dar, wie im ursprünglichen Erleben der Naturreligionen der »religiöse Urschauer« und der »erotische Urschauer« untrennbar verbunden sind, und er verfolgt das Zwillingpaar Religion und Eros in alle elementaren Bereiche des menschlichen Lebens, in denen sich ihre einhellige Macht manifestiert: in »Schöpfungswonne« und »Erlösungssehnsucht«, im »Verschlingungstrieb« und in »Magie«, in »Anbetung« und »Verschmelzung«, in »Tod und Tragik«. Schließlich stellt er »die Entzweiung des Eros mit den Göttern« in ihrer vielfältigen Ätiologie dar und geht mit gerechter Schärfe auf die Rolle des asketischen Ideals im Christentum ein. Er legt Wert auf den Nachweis, dass sich »für Weltekel und Geschlechtsfurcht, die beiden mächtigsten und gefährlichsten Antriebe zur Askese, bei Jesus nirgends Ansatzpunkte zeigen« (Anm. 34), während er in Paulus den »Vater der christlichen Askese« sieht. »Besser ohne Liebe als Liebe ohne Ehe - dieses erosfeindliche mächtige Bürgerurteil hat in der paulinischen Sexuallehre seine zähen Wurzeln.« (Anm. 35) Noch einiges aus dem Kapitel »Christentum und Askese«: »In der Ächtung der Erotik ist... Augustin über Paulus hinausgeschritten ... (er) wusste mit dem Geschlechtsinstinkt nichts anderes anzufangen, als dass er ihm die Aufgabe der Fortpflanzung zuwies.« (Anm. 36)

{364} »Die christliche Nächstenliebe hatte allen Grund, in der echten Geschlechterliebe den natürlichen Bundesgenossen zu sehen. Aber statt die Verwandtschaft anzuerkennen, säte man Feindschaft aus.« (Anm. 37)

{365} »Die Sittlichkeit zog sich zur Sexualmoral zusammen. Das sechste Gebot wurde das wichtigste. Das Christentum verwandelte sich aus der Religion der Liebe in eine Religion der Keuschheit (gegen 1. Kor. 13,13).« (Anm. 38)

{366} Und vor allem:

{367} »Askese tötet nicht den Sexus, sondern den Eros; den Sexus kann sie nicht töten. Daher ist die Geschichte der Askese eine Geschichte sterbender Erotik und zugleich ein Verzeichnis schwelender Begierden.« (Anm. 39)

{368} Und schließlich stellt Schubert jene Frage, die sich auch dem Psychotherapeuten aufdrängt: »Diejenigen aber, die nicht darauf verzichten konnten, den Eros in kosmischer Perspektive zu sehen, wandten sich von der asketisch getönten Christlichkeit ab und hielten dem Eros die Treue ... Es sind die Tiefgründigen, die an der Frage leiden: Darf eine Religion bejaht werden, die mit dem Eros bricht?« (Anm. 40)

{369} Das Buch von Schubart ist vor genau dreißig Jahren erschienen. Seither hat sich die Diskrepanz zwischen dem zwar keineswegs »befreiten«, aber doch vordergründig öffentliche Triumphe feiernden Sexus und der zur Keuschheitsreligion entwerteten Religion der Liebe dermaßen verschärft, dass wir Schubarts Frage radikaler stellen müssen: Ist eine Religion, die nicht Eros und Sexus ausdrücklich als religiöse Phänomene bejaht und pflegt, überhaupt noch »glaub«-würdig? (Anm. 41)

{370} Versuchen wir, mit allen Vorbehalten, die solchen Pauschalbeurteilungen gegenüber selbstverständlich sind, die tiefere Bedeutung der so viel geschmähten, bejubelten und verkannten »Sexwelle« in den Blick zu bekommen.

{371} Da hat sich die Sexualität, die zunächst als reiner Trieb verstanden wurde, aus der jahrhundertealten Verpönung, Unterdrückung und Tabuierung befreit. Dass das geschehen konnte, dafür kann man der heroischen Leistung Sigmund Freuds nicht genug dankbar sein. Was dahinter stand, war doch bei den Explosionen der letzten fünfzehn Jahre ebenso wenig wie bei der nüchternen Forscherarbeit Freuds geile Triebhaftigkeit oder hämische Lust an der »Entfesselung von Schlammluten«, sondern es war das Streben nach »Wahrhaftigkeit«, jener »neuzeitlichen Tugend«, deren Bedeutung für die »Zukunft der Kirche« Hans Küng mit begeisterndem Pathos herausgestellt hat (Anm. 42). Ich meine natürlich nicht, dass bei der Masse derer, die sich in den letzten Jahren immer öffentlicher ihrer sexuellen Freiheit erfreuten, das Streben nach Wahrhaftigkeit das bewusste Hauptmotiv ihres Handelns war, und ich verkenne auch nicht, wie groß der Anteil an Geschäftstüchtigkeit ist, der vom Hintergrund her die »Sexwelle« profitierend mit aufgepeitscht hat; aber dass ein tragender Grundstrom von Wahrhaftigkeitsverlangen dabei ist, daran zweifle ich nicht.

{372} Vordergründig ergaben sich zunächst andere Motive, um die sexuelle Befreiung zu rationalisieren: man zog, in simpelster Weise, Freuds komplizierte Theorien über Sexualverdrängung und Aggression heran und formulierte: »Make love, Not war«, oder noch deutlicher: »Fuck for peace«. Soll heißen: wenn wir uns sexuell restlos ausleben können, verschwindet mit der Aggressionsbereitschaft auch die Möglichkeit des Krieges. Man politisierte die Sexualität weiter und fand in der verlogenen bisherigen Sexualmoral ein, wenn nicht das Hauptmittel kapitalistischer; »Repression«. Ich bezweifle keineswegs, dass da Zusammenhänge bestehen, die von einzelnen Theoretikern scharfsinnig analysiert wurden; aber erstens verstehe ich nicht genug davon, um mich dazu äußern zu können, und zweitens ist es für unseren Zusammenhang bedeutungsvoller, dass sich die ideologische Parallelströmung zur Sexwelle inzwischen in ein ganz anderes Flussbett verlagert hat: »You are a god, fuck like one«, heißt es jetzt. Die sexuelle Revolution - sofern sie diesen Namen ver-; dient - verbindet sich nicht mehr mit Politik, sondern mit Religion, oder sagen wir vorsichtiger: mit mystischen Elementen. Nun liegt auch darin zweifellos sehr viel entwaffnende Naivität und oft auch religiöses Pseudogehabe, aber die Naivität passt zu diesem Zusammenhang besser als zum politischen. Vollends in mystische Bereiche wird die ominöse Welle getragen durch ihre Verbindung mit dem Drogenkonsum, der ja zutreffend auch als Drogen-»Kult« bezeichnet wird. Haschisch wird doch von den modernen Ekstatikern nicht etwa vorwiegend als Aphrodisiakum gebraucht (das zwar auch), sondern vor allem als Mittel zur »Bewusstseinsweiterung«. Wenn man nachfragt, was damit gemeint ist, erhält man zwar meistens verschwommene, aber im Grundton durchaus auf Mystisches zielende Antworten. Im »Trip« kommt es zu einer Vermischung von »psychedelischer Erfahrung«, von mystischen Erlebnissen und von rauschhaft gesteigerter Sexualität - jedenfalls versichern so die Jünger der neuen Bewegung, und sie haben in Timothy Leary bereits ihren Dogmatiker gefunden.

{373} Mag man diese Erscheinungen für ephemere halten, eins aber wird man nicht abstreiten können: das, was sich anfänglich als rein sexuelle Befreiung verstand, ist - obwohl absolut gegen jede in der Kirche denkbare Richtung - bei »Religion« gelandet, sei es auch eine noch so primitive oder naturhafte Form von Religiosität.

{374} Ja diese sonderbare Entwicklung sucht sogar Anschluss an die offiziellen Religionen zu finden: man wallfahrtet nicht nur nach Indien (»dort gibt es Hasch und Tempel, in denen es von Sex wimmelt«, sagte mir ein junger Mann, der auf dem Wege dorthin war), sondern man hat auch den »Superstar Jesus Christ« entdeckt, was gewiss nicht nur raffinierte Mache der beiden Autoren dieser »Rock-Oper« ist. Übrigens ist bezeichnenderweise in dem seltsamen Gemisch dieser Oper ein erotischer Zwiegesang zwischen Jesus und Maria Magdalena (für meinen Geschmack) eine durchaus gelungene und anrührende Nummer. (Und neuerdings (Anm. 43), so liest man, gibt es eine ganze »Jesus-Welle« mit Massentaufen in stadtnahen Gewässern; alarmierendes Zeichen: die »Jesus-People« zeichnen sich angeblich bereits wieder durch besondere Keuschheit aus.)

{375} Aber nicht nur den Anschluss an Mystik und Religion sucht die Sexwelle zu finden, sondern auch Eros wird wieder modern. Zwar äußert sich auch das an der Oberfläche in naiven und kitschigen Formen, aber man sollte über die pandemische Verbreitung der »Love-Story« nicht nur verächtlich den Kopf schütteln, sondern man sollte über das Phänomen staunen, dass die Szene, die bis gestern scheinbar nur an der sexuellen Seite der Liebe interessiert war, sich heute dem ändern Extrem faustdicker sentimentaler Erotik zuwendet. Auch die Tatsache, dass der Verfasser der Love-Story die Naivität seiner Leser keineswegs teilt, sondern sie im Gegenteil aufs exakteste einkalkuliert hat (was wohl von den meisten anderen Produzenten moderner Gefühlsprodukte genauso gilt), besagt nichts gegen die erstaunliche Tatsache der begeisterten und naiv-echten Rezeption dieser Erzeugnisse; dafür mag auch der Umstand zeugen, dass ein Autor wie Hermann Hesse seine mystisch-erotisch-psychologischen Werke, die heute eine unerwartete Renaissance beim jugendlichen Publikum erleben, eher mit zu wenig als mit zu viel Berechnung schrieb.

{376} Außerdem sind aber auch viel wesentlichere Entwicklungen zu beobachten: die Promiskuität wird immer weniger attraktiv, wie Scharfenberg schon 1967 konstatierte (Anm. 44), das Verlangen nach fester Bindung nimmt zu, und immer häufiger kann man im Gespräch mit jungen Leuten in stammelnden Formulierungen die Überzeugung hören, die Alkibiades im »Gastmahl« ausspricht: »Das Ziel kann doch wohl nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, sondern offenbar will die Seele der beiden sich Vereinigenden etwas anderes, was sie aber nicht aussprechen kann, sondern nur andeutet und zu raten gibt.«

{377} All diese Beobachtungen über die Entwicklung der »Sexwelle«, die sich noch viel ausführlicher exemplifizieren ließen, zusammenfassend, meine ich also, dass wir vor der ungeheuren Chance stehen, dass die junge Generation, zwar tastend und von vielen Um- und Abwegen verlockt, aber doch mit staunenswerter Vehemenz wieder entdeckt hat, was von jeher zusammengehörte: die Einheit von Sexus und Eros und deren gemeinsame Sehnsucht nach dem Enthaltensein in naturhafter, mystischer Religiosität (Anm. 45).

{378} Muss die christliche Kirche nun diesem Phänomen gegenüber resignieren? Muss sie bedauernd erklären, dass sie mit dieser Art religiösen Impulses leider nichts anfangen könne, weil sie schließlich keine Naturreligion, sondern die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu verkündigen habe, in der nun mal die Sexualität einen untergeordneten Platz einnehme? Soll sie es genug sein lassen mit Denkschriften zur Sexualität, in denen zwar gute Auskünfte anthropologischer, allgemein-ethischer und christlich-humanistischer Art gegeben werden, in denen aber von einer direkten Beziehung zwischen sexuell-erotischer Ergriffenheit und christlichem Glauben mit keinem Wort die Rede ist? Ist es wirklich ihr Schicksal, in der spirituellen Höhe einer reinen »Offenbarungsreligion« eine immer kleiner werdende Gruppe von religiös und intellektuell Hochbegabten zu versammeln, die in der Lage ist, zu begreifen und zu erfahren, was es bedeutet, dass der Eros sich in der Agape »vollendet«, während sie die Masse derer, denen sich heute die Einheit von erotischer und religiöser Ergriffenheit aufdrängt, im Stiche lassen bzw. an einen fragwürdigen religiösen Eklektizismus verweisen muss, der von unten her aufwuchert und aus den verschiedensten Quellen ein Mixtum compositum zu schaffen versucht, das dem augenblicklichen Bedürfnis zwar Rechnung trägt, dem aber zweifellos eine infauste Prognose zu stellen ist?

{379} Ich stelle diese Fragen an die Kirche bzw. an die Theologie, und ich bin froh, dass es nicht mein Beruf ist, sie theologisch zu beantworten. Ich kann nur ahnen, dass mit der Theologie von Tillich eine Antwort zu finden sein müsste, und werde später versuchen anzudeuten, wie ich mir diese ungefähr vorstelle.

{380} Bevor ich aber diesen Versuch unternehme, will ich mich jetzt bemühen, darzustellen, was denn nun die Tiefenpsychologie von ihrem beschränkten Felde her zum Problem Sexualität und Religion zu sagen hat.

{381} Ich bin zwar als Jungscher Analytiker nicht kompetent, die Freudsche Auffassung detailliert darzustellen, kann aber nicht umhin, nach den Grundlinien zu fragen, die sich im Werke des Begründers der Tiefenpsychologie für unser Problem abzeichnen.

{382} Dass wir Freud unermesslich viel verdanken hinsichtlich unseres heutigen Verständnisses der Sexualität, braucht nicht betont zu werden. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist schon die Einsicht, dass Freud der Erfahrung der »geschlechtlichen Liebe« auch einen hohen Rang im Gefüge der menschlichen Wertmaßstäbe zuspricht. Er führt aus, dass die Frage nach dem »Zweck« des menschlichen Lebens zwar unzählige Male gestellt wurde, dass sie aber eine befriedigende Antwort wahrscheinlich überhaupt nicht zulässt. Darum bescheidet er sich damit, festzustellen, dass das, »was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen«, dieses, ist: »sie streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden' und so bleiben« (Anm. 46). Und später hebt er unter den »Methoden, wie die Menschen das Glück zu gewinnen und das Leiden fern zu halten bemüht sind« (Anm. 47), eine ganz besonders hervor: »Ich meine natürlich jene Richtung des Lebens, welche die Liebe zum Mittelpunkt nimmt.« ... »Eine der Erscheinungsformen der Liebe, die geschlechtliche Liebe, hat uns die stärkste Erfahrung einer überwältigenden Lustempfindung vermittelt und so das Vorbild für unser Glücksstreben gegeben.«

{383} Der Zweck des Lebens liegt also, rein vom Menschen her gesehen, im Glücksstreben, und das Vorbild für dieses Streben ist die Erfahrung des Sexus. Damit erfährt der Sexus durch Freud eine gewaltige Aufwertung, der wir voll zustimmen wollen. Und auch seine Anklage gegen jene Auswirkungen der Kulturentwicklung, die das »Sexualleben« »einschränken«, »verpönen«, »verstümmeln«, »schädigen«, ja die dazu führen, »dass seine Bedeutung als Quelle von Glücksempfindungen, also in der Erfüllung unseres Lebenszweckes, empfindlich nachgelassen hat« (Anm. 48), teile ich voll und ganz.

{384} Was ich aber nicht teilen kann, ist seine Einschätzung der Religion und schon gar nicht die Beziehung, die er zwischen Religion und Sexus sieht. Religion ist für Freud eine mächtige »Illusion«, zu deren »unvergleichlichen Machtfülle« Vergangenheit und Zukunft zusammenwirken. Und zwar diese als Wunscherfüllungs-Phantasie und jene als »historische Reminiszenzen« an den Urhorden-Vatermord (Anm. 49). Die Religion geht, wie es überhaupt »die wertvollsten und sozial bedeutsamsten Leistungen des menschlichen Geistes« tun, »aus den Reaktionen gegen die Triebansprüche des Ödipuskomplexes« hervor (Anm. 50). »Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammt sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung« (Anm. 51), und »wie so viele Kinder ihre ähnliche Neurose auswachsen« (Anm. 52), gilt es natürlich, sie zu überwinden.

{385} Wie ich schon im ersten Kapitel ausführte, bin ich überzeugt davon, dass die Psychoanalyse, wie Scharfenberg gezeigt hat, außerordentlich wertvolle Beiträge zur Kritik an Zerrformen der Religion - und besonders der christlichen - leisten kann. Auch zweifle ich nicht daran, dass Freud, der »bis zu seinem Tode von dem religiösen Phänomen ... nicht loskam« (Anm. 53), über Religion so sprechen musste, wie er sprach, weil er sie einfach nicht anders kannte - und dass Freud »bei seiner lebenslangen Beschäftigung mit dem religiösen Phänomen nach einer Lösung des eigenen Problems suchte«, was Scharfenberg (Anm. 54) als Frage offen lässt, das halte ich durchaus für möglich. Aber in seinem vorhandenen Werk finden sich, soweit ich sehe, keine anderen Einsichten in das Wesen der Religion als die oben angedeuteten.

{386} Daraus ergibt sich, dass zwar für Freud ein Zusammenhang zwischen Religion und Sexus besteht, aber er ist, wie das Wesen der Religion selbst, durchaus negativer Natur. Die Einsichten in das menschliche Triebleben und seine sozial und kulturell bedingten Konflikte erklären das Zustandekommen der Religion als untauglichen, infantilen Versuch, diese Konflikte zu lösen. Gelöst werden können sie vielleicht durch eine »vom Druck der religiösen Lehren befreite Erziehung« und durch den von Freud als »unser Gott Logos« (Anm. 55) apostrophierten »Primat des Intellekts« (Anm. 56). Die Sexualität in ihrem hohen Wert muss gegen die sie verstümmelnde Kultur verteidigt werden; dass die Religion dabei hilfreich sein könnte, ist bei dieser Einschätzung, die ihr zuteil wird, natürlich ausgeschlossen.

{387} Damit verlasse ich Freuds Gedanken über Sexualität und Religion und wende mich dem zu, was Jung zu dieser Frage zu sagen hat.

{388} So, wie kein Einsichtiger bezweifelt, dass Freud unendlich viel zum Verständnis der Sexualität geleistet hat, so darf es inzwischen auch als anerkannt gelten, dass Jung sehr Bedeutsames zur Erhellung der psychologisch fassbaren Seite des religiösen Phänomens beitrug. Die Parallele scheint aber noch weiter zu gehen: so wie Freud dem Phänomen »Religion« nicht gerecht wurde, weil er es fälsch einschätzte, so scheint Jung dem Phänomen »Sexualität« nicht genügend Beachtung geschenkt zu haben, weil er dessen überragende Bedeutung verkannte.

{389} Jedenfalls lautet so ein landläufiges Urteil über ihn. Und in der Tat: schlägt man in den Registern der Jungschen Werke nach, so kommt das Stichwort »Sexualität« überraschend selten vor. Daraus ist nun aber, wenn man nicht nur ihre Register durchblättert, sondern die Jungschen Werke selber liest, genau das Gegenteil von der üblichen Auffassung abzuleiten: Jung hat die hohe Meinung, die Freud von der Bedeutung der Sexualität hatte, so restlos geteilt, dass er, Freuds Werke als bekannt voraussetzend, gar nicht genötigt war, diesen Aspekt nochmals zu wiederholen.

{390} Hingegen hat er die freudsche Sexualtheorie in einer grundsätzlichen Weise modifiziert, indem er ihre Einseitigkeit überwand. Immerhin hat er dieser Einseitigkeit »wenn auch keine wissenschaftliche, so doch eine moralische Berechtigung« zuerkannt (Anm. 57). Denn in der »sexuellen Frage«, so stellt er fest, »ist offenkundig eine Reaktion gegen eine zu rigorose Sittlichkeit am

{391} Werke. Es handelt sich dabei nicht etwa um einen bloßen Ausbruch einer primitiven Triebhaftigkeit... Sondern es handelt sich um das ernsthafte Bedenken, ob unsere bisherige sittliche Auffassung der Natur der Sexualität gerecht wurde oder nicht ... Dass Freud daher einen besonderen Nachdruck auf die Sexualität legt, dürfte eine mehr oder weniger bewusste Antwort auf die zeitgemäße Frage sein ...« (Anm. 58) »Freud ist nicht nur ein wissenschaftlicher Forscher, sondern auch ein Anwalt der Sexualität ...« (Anm. 59) Jungs Modifizierung des Freudschen Sexualitätsbegriffes besteht nun aber darin, dass er den Begriff des »Geistes« aus der Freudschen Triebpsychologie, in der »das geistige Prinzip nur als Anhängsel, als ein Nebenprodukt der Triebe« erscheint (Anm. 60), herauslöst. »Das Geistige« ist nicht sublimierte Sexualität, »es ist kein Derivat eines anderen Triebes, wie es die Triebpsychologie haben möchte, sondern ein Prinzip sui generis, nämlich die der Triebkraft unerlässliche Form« (Anm. 61).

{392} Aber in solchen Sätzen drückt sich nicht etwa eine Unterschätzung der Sexualität aus! »Denn so wie der Geist die Sexualität, wie alle anderen Triebe, seiner Form unterordnen möchte, so hat auch die Sexualität einen alten Anspruch auf den Geist, den sie einstmals - in der Zeugung, Schwangerschaft, Geburt und Kindheit - in sich enthielt und deren Leidenschaft der Geist in seinen Schöpfungen nicht entraten kann. Was ist der Geist schließlich, wenn ihm kein ebenbürtiger Trieb gegenüberstehen würde? Er wäre bloß leere Form.« (Anm. 62) Der Trieb im Allgemeinen und die Sexualität im Besonderen werden von Jung also nicht für weniger bedeutsam gehalten als von Freud, aber sie werden weniger absolut gesehen. Zwar steht auch für Jung hinter allen Lebensprozessen die »Libido«, aber Libido ist mehr als Geschlechtstrieb, sie ist »Lebens-Energie« schlechthin, oder auch »psychische Energie«. »Mit dem Worte >Libido< verbinde ich, wie gesagt, keine sexuelle Definition, womit aber das Vorhandensein einer sexuellen Dynamik ebenso wenig geleugnet ist, wie irgendeiner anderen Dynamik, z. B. der des Hungertriebes.« (Anm. 63) »Die sexuelle Dynamik ist im Totalbereiche der Psyche nur ein Spezialfall. Ihre Existenz ist damit nicht geleugnet, sondern sie ist nur an die richtige Stelle gerückt.« (Anm. 64)

{393} Ich glaube nicht, allzu stark zu vereinfachen, wenn ich sage, dass Freud alle geistigen Phänomene einschließlich der Religion letztlich auf sexuell verstandene Libido zurückführt (beziehungsweise auf den Kampf zwischen ihr und dem spät noch eingeführten »Todestrieb«), während in Jungs Sicht die Sexualität einer neben mehreren anderen Aggregat-Zuständen der »Libido« ist, die dem »Geist« als autonomem Phänomen gegenübersteht. Und zwar hält Jung es grundsätzlich nicht für möglich, geistige Phänomene auf Triebhaftes zurückzuführen, denn »der Trieb ist nichts Isoliertes und kann auch praktisch nicht isoliert werden. Er führt stets archetypische Inhalte geistigen Aspektes mit sich, durch welche er sich einesteils begründet, andernteils beschränkt.« (Anm. 65).

{394} Oder noch deutlicher: »Obschon die stärksten Triebe unzweifelhaft eine konkrete Anwendung fordern und meist auch erzwingen, so können sie doch nicht ausschließlich biologisch bewertet werden ... Bei einer temperamentmäßig geistigen Einstellung nimmt auch die konkrete Triebbetätigung einen gewissen symbolhaften Charakter an. Sie ist nicht mehr reine Befriedigung triebhafter Impulsivität, sondern sie ist mit >Bedeutungen< verknüpft oder kompliziert.« (Anm. 66)

{395} Da haben wir wieder die Meinung des Alkibiades: »Das Ziel kann doch wohl nicht nur die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, sondern offenbar will die Seele der beiden sich Vereinenden etwas anderes, was sie aber nicht aussprechen kann, sondern nur andeutet und zu raten gibt.«

{396} Um es psychologisch auszudrücken: Jung hat nicht, wie Freud, in der Sexualität eine letzte Ursache gesehen, auf die nahezu alle übrigen menschlichen Äußerungen zurückgehen beziehungsweise indirekt hinweisen (was Freud dann fälschlich als »Sexual-Symbolik« bezeichnet), sondern Jung hat gewusst, dass auch die Sexualität im wahren Sinne des Wortes »Symbol« sein kann, indem sie auf etwas hinweist, das zunächst anders nicht ausgedrückt werden kann.

{397} Und dieses Symbol Sexualität hat er nun allerdings immer von neuem umkreist, um das, was es andeuten will, so bewusst wie möglich zu erkennen. Am ausführlichsten geschieht das in seinen Büchern »Die Psychologie der Übertragung« (1946) und »Mysterium Coniunctionis« (1955). In beiden Arbeiten wird eine Fülle von vorwiegend alchemistischem Material ausgebreitet, das immer wieder um das »Mysterium Coniunctionis« kreist, und zwar oft, wie Jung es nennt, in krassem »Sexualismus« (Anm. 67) oder in »Sexualistischem Symbolismus« (Anm. 68).

{398} Ich kann das, was sich als Quintessenz aus dieser immensen Forscherarbeit für die Sexualität als Symbol ergibt, am einfachsten mit Jungs eigenen Worten sagen: »Es ist ein weit verbreiteter Irrtum zu meinen, ich sähe den Wert der Sexualität nicht. Im Gegenteil, sie spielt in meiner Psychologie eine große Rolle, nämlich als wesentlicher - wenn auch nicht einziger - Ausdruck der psychischen Ganzheit. Es war aber mein Hauptanliegen, über ihre persönliche Bedeutung und die einer biologischen Funktion hinaus ihre geistige Seite und ihren numinosen Sinn zu erforschen und zu erklären; also das auszudrücken, wovon Freud fasziniert war, was er aber nicht fassen konnte« (Anm. 69).

{399} Der Sexualität kommt also in Jungs Denken ein »numinoser Sinn« zu, ja sie ist ein wesentlicher Ausdruck der psychischen Ganzheit, das heißt also dessen, was Jung »das Selbst« nennt. Vom »Selbst« aber gilt, wie ich im ersten Kapitel ausführlicher dargestellt habe, »dass das Selbst nur begrifflich davon, was man seit jeher >Gott< genannt hat, zu unterscheiden ist, nicht aber praktisch. Beide Begriffe beruhen anscheinend auf einer und derselben numinosen Größe, welche eine wirklichkeitsbestimmende Tatsache darstellt« (Anm. 70).

{400} Das ist eine der vorsichtigen Formulierungen von Jung, die er immer dann gebraucht, wenn er sich im Grenzbereich zwischen empirischer Psychologie und Theologie bewegt, und durch die er versucht, an der »Wirklichkeit der Seele« zu bleiben und doch auch der »Wirklichkeit« des Gottes-Begriffes gerecht zu werden: es gibt eine die Wirklichkeit bestimmende numinose Größe, aus deren Erfahrung sich sowohl der religiöse Begriff »Gott« als auch der psychologische Begriff »Selbst« ableitet. Die grundlegende Aussage über den Begriff »Selbst« ist die, dass das Selbst aus einer Vereinigung aller nur denkbaren Gegensätze besteht, wohin vor allem die Gegensatzpaare: bewusst - unbewusst, Geist und Trieb, männlich - weiblich, Himmel - Erde, Ich und Schatten gehören.

{401} Die »geistige Seite« und der »numinose Sinn« der Sexualität liegt also darin, dass sie »ein wesentlicher Ausdruck« eben der »complexio oppositorum« ist, die Jung in seiner psychologischen Terminologie den zentralen Archetypus »Selbst« nennt, während sie zum Beispiel Nicolaus Cusanus als Wesen Gottes bezeichnet.

{402} Wird damit die Sexualität durch Jung nicht allzu sehr ihrer dunklen Aspekte beraubt, wird sie nicht allzu hoch hinaufgehoben in den Bereich des Religiösen?

{403} Keineswegs. Vielmehr heißt es: »Als Ausdruck eines chthonischen Geistes ist die Sexualität von größter Bedeutung. Denn jener Geist ist das >andere Gesicht Gottes«, die dunkle Seite des Gottesbildes« (Anm. 71).

{404} Letztlich dürfte hinter solcher Formulierung Jungs Vermutung stehen, »dass Materie und Psyche zwei verschiedene Aspekte einer und derselben Sache sind« (Anm. 72).

{405} Aber hier will ich meinen Versuch, Jungs Stellung zum Sexus zu referieren, beenden. Denn ich vermute, dass der Leser ungeduldig fragen wird, was denn nun ich selbst als Psychotherapeut meinen Patienten über den Sexus zu sagen habe und vor allem - rückkehrend zum eigentlichen Thema dieses ganzen Kapitels - wie denn nun in der Psychotherapie die von Jung angenommene enge Beziehung zwischen Sexus und Religion zur Geltung kommt.

{406} Um mit der ersten Frage zu beginnen: meine Darlegungen dürften vor allem gezeigt haben, wie ernst der Sexus in der Psychotherapie genommen wird, und zwar zunächst um seiner selbst willen. Man wird gemerkt haben, dass die Tiefenpsychologie über den Sexus »für sich allein genommen« sehr viel Lohnendes zu erzählen weiß. In der Psychoanalyse ohnehin, aber genauso wird in der richtig verstandenen Jungschen Therapie der Sexualität selber, vor allem aber den unabsehbaren Möglichkeiten ihrer pathogenen Auswirkungen, die Bedeutung zugemessen, die ihr unzweifelhaft zukommt. Man wird kaum bezweifeln, dass es für den Patienten schon sehr viel bedeutet, wenn er merkt, dass der Psychotherapeut seine vita sexualis uneingeschränkt ernst nimmt, dass er auch ihre anscheinend »pathologischen« Seiten versteht, deren Zustandekommen vielleicht erklären kann und dass er den Patienten mitsamt seiner problematischen Sexualität uneingeschränkt akzeptiert.

{407} Vor allem aber zeigt mir meine Erfahrung, dass es den Menschen unserer Tage ungemein befreit, wenn ihm der Therapeut nicht mit dem Ansinnen kommt, er müsse den Sexus ethisch oder religiös veredeln, damit er dadurch »genießbar« würde. Ich „brauche das nie zu tun, denn ich bin so fest von der Einheit von

{408} Sexus und Eros überzeugt, oder mit anderen Worten: ich weiß, so sicher, dass der in wahrhaftiger Hingabe gelebte Sexus symbolischen Charakter hat, dass ich meine therapeutische Aufgabe darauf beschränken kann, ihn im einzelnen Fall durch die analytische Arbeit von seinen pathologischen Verzerrungen zu befreien. Dann wird er seine Eros-Seite, das heißt: seinen »Sinn« oder seinen symbolischen Charakter, von selbst zeigen. Aber gerade damit sich dem Menschen der Sinn des Sexus erschließt, ist es unerlässlich, dass er sich ihm vorbehaltlos, ohne irgendein Schielen auf ein »höheres Ziel« stellt.

{409} Ich versuche also, meinem Patienten dazu zu helfen, dass er seinen Sexus zunächst »reinigt« - was aber gerade nicht heißt: »vermenschlicht«, »ethisch verfeinert« oder »sublimiert«, sondern im Gegenteil: er soll ihn reinigen von allen Hintergedanken, von allen höher zielenden Erwartungen, und zwar gerade auch von religiösen Überforderungen. Der Sexus als Trieb muss bejaht und angenommen werden, ohne Bedingung, ohne heimliches Ziel; dann, und nur dann, kann er seinen über sich selbst hinausweisenden Sinn erkennen lassen.

{410} Ich befürchte sehr, dass die neuere christliche Sexualethik - soweit ich sie kenne - durch ihre ständigen Hinweise darauf, dass Sexus in ein »Vollmaß an Humanität« integriert werden müsse, die Menschen um die Erfahrung des vollen, uneingeschränkten Sexus bringen könnte (oder sogar möchte), was bedeuten würde, dass sie den Sexus als Symbol kastrieren würde. Wer den Menschen auf dem Wege zur »Reife« hilfreich begleiten will, tut gut daran, jede Stufe des Reifungsprozesses als das, was sie ist, vollkommen ernst zu nehmen und nicht schon dauernd auf die nächste Stufe oder gar auf das Endziel hinzuweisen (Anm. 73).

{411} Dieser Gedanke scheint mir so wichtig, dass ich ihn in einem Exkurs tiefenpsychologisch näher ausführen möchte. Ich wähle dazu ein Märchen, das in besonders deutlicher Weise einen Reifungsprozess schildert, und werde dieses Märchen gemäß den Methoden der Jungschen Psychologie zu deuten versuchen. (Der Leser, der daran nicht interessiert ist, kann diesen Exkurs überschlagen und auf Seite 136 weiterlesen.)

{412}

Exkurs: Tiefenpsychologische Deutung des Märchens »Frau Holle«

{413} »Eine Witwe hatte zwei Töchter«: diese fünf ersten Wörter enthalten die Exposition des Märchens. »Witwe«: der Mann oder Vater ist also in der Ausgangskonstellation ausgeklammert, er spielt hier zunächst keine Rolle, denn das Märchen bildet einen weiblichen Reifungsprozess, der erst an seinem Ziel zur Begegnung mit dem Männlichen führt.

{414} »Zwei Töchter«: man darf annehmen und erfährt es auch im zweiten Teil des Satzes, dass es gegensätzliche Töchter sind, um die es hier geht: die schöne und die hässliche, die fleißige und die faule, die rechte und die falsche - also: die »Heldin« und ihr »Schatten«.

{415} Für die Mutter ist aber die rechte diejenige, die ihr ganz anhängt, die gar kein Eigenleben hat, sondern völlig in ihr enthalten ist. Dadurch ist diese Tochter zwar objektiv »faul« und »hässlich«, das heißt: sie scheut die zu ihrer Loslösung und selbständigen Entwicklung notwendige »Arbeit« und ist, alsbarer Abklatsch der Mutter, psychisch missgestaltet, »hässlich«. Aber die Mutter, die offenbar eine festhaltende, verschlingende Mutter ist, hat sie gerade deswegen »viel lieber«.

{416} Anders die positive Figur des Mädchens; indem sie, im Gegensatz zu ihrem Schatten, aus der Identitätsbeziehung mit der Mutter heraustritt, erlebt sie diese als böse, eben als »Stiefmutter«, die diejenige, die ihr nicht mehr völlig untergeordnet sein will, verstößt. Dieses negative Mutter-Erlebnis bezieht sich sowohl auf die persönliche Mutter als auch auf den Mutterarchetyp. - Sie ist damit zunächst ganz auf sich selbst gewiesen und erkennt in ihrer Weiblichkeit (in ihren häuslichen Arbeiten) noch keinerlei Sinn, sondern lebt sie, weil ihr unter der bedrohlichen Herrschaft der Mutter gar nichts anderes übrig bleibt. Diese Situation könnte, sofern sie nicht weitere Entwicklungsschritte hervorruft, zum Verkümmern führen, zumal in dieser Entwicklungsphase - die wir später näher bestimmen werden - eine Orientierung am Männlichen noch nicht möglich ist, weil dieses zurzeit gar nicht mehr (beziehungsweise noch nicht wieder) wahrgenommen werden kann. Das Mädchen muss nun »Aschenputtel im Hause sein«. Dieser Verweis auf ein anderes Märchen hat seine innere Berechtigung darin, dass es auch beim Aschenputtel um die Auseinandersetzung der Tochter mit den negativen und positiven Aspekten der Mutter geht, wenn auch auf einer höheren Stufe der Entwicklung.

{417} »Das arme Mädchen« ist nicht mehr im Hause der Mutter geborgen, sondern »musste sich täglich auf die große Straße« setzen, also dorthin, wo die Außenwelt unruhig hin- und herzieht, wo auch Fremdheit und Gefahr sein kann. Aber sie sitzt nicht irgendwo auf der Straße, sondern »bei einem Brunnen«. Im Brunnen tritt lebendiges Wasser aus der Tiefe der Erde an die Oberfläche, er ist nährend und zugleich, als Gefäß, enthaltend. Ihr Platz ist also nicht mehr im unmittelbaren Umkreis der festhaltenden Mutter, sondern an der gradlinigen, gerichteten, wegführenden Straße, aber zugleich neben dem Symbol der großen spendenden Mutter, deren Erfahrung ihr gerade deswegen bevorstehen kann, weil sie sich von der verschlingenden Mutter zu lösen beginnt. Und was tut sie hier, am Brunnen sitzend? Sie spinnt, so wie die Nornen und viele andere Schicksalsgöttinnen am Brunnen sitzen und spinnen. Mit dieser Tätigkeit an diesem Ort erweist sie sich bereits als ein Teil der Großen Mutter: sie ist zwar noch die Leidende, das heißt: sie ist noch ganz in der Not der Entwicklung begriffen, aber doch ist sie, als die positive Heldin, auf jeder Station ihres Weges auch schon die bereits Vollendete, nämlich hier die am Schicksal spinnende Weltenmutter Holda selbst, jene germanische Göttin, die in der Frau Holle weiterlebt (Anm. 74).

{418} Aber das Märchen, das in diesem Bild das Ziel der Entwicklung schon einmal vorwegnimmt, zeigt dann doch den Weg, der durch die Bedrohung zu diesem Ziel hinführt.

{419} Das Mädchen ist so vollständig an die weibliche Tätigkeit des Spinnens hingegeben, dass ihr das Blut aus den Fingern springt. Neumann (Anm. 75) weist darauf hin, dass »die entscheidenden Lebenspunkte des Weiblichen, Menstruation, Defloration, Empfängnis und Geburt mit der Opferung des Blutes aufs innigste verbunden sind«, und behandelt ausführlich die Bedeutung des Blutopfers im Kult der Großen Mutter (Anm. 76). Das aus den Fingern springende Blut deutet also wohl auf das Herannahen eines »entscheidenden Lebenspunktes« in der Entwicklung des Mädchens hin und spricht zugleich für die Nähe der Großen Mutter. (Blutstropfen aus dem Finger, mit Wein vermischt, sind auch ein Liebeszauber, den gerade im Hessischen, aus dem auch unser Märchen stammt, das Mädchen seinem Geliebten zu trinken gibt (Anm. 77). Von dem Blute wird nun die Spule des Spinnrades befleckt, und während das Mädchen versucht, die Spule im Brunnen zu säubern, springt diese ihr aus der Hand und fällt hinunter. Das Blut bedeutet sowohl die körperliche Vitalität selbst als auch die den Körper erst belebende seelische Kraft. Wenn die Spule, die den gesponnenen Schicksalsfaden trägt, plötzlich von Blut durchtränkt wird, so darf man darin ein entscheidendes Erlebnis des Mädchens erblicken, in dem ein körperlicher Vorgang zugleich von starker, das ganze Schicksal durchtränkender seelischer Bedeutung ist, und in diesem Doppelsinne möchte ich die blutige Spule als ein Symbol der Menarche verstehen. Demnach ist hier der Zeitpunkt bestimmt, um den herum das Märchen innerhalb der weiblichen Entwicklung anzusetzen ist: der Beginn des eindeutig weiblichen Lebens, äußerlich gekennzeichnet durch das Symptom der Menarche.

{420} Das Mädchen empfindet zunächst nur Schuld gegenüber der Mutter und will das Geschehene einfach leugnen, indem sie die blutige Spule ins Wasser taucht. Aber jetzt macht das Schicksal sich selbständig, die Spule »springt ihm aus der Hand« und verschwindet in der Tiefe. Das Wasser lässt sich nicht zum Wegspülen gebrauchen, sondern es fordert eine wirkliche »Taufe«, nämlich ein Hinabtauchen auf den Grund. Und es ist die Mutter selbst, die das Mädchen auffordert: »Hast du die Spule hinunterfallen lassen, so hol sie auch wieder herauf.« - Hier kommt der Doppelaspekt auch der negativen Mutter zum Ausdruck: zwar verstößt sie die Tochter, die nicht mehr in der Identität mit ihr lebt, und sie versucht sogar, sie nun gänzlich ins Unbewusste zurückzustoßen, aber dadurch gibt sie in Wirklichkeit den Anstoß zur entscheidenden Weiterentwicklung auf der neu erreichten Stufe.

{421} Dass der Heldenweg ein Weg auf Leben und Tod ist, erfährt das Mädchen am Brunnen: ihr Schicksal liegt nun ganz unten in der Tiefe, und ihr droht die zerstörende Strafe der Mutter, wenn sie die Schicksals-Spule nicht wieder in die Hand bekommt. Der Abstieg fällt ihr keineswegs leicht, sondern sie springt »in ihrer Herzensangst« in den Brunnen hinein.

{422} Während sie unter Todesangst diese scheinbar völlige Loslösung von der Mutter vollzieht, geht sie andererseits jetzt von neuem in den Schoß der Mutter ein, nämlich in das Reich der Erdmutter, von der sie, wenn sie sich ihr gewachsen erweist, von neuem geboren werden wird. Die kindliche Identität mit der Mutter ist aufgehoben, sie kann jetzt selbst »Frau« werden, muss sich aber zuvor in der Tiefe mit dem Weiblichen auseinandersetzen.

{423} Sie ist zunächst von dem, was ihr geschieht, überwältigt. Sie verliert »die Besinnung« und kommt erst nach einiger Zeit wieder »zu sich selbst«.

{424} Die schöne blumenbestandene Wiese, auf der sie sich jetzt vorfindet, ist aus der Mythologie als Vorraum der Hölle bekannt (Anm. 78). Die »Hölle« ist aber in vorchristlicher Zeit noch nicht der Ort der Verdammten, sondern ganz allgemein das Totenreich, »die Unterwelt«, und zwar im Sinne des »Bergenden« (Anm. 79). Der Brunnen als Eingang zur Unterwelt ist aus dem Aberglauben ebenfalls bekannt (Anm. 80).

{425} Die Unterwelt als Reich der Großen Erdmutter hat also keineswegs nur negativen Charakter, sondern präsentiert sich der Heldin als liebliche Landschaft. Wie leicht sie allerdings auch ins Negative umschlagen kann, muss später die faule Schwester erfahren.

{426} Das Mädchen geht nun auf der Wiese fort und kommt zu einem Backofen. Neumann zitiert (leider ohne Quellenangabe) ein Sprichwort, das geradezu lautet: »Der Ofen ist die Mutter.« (Anm. 81) Mütterlich ist er nicht nur als großes rundes Gefäß, sondern auch durch das, was in ihm geschieht: in ihm wird das Brot gebacken, so wie das Kind im Mutterleibe heranwächst, in ihm vollzieht sich, mit Hilfe des Feuers, die sakrale Verwandlung des rohen Teiges in Brot, er nährt.

{427} Hier ist das Brot »schon lange ausgebacken«, es ist gerade der Zeitpunkt, in dem es entweder herausgezogen werden muss oder verbrennen wird. Das heißt für das Mädchen: es muss jetzt die an ihm selbst geschehene Wandlung akzeptieren und nachvollziehen, oder die Wandlung wird sich ins Negative wenden. Das Mädchen tut in aller Selbstverständlichkeit das vom Augenblick Geforderte und tut es sehr exakt, nämlich »mit dem Brotschieber«. Als die »Fleißige«, das heißt: als die Wache, in ihren Pflichten Geübte, tut sie ganz von selbst das Richtige, ohne Grund und ohne Zweck. Sie dient der Großen Mutter, indem sie »Geburtshelferin« des garen Brotes wird, und sie dient damit zugleich der Geburt des Weiblichen in ihr selbst.

{428} Dann kommt sie zum Apfelbaum, der beladen ist mit reifen Äpfeln, die sie auffordern, sie herunterzuschütteln. - Der Baum findet sich als mütterliches Symbol in einer Fülle von Mythen der verschiedensten Kulturen (Anm. 82). Neumann (Anm. 83) beschreibt den Baum ausführlich als »Mitte des vegetativen Symbolbezirkes«: »Als fruchttragender Lebensbaum ist er weiblich, gebärend, wandelnd und nährend.« Seine vielen anderen Bedeutungen als Schicksals- und Totenbaum, als Baum der Erkenntnis und als arbor philosophica dürfen wir in der Sicht dieses Märchens unberücksichtigt lassen, weil er hier seine entscheidende Qualität als fruchttragender Baum besitzt. Der Baum hängt voller reifer Äpfel, Äpfel sind Attribute sowohl der Demeter als auch der Aphrodite. So spielen sie auch in vielen abergläubischen Praktiken eine große Rolle als Liebes- und Fruchtbarkeitssymbol. Das Mädchen, indem es wieder im rechten Augenblick das Nötige tut und die reifen Äpfel herabschüttelt, empfängt also eine weitere Einweihung in die Mysterien der magna mater und erweist sich von neuem als die zum Weiblichen heranreifende Tochter. Sie tut ihre Arbeit wieder sehr gründlich und sorgfältig, und die Äpfel fallen herab, »als regneten sie«, was das spätere Motiv des Goldregens schon als Verheißung vorausnimmt.

{429} Während das ausgebackene Brot und die reifen Äpfel symbolische Vorzeichen der Großen Mutter beziehungsweise Anzeichen der eigenen Reife des Mädchens waren, folgt jetzt die Begegnung mit der Erdmutter selber. Es kann nicht ausbleiben, dass diese Begegnung zunächst bei dem Mädchen Angst auslöst: sie erschrickt über die großen Zähne der Alten und will davonlaufen.

{430} Zähne als Instrumente des Zupackens und Zerkleinerns sind zweifellos Symbole der männlichen Kraft; sie können sowohl fruchtbar-phallische als auch zerstörerische Bedeutung haben oder können auch die »zerkleinernden« (= analysierenden) Begriffe des abstrakten Denkens bedeuten. Jedenfalls sind übergroße Zähne im Munde einer Frau etwas Unheimliches und deswegen vor allem den Hexen Zugehöriges. Neumann weist an mehreren Beispielen nach, wie der »zähnestarrende Mund« »die zerstörende Seite des Weiblichen«, den »verderblichen und tödlichen Schoß« darstellt (Anm. 84).

{431} Die der Frigga nahe stehende Göttin Holda, auf die (Anm. 85) die Frau Holle zurückgeht, ist an sich eine »gütige Beschützerin der Menschen, besonders der Frauen«. Aber sie erscheint andererseits auch als sehr aktive Teilnehmerin an der »wilden Jagd« und pflegt Faulheit und Unordnung mit verheerender Grausamkeit zu bestrafen. - Wir finden also auch bei der historischen Ahnin der Frau Holle das Nebeneinander von gütigen und schrecklichen Zügen, das wir, wenn wir sie einfach aus dem Kontext dieses Märchens als Erdmutter auffassen, erwarten müssen.

{432} Das Mädchen tritt in den Dienst der Frau Holle ein und soll es gut haben, wenn es »alle Arbeit im Hause ordentlich« macht. Besonders präzisiert wird die ordentliche Hausarbeit dahingehend, dass das Bett der Frau Holle gut gemacht werden muss und dass die Federn vom Aufschütteln fliegen sollen.

{433} Nachdem das Mädchen sich am »Herd« (am Backofen) bewährt und seine eigene Reife bekundet hat, wird ihm nun von der Großen Mutter die Versorgung von »Haus« und »Bett« anvertraut. »Das dritte Zentralsymbol des weiblichen Herrschafts-Bezirks ist das Lager, das »Bett«, der Ort der Sexualität und des mit ihr verbundenen Fruchtbarkeitsrituals. Bis heute beruht die Existenz der Familie auf diesen zentralen Symbolen, welche die weibliche Herrschaft im Innenraum der Familie konstellieren: dem Haus, dem ... Herd und dem Bett.« (Anm. 86) Aber noch übt das Mädchen ja nicht die Herrschaft in diesem Bereich aus, sondern sie ist noch ganz im Dienen, aber darin übt sie sich gewissermaßen in zukünftige Herrschaft ein. Vor allem kommt es darauf an, dass sie das Bett richtig herrichten lernt: das heißt schließlich, dass sie sich mit aller Anstrengung auf ihre mütterlichen Aufgaben, auf Empfängnis und Geburt, vorbereiten muss.

{434} An die Aufgaben, die ihr die freundliche, aber unheimliche Frau stellt, tritt das Mädchen nur zögernd heran: sie muss sich erst »ein Herz fassen«, bevor sie endgültig einwilligt, in den Dienst der magna mater einzutreten. Auch daran zeigt sich wieder, wie angemessen ihr Inneres auf das Geschehen reagiert: obgleich die zwiegesichtige Göttin ihr die freundliche Seite zukehrt, bleibt die ängstliche Scheu vor der schrecklichen doch im Hintergrunde wach.

{435} Sie erfüllt nun das Nötige mit der bei ihr üblichen Gründlichkeit und Vehemenz: sie schüttelt das Bett »immer gewaltig auf« und tut auch sonst alles zur Zufriedenheit der Frau Holle. Dafür erfährt sie auch weiterhin nur die guten Seiten ihrer Herrin, sie bekommt »kein böses Wort und alle Tage Gesottenes und Gebratenes«. Dass sie alle Tage Fleisch zu essen bekommt, ist wohl nicht nur als Ausmalung ihres angenehmen Lebens zu verstehen, sondern vor allem als ein Hinweis auf die umfassende Herrschaft der Großen Mutter, der nicht nur Brot und Früchte unterstehen, sondern die auch über Jagd und Viehzucht regiert, als »Herrin der Tiere« (Anm. 87).

{436} Aber das Mädchen ist hierher nur auf einem Reifungswege gelangt, sie erlebt in diesem Reich der Erdmutter nur Vorbereitungen auf ein Späteres. Das Dienen im Hause und am Bett der Frau Holle kann nicht ihr Ziel sein, die Fleißige kann sich beim Gesottenen und Gebratenen nicht zur Ruhe setzen.

{437} So bekommt sie »den Jammer nach Haus« und »muss wieder hinauf zu den Meinigen«.

{438} Sie hat jetzt eine Stufe erreicht, auf der die Auseinandersetzung mit dem Mutterarchetyp zu einem vorläufigen Abschluss gekommen ist; sie hat einen körperlich-seelischen Reifungsschritt getan und eine Wandlung durchgemacht, die jetzt nach Bewährung in der äußeren Welt, »bei den Ihrigen«, verlangen. Das gefällt der Frau Holle, weil das Mädchen damit der Gefahr entgeht, sich mit dem Mutterarchetyp zu identifizieren und damit eine Inflation zu erleiden, die alles Gewordene wieder zunichte machen würde. Frau Holle bringt sie selbst an das große Tor, durch das sie »nach oben« zurückkehren kann. Beim Durchschreiten des Tores, das heißt: beim Wiederauftauchen aus dem Unbewussten, fällt der Goldregen auf sie herab und bleibt an ihr hängen. Durch ihre zweite Geburt wird sie also zur Vollendung gebracht: die vorher schon schöne und fleißige wird nun zur »goldenen« Jungfrau, das heißt: sie erreicht - auf ihrer mädchenhaften Stufe - den »höchsten Wert«. Dass das Gold als Regen auf sie herabfällt, stellt zugleich eine Beziehung zum Befruchtend-Männlichen her, das sich auch gleich darauf sehr nachdrücklich melden wird.

{439} Vorher aber gibt ihr Frau Holle noch die Spule zurück, so dass sie jetzt ihr Schicksal wieder selbst »in der Hand hat« und weiter an seinem Faden spinnen kann.

{440} Wie sie aber an den Ausgangspunkt ihres Abstiegs, an den mütterlichen Brunnen, zurückkommt, sitzt der Hahn darauf und begrüßt sie laut krähend.

{441} Mit dem zur Sonne und zum Bewusstsein gehörenden Hahn taucht zum ersten Mal ein eindeutig männliches Symbol auf, das hier wohl auch sehr stark als das Zeugungskraftige und die Wollust verkörpernde Tier zu verstehen ist. In seinem freudigen Begrüßungsruf klingt, wie schon in dem auf das Mädchen niederfallenden Goldregen, bereits das Hochzeitsmotiv, die *conjunctio oppositorum* an, ohne jedoch in diesem Märchen weiter ausgeführt zu werden, da hier nur der Weg dorthin vergegenwärtigt wird.

{442} Der zweite Teil des Märchens stellt die für unseren Zusammenhang entscheidende Verfehlung dieses Weges dar. Die faule Schwester wird deswegen mit Pech bedeckt - das heißt: ihre Reifung misslingt und endet mit Verderbtheit -, weil sie nichts geschehen lässt, nichts um seiner selbst willen tut, nicht in dem lebt, was ihr hier und jetzt widerfährt, sondern bei allem nach dem Erfolg schießt, bei allem daneben steht, alles berechnet. Was die Goldene mit »Herzensangst« und Fleiß zur jeweils erfüllten Zeit absichtslos vollzieht, das versucht die Faule auf möglichst bequeme und ungefährliche Weise rasch zu absolvieren. Und so erlangt sie auch, indem sie das Brot verbrennen, die Äpfel verfaulen und Haus und Bett verkommen lässt, nicht den »Schatz«, um den es ihr einzig zu tun war, sondern das Schwarze, Unbewusste bleibt für immer an ihr kleben und vereitelt damit sowohl die Auseinandersetzung mit der Mutter als auch die Begegnung mit dem Männlichen.

{443} In beängstigender Weise zeigt somit der zweite Teil dieses Märchens, wohin eine Sexualethik führen kann, die nicht die jeweils zu durchlaufende Reifungsstufe um ihrer selbst willen bejaht, sondern ständig auf das Endziel des Reifungsprozesses hinweist: sie hilft nicht dazu, das Gold der Agape zu erwerben, sondern sie führt dazu, dass die Unglücklichen mit Pech beschmiert werden, die da glauben, man könne den Sexus um der »höheren« Werte willen gering achten.

{444} Ich komme nun zurück zum Verhältnis von Sexus und Religion. Wir hatten gesehen, dass die christliche Ethik wohl hilfreiche Anweisungen geben kann, wie man in humaner Weise mit dem Sexus umgehen könne, wir hatten aber Hinweise auf eine direkte Beziehung zwischen Sexus und religiösem Leben dort vergeblich gesucht.

{445} In der Freudschen Psychoanalyse entdeckten wir eine negative Beziehung zwischen Sexus und Religion, während in Jungs Sicht der symbolische Sinn der Sexualität geradezu darin besteht, dass die sexuelle Erfahrung Ausdruck der psychischen Ganzheit, und das heißt: Ausdruck der Erfahrung des Gottesbildes sein kann. Dadurch wird aber keineswegs die Religion »sexualisiert«, sondern es wird im Gegenteil die - mögliche - religiöse Bedeutung der Sexualität, von der die Religionsphänomenologie so unübersehbar viele Beispiele berichtet, von der Psychologie bestätigt. A.W. Watts sagt das sehr einfach: »Mythologie ist nicht sexuell, Sexualität aber ist mythologisch, da die Vereinigung der Geschlechter das Übersteigen der Dualität bedeutet, des Schismas, das die menschliche Erfahrung in Subjekt und Objekt, Selbst and andere teilt.« (Anm. 88)

{446} Das soll im Folgenden noch etwas weiter ausgeführt werden. Zunächst meine ich, dass die Intensität der sexuellen Erfahrung so beschaffen ist, dass der Sexus schon allein dadurch, also unter einem vorwiegend energetischen Aspekt, in die Höhe der religiösen Erfahrung gerückt wird. Ich drückte das früher schon dadurch aus, dass ich hinsichtlich ihrer Erlebnisintensität Kommunion und sexuelle Erfahrung für vergleichbar hielt. Es ist doch bezeichnend, dass auch die Kommunion in ihrem stofflich-leiblichen Aspekt die Befriedigung eines Triebes - nämlich des Nahrungstriebes - darstellt und dass man auch diesem Trieberlebnis mit Recht zutraut, symbolisches Gefäß für allertiefsten religiösen Gehalt zu sein. Was dem Essen und Trinken recht ist, sollte das nicht auch dem sexuellen Vollzug billig sein?

{447} Weiter ist es die Forderung der völligen Hingabe, die an den Gläubigen genauso gestellt wird wie an den Liebenden. Wenn ich mit Tillich den Glauben als »das Ergriffensein von dem, was mich unbedingt angeht« verstehe, so werde ich eine Verwandtschaft zwischen dem religiösen und dem sexuellen Ergriffensein durchaus akzeptieren müssen. Nicht, als ob die Sexualität »das Unbedingte« wäre (das ist sie nur im Glauben von Freud), aber sie erhebt momentan einen unbedingten Anspruch, und ich behaupte, dass man sich gewissermaßen einüben kann in die Bereitschaft, sich vom Unbedingten ergreifen zu lassen, indem man sich bedingungslos vom Sexus ergreifen lässt. Von dieser Einsicht klingt selbst bei Trillhaas etwas durch, wenn er - natürlich nur im Hinblick auf die Ehe - sagt, dass »Recht und Pflicht zur totalen Hingabe geradezu ein religiöser Satz« sei (Anm. 89).

{448} Durch diese beiden Qualitäten: Intensität und Anspruch auf unbedingtes Sicherergreifenlassen, ist der Sexus sogar immer wieder in der Gefahr, mit Religion verwechselt zu werden. Eine solche Verwechslung kommt einerseits durch Überschätzung des Sexus zustande, wie es teilweise heute der Fall ist (»nur Sex ist wirklich interessant, alles andere geht mich nichts an«), andererseits durch seine naturalistische Unterschätzung. Wenn nämlich, wie es bei Freud der Fall gewesen zu sein scheint, die »geistigen, beziehungsweise >mystischen< Implikationen« des Sexus geleugnet werden, dann symbolisiert sich das Selbst in sexuellen Formen, es kommt im religiösen Bereich zu einem »unbewussten Phallizismus als Kompensation« (Anm. 90). Weil Freud, wie ich meine, gegen seine Natur als homo religiosus so unbedingt »irreligiös« sein zu müssen glaubte (und zwar aus den lautersten Motiven heraus (Anm. 91), deswegen wurde die Sexualität für ihn nicht nur zu einem »Numinosum«, sondern zum »deus absconditus«, wie Jung meint (Anm. 92).

{449} Ich habe in meiner Praxis - abgesehen von einigen Fällen von Kurz-Therapie oder von reiner Beratung - noch keinen Fall erlebt, in dem nicht ausführlich von Sexualität die Rede gewesen wäre, und zwar auch dann, wenn völlig andere als sexuelle Probleme den Anlass zur Therapie gaben. Die Psychotherapie versucht, dem Menschen dazu zu helfen, dass er sich selbst erkennt, und Selbsterkenntnis scheint - jedenfalls für den heutigen Menschen - ohne bewusste Auseinandersetzung mit dem Sexus fast nicht möglich zu sein. (Auf die Einschränkung, die in diesem Satz gemacht wird, werde ich später noch zurückkommen.)

{450} Diese Auseinandersetzung mit dem Sexus auf dem Wege zur Selbsterkenntnis ist aber in der Tiefe immer verbunden mit dem Streben nach Ganzheit durch Vereinigung der Gegensätze - also im Jungschen Sinne mit der Frage nach dem »Selbst« oder dem Gottesbild. Ich will andeuten, wie das psychologisch zu begründen ist.

{451} Die psychische Voraussetzung des Eros ist das Ich, das sich seiner selbst bewusst ist und sich, aus seiner Vereinzelung heraus, zum du hingedrängt fühlt. In der Begegnung mit dem du wird gleichzeitig eine Steigerung des Ich-Bewusstseins erlebt, und das Ziel der Verwirklichung der eigenen bewussten Individualität wird nie so sehnsüchtig gefühlt wie in der erotischen Ergriffenheit. Völlig unlösbar davon tritt aber die Macht des Sexus auf und drängt die Liebenden dazu, ihre Individualität rauschhaft aufzugeben und sich völlig der Überwältigung durch den Trieb zu überlassen, der seiner Natur nach in höchstem Maße kollektiver Natur ist. Die Einheit von Eros und Sexus macht also dem Menschen gerade seine zwiespältige Existenz bewusst: den Widerspruch zwischen dem Streben nach Individualität und der Notwendigkeit, am Kollektiven teilzuhaben. Die bewusste Erfahrung dieser Zwiespältigkeit, dieser scheinbar unüberwindlichen Widersprüche zwischen Trieb und Geist, Kollektiv und Individuum, Selbstaufgabe und Selbstbewahrung aber ist es, die den Menschen erst auf den Weg bringt, sein nur bewusstes Persönlichkeitsideal aufzugeben und nach einer Möglichkeit der Selbstverwirklichung zu suchen, die den psychischen und physischen Realitäten uneingeschränkt gerecht wird. Mit anderen Worten: die erotisch-sexuelle Ergriffenheit stößt den Menschen nicht nur darauf, dass er zugleich Leib und Seele ist, sondern sie bringt ihn auch zu der Erkenntnis, dass seinem Ich sein Schatten gegenübersteht, dass sein Bewusstsein vom Unbewussten umgriffen ist, da er als Individuum gerade dann, wenn er seine Individualität am heftigsten sucht, auf die kollektiven Grundstrukturen zurückverwiesen wird.

{452} Gleichzeitig aber verursacht der Eros als schöpferisches Prinzip die Sehnsucht nach einer Überwindung dieser Gegensätze, aber nicht durch ihre Zerstörung, sondern durch Erzeugung einer neuen, höheren Ganzheit.

{453} Noch einfacher, wenn auch etwas formelhaft ausgedrückt: die Liebe ist das dynamische Prinzip des Individuationsprozesses. Das aber, was wir in der Jungschen Psychologie als »Individuationsprozess« bezeichnen, ist ein unendlicher seelischer Prozess, dessen Richtung auf die Ganzheit, auf die *complexio oppositorum*, auf das Selbst, also auf die Erfahrung des zentralen Archetyps hinzielt, die von der Erfahrung des Gottesbildes praktisch nicht zu unterscheiden ist. Gotteserkenntnis ohne Selbsterkenntnis scheint - jedenfalls für uns heute - nicht möglich zu sein; Selbsterkenntnis aber kann anders als durch die Erfahrung der Liebe kaum zustande kommen.

{454} Hier muss ich nun die Einschränkung machen, die ich früher schon erwähnte: ich weiß aus Erfahrung, dass es Menschen gibt, deren Individuationsprozess offensichtlich einen Verzicht auf die Sexus-Seite der Liebe einschließt und die auch auf eine Erwidern ihrer erotischen Kräfte durch andere Menschen Verzicht leisten. Ich weiß auch, dass Selbsterkenntnis und Gotteserfahrung solcher Menschen von sehr großer Intensität sein können. - Wie man merkt, denke ich dabei nicht an »die Ledigen« (denn es ist ja die vollgültige erotisch-sexuelle Erfahrung weder an die Ehe noch an dauernde Wiederholung gebunden), sondern ich denke an Menschen, die aus religiöser Berufung im Zölibat leben. Ich weiß, dass unter ihnen solche sind, deren Verzicht nicht Verdrängung ist, deren Ganzheit nicht Mangel leidet, deren Zölibat nicht einer asketischen Verneinung des Sexus entspricht, deren Religion die Religion der ganzen Liebe ist, obgleich sie nicht die ganze Liebe leben.

{455} Wie gesagt: ich habe erfahren, dass es das gibt; wie es möglich ist, weiß ich nicht. Es widerspricht meiner psychologischen Theorie, aber ich bin froh über jede Erfahrung, die mich an die Grenzen des psychologisch Verstehbaren führt und mich hindert, aus der Psychologie ein geschlossenes System zu machen.

{456} Die Möglichkeit eines monastischen Individuationsprozesses hat Silja Walter in ihren Büchern »Der Fisch und Bar Abbas« und »Der Tanz des Gehorsams oder Die Strohmatte« gestaltet - zwei Bücher, die den Leser deswegen überzeugen, weil sie nicht theoretisch über eine heutige Möglichkeit christlichen Lebens reden, sondern weil sie als Symbole aus diesem Leben entstanden sind. Sehr vieles an spontaner (nicht angelesener) psychologischer Einsicht ist in diesen Büchern enthalten, das Entscheidende aber bleibt Mysterium.

{457} Dass allerdings dieses Mysterium den Wert der Seltenheit besitzt und dass man die charismatische Möglichkeit weniger Menschen nicht zur gesetzlichen Forderung an viele machen kann, das zeigt die Kontroverse um das Zölibat der Priester, an der wir als Psychotherapeuten nicht nur beobachtend teilnehmen, sondern zu der wir immer häufiger direkt Stellung beziehen müssen, weil Priester in die Analyse kommen.

{458} Aus den Erfahrungen, die wir in solchen Analysen machen, scheint sich mir die Überzeugung zu bestätigen, dass in der Regel nicht nur der Persönlichkeitsreifung allgemein, sondern auch dem religiösen Leben im Besonderen ohne Sexus und Eros enge Grenzen gezogen sind. Weil sich das an der Situation des Priesters, so wie sie sich in der Analyse darstellt, in geradezu modellhafter Weise zeigen lässt, will ich bei diesem Beispiel etwas länger verweilen, um an ihm allgemein gültige psychotherapeutische Erfahrungen darzustellen.

{459} Ebenso lautere wie begabte Menschen, das zeigen solche Erfahrungen, können gegenüber ihrer eigenen Seele in überraschendem Ausmaß unbewusst und in ihrer Religiosität erschreckend formalistisch bleiben, wenn sie, wegen ihrer Bereitschaft zum Priesteramt auch zum Zölibat gezwungen, die Auseinandersetzung mit Sexus und Eros nie begonnen oder sehr früh abgebrochen haben. Bei solchen Männern fand ich nicht nur eine - gemessen an ihrer Intelligenz - enorm unterentwickelte Einsicht in ihren Schatten (die ja viel mehr bedeutet als etwa Kenntnis der eigenen »schwachen Seiten«), sondern auch eine nahezu totale Unbewusstheit der Anima, also des primär unbewussten weiblichen Prinzips in der Seele des Mannes, dessen allmähliche Bewusstwerdung ein so bedeutender Teil des Individuationsprozesses ist. Diese Bewusstwerdung geschieht ja im Allgemeinen dadurch, dass die Anima auf eine geliebte Frau projiziert wird und dass diese Projektion dann in der liebenden »Auseinandersetzung« bearbeitet und - im günstigen Falle - allmählich, zurückgenommen wird, wodurch der Mann in den Stand gesetzt wird, die Geliebte als die zu sehen, die sie in Wirklichkeit ist, und gleichzeitig das früher auf sie Projizierte als zu seiner eigenen Seele gehörig zu erkennen.

{460} Die Erfahrung lehrt, dass im Allgemeinen die Konfrontation mit dem Schatten und die zunächst in der Projektion sich abspielende Auseinandersetzung mit der Anima (beziehungsweise bei der Frau mit dem Animus) die ersten Schritte sind auf dem Wege zur psychischen Ganzheit. Wer diese ersten Schritte nicht tun kann, wird es außerordentlich schwer haben, sich dem Ziel der Individuation zu nähern.

{461} Für den Priester scheint nun das Gewährwerden des Schattens - und schon gar seine Integration ins bewusste Leben - durch zweierlei besonders erschwert zu werden: erstens durch die Priester-Persona, mit der er sich allzu leicht identifiziert, und zweitens durch die Gefahr, dass Sündenbekenntnis, Beichte und Absolution für ihn zu Angelegenheiten der Routine werden, was ihn von der eigentlichen Realisation des Schattens durch formale Sicherungen fern halten kann.

{462} Dass es ihm nahezu unmöglich ist, seine Anima kennen zu lernen, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Nun maße ich mir natürlich keineswegs ein Urteil darüber an, was das für die Mehrzahl der Priester bedeutet; aber von den wenigen Priestern, die ich aus der analytischen Arbeit kenne, weiß ich, dass sie diese Unkenntnis ihrer eigenen unbewussten Persönlichkeitsteile rückblickend als schweren Mangel empfinden.

{463} Darum vermute ich, dass die Zahl der Priester, die sich laisieren lassen, um zu heiraten, deswegen so rapide zunimmt, weil diese Männer - mehr oder weniger bewusst - spüren, dass sie ohne die Erfahrung von Eros und Sexus nicht zu sich selber kommen können und dass sie, ohne auf dem Weg der Individuation zu sein, kaum auf dem Wege zu Gott sind.

{464} Jung sagt dazu: »Der unbezogene Mensch hat keine Ganzheit, denn er erreicht diese nur durch die Seele, die ihrerseits nicht sein kann ohne ihre andere Seite, welche sich stets im >du< findet. Die Ganzheit besteht aus der Zusammensetzung von Ich und du, welche als Teile einer transzendenten Einheit erscheinen ... Es handelt sich selbstverständlich nicht um die Synthese, resp. Identifikation zweier Individuen, sondern um die bewusste Verbindung des Ich mit all dem, was sich als Projektion im >du< birgt. Das heißt also, dass die Herstellung der Ganzheit ein intrapsychischer Vorgang ist, welcher essentiell vom Bezogensein des Individuums auf einen anderen Menschen abhängt. Das Bezogensein ist an sich eine Vorstufe und Möglichkeit der Ganzheit. Die Projektion auf das weibliche Gegenüber enthält die Anima und gegebenenfalls auch das Selbst.« (Anm. 93)

{465} Ich betone nochmals: ich weiß, dass es das Charisma des Zölibates gibt; aber die einschlägigen Statistiken zeigen, dass dieses Charisma seltener vorkommt als die Priesterweihe.

{466} Durch diese Ausführungen über die tiefenpsychologischen Erfahrungen mit Priestern wollte ich aber weniger einen Beitrag zur Frage des Zölibates liefern, als vielmehr - in notgedrungen vereinfachter Form - weitere Hinweise darauf geben, in welcher Form sich der psychologischen Sicht die Beziehungen zwischen Sexus und Religion darstellen. Dass diese psychologische Sicht nicht so weit von der theologischen entfernt sein muss, wie es bisher den Anschein hatte, zeigt wieder ein Blick auf die Theologie von Paul Tillich.

{467} In »Liebe, Macht und Gerechtigkeit« (Anm. 94) gibt Tillich eine »Ontologie der Liebe«, die den Tiefenpsychologen vertraut anmutet, von der ich aber fürchte, dass sie von den christlichen Sexual-Ethikern noch allzu wenig rezipiert wurde.

{468} Tillich unterscheidet nicht nur zwischen Sexus, Eros und Agape, sondern er schlägt sogar vor, vier verschiedene Qualitäten der Liebe zu unterscheiden, nämlich ihre Libido-, Philia-, Eros- und Agape-Qualität. Diesen verschiedenen Qualitäten der Liebe entsprechen jedoch nicht etwa verschiedenwertige »Typen« der Liebe, sondern »die Ontologie der Liebe erschließt uns die Grundeinsicht, dass Liebe in sich eins ist« (Anm. 95), und zwar ist »Liebe in all ihren Formen der Drang zur Wiedervereinigung des Getrennten« (Anm. 96). Tillich »verteidigt« die Libido »gegen Freud«. »Wir haben Freuds These als eine Beschreibung der Libido in der Entfremdung anerkannt; aber diese These übersieht doch die schöpferische Bedeutung der Libido. Denn ohne Libido würde das Leben stillstehen.« (Anm. 97) Aber in der Libido wird nicht die Lust als solche erstrebt, sondern die Vereinigung mit dem, was das Begehren erfüllt. Libido ist »das Verlangen nach vitaler Selbsterfüllung ... und nicht nur die Begierde nach Lust, die aus dieser Vereinigung erwächst« (Anm. 98).

{469} Tillich stimmt also unserer Hochschätzung des Sexus (den er nicht »Sexus«, sondern »Epithymia« beziehungsweise - im Freudschen Sinne - »Libido« nennt) zu und sieht auch seine Beziehung zum Eros gleich: »Gewiss ist Epithymia in jeder Form des Eros enthalten. Aber Eros ist mehr als Epithymia. Der Eros strebt nach Vereinigung mit einem Wesen, das Werte verkörpert, und zwar um dieser Werte willen.... Die Liebe treibt zur Vereinigung mit den Schöpfungen der Natur und Kultur und deren göttlichem Ursprung.« (Anm. 99)

{470} Aber wenn auch Eros mehr ist als Sexus, so ist er doch nicht »besser«; im Gegenteil geht es Tillich darum, »das Vorurteil gegenüber der Libido aus dem Weg zu räumen« (Anm. 100), denn es gibt überhaupt keine Liebe ohne Libido: »Selbst in den höchsten Formen geistiger Freundschaft oder asketischer Mystik ist ein Element der Libido enthalten. Ein Heiliger ohne alle Libido würde aufhören, Geschöpf zu sein. Aber einen solchen Heiligen gibt es nicht. (Anm. 101)

{471} Tillichs Auffassung der Liebe - die ich hier nicht in ihrem ganzen Umfang referiere, sondern nur soweit, als es für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist - gleicht der Jungschen Auffassung aber nicht nur insofern, als Tillich die Einheit der Liebe betont und ihr in allen ihren Qualitäten den Sinn zuschreibt, dass sie die Wiedervereinigung des Getrennten wirken will, sondern er sagt sogar: »In Übereinstimmung mit Plato haben wir Eros als die treibende Kraft in allem kulturschöpferischen Wirken bezeichnet: das Gleiche gilt auch für jede Form mystischer Vereinigung mit Gott. In diesem Sinne hat der Eros die Würde einer göttlich-menschlichen Kraft.« (Anm. 102)

{472} Und sogar der Sexus steht bei Tillich eindeutig in dem gleichen Zusammenhang wie bei uns: »Die Liebe ist eine Leidenschaft. Diese Aussage schließt die Feststellung mit ein, dass es ein passives Element in der Liebe gibt, nämlich den Zustand des zur Wiedervereinigung Getriebenwerdens. Die unendliche Leidenschaft in der Hingabe an Gott, wie sie Kierkegaard beschreibt, ist nicht weniger als die sexuelle Leidenschaft eine Folge der objektiv gegebenen Situation, nämlich des Zustandes der Trennung derer, die zusammengehören und durch die Liebe zueinander getrieben werden.« (Anm. 103)

{473} Mit diesen Zitaten will ich nicht Tillich für die Jungsche Psychologie usurpieren, sondern ich will lediglich zeigen, wie viel gemeinsame Grundlagen sich bei Jung und Tillich finden im betroffenen Nachdenken über den Menschen und sein Verhältnis zum »Selbst«, wie jener, und zum »Sein-Selbst«, wie dieser sagt. Und so wie Tillich meint, »dass eine Theologie, die in dieser Weise Impulse von der Psychotherapie erhält, besser ist als eine ohne solchen Einfluss« (Anm. 104), so hat Jung mehr als einmal ausgesprochen, worin ihm wohl die meisten Psychotherapeuten, die das Religiöse nicht schlechtweg ablehnen, beistimmen werden, nämlich dass man sich als Psychotherapeut »oft einen Priester (wünscht), der nicht bekennt und bekehrt, sondern hört, gehorcht und diese sonderbare Angelegenheit wiederum Gott vorlegt, damit Er entscheide« (Anm. 105).

{474} Wir müssen uns jetzt jedoch einem grundsätzlichen Einwand stellen, „den Tillich gegenüber allem bisher über die Liebe Gesagten macht.

{475} Tillich schreibt: »Das Leben ist nicht nur unzweideutig gut... Aber das Leben ist (auch) nicht nur unzweideutig böse. Das Leben ist vielmehr in all seinen Erscheinungsformen zweideutig. Es ist auch im Hinblick auf Liebe, Macht und Gerechtigkeit zweideutig.« (Anm. 106) Und zwar deswegen, weil wir »in einer entfremdeten Welt« oder »im Stande der Entfremdung« (Anm. 107) leben. Darum bedarf es der »Agape-Qualität« der Liebe, damit ihre anderen Qualitäten »über die Zweideutigkeiten ihrer Vereinzelungen« erhoben werden (Anm. 108). Die Agape aber ist nicht etwa »die letzte und höchste Form der Liebe« (Anm. 109), sondern Tillich sagt von ihr, dass sie »von einer anderen Dimension her das Ganze des Lebens und alle Qualitäten der Liebe durchdringt. Man könnte Agape die Tiefendimension der Liebe oder Liebe in der Bezogenheit auf den Grund des Lebens nennen ... Agape ist Liebe, die in die Liebe einbricht...« (Anm. 110)

{476} Und nun die Tiefenpsychologie? Ich brauche kaum zu beteuern, dass sie die Zweideutigkeit der Liebe in all ihren Erscheinungsformen kennt. Es gibt kaum etwas, was die Psychotherapie mehr beschäftigt als die Zweideutigkeit der menschlichen Existenz.

{477} Aber gibt es einen Raum für die Agape in der Psychotherapie? Wirft man ihr nicht immer wieder vor, dass sie den Versuch mache, dem Menschen zur »Selbsterlösung« zu verhelfen? Ist sie nicht viel zu selbstherrlich, um zugeben zu können, dass von einer anderen Dimension her das Ganze des Lebens durchdrungen werden müsse, damit die Zweideutigkeiten überwunden werden?

{478} Ich muss hier an eine Eigenart der Jungschen Psychotherapie erinnern, die ihr von vielen zum Vorwurf gemacht wird. Ich meine ihre ausgeprägte Armut an technischen Regeln, an die der Therapeut sich halten müsste oder könnte. Wir besitzen nicht einmal ein Äquivalent zur »psychoanalytischen Grundregel«, geschweige denn methodische Anleitungen zur Traumdeutung oder zur »Handhabung« von Übertragung und Gegenübertragung. Das hat zur Folge, dass wir in einem unerhörten Maße unseren Patienten schutzlos konfrontiert sind. Wohl benutzen auch wir die scheinbar objektivierenden Termini »Übertragung« und »Gegenübertragung«, um den intensiven emotionalen Austausch zwischen unseren Patienten und uns zu bezeichnen, und wohl bemühen auch wir uns nach Kräften, dieses emotionale Geschehen so gut wie möglich zu verstehen und zu lenken, aber wir sind nicht dazu gehalten, das, was sich da abspielt, zu behandeln »als etwas Unreales, als eine Situation, die in der Kur durchgemacht ... werden soll und dazu verhelfen muss, das Verborgenste des Liebeslebens der Kranken dem Bewusstsein und damit der Beherrschung zuzuführen«, wie Freud es in seinem Aufsatz »Bemerkungen über die Übertragungsliebe« (Anm. 111) ausführt.

{479} Vielmehr sind die Jungschen Psychotherapeuten der Überzeugung, dass die Phänomene der Übertragung und Gegenübertragung als etwas höchst Reales ausgehalten werden müssen, damit sie ihre symbolische Bedeutung und damit ihren weiterführenden Wert zu erkennen geben. Jung hat in »Die Psychologie der Übertragung« (Anm. 112) vorsichtig angedeutet, dass es bei den archetypischen Hintergründen der Übertragungsphänomene um »höhere Begattung«, um »psychische Schwangerschaft«, um das »Seelenkind« (Anm. 113) geht, ja dass der Archetypus, der dabei erlebt werden kann, der Archetypus der Geburt des göttlichen Kindes ist, und er zitiert dazu Angelus Silesius: »Berührt dich Gottes Geist mit seiner Wesenheit, so wird in dir gebor'n das Kind der Ewigkeit.« (Anm. 114)

{480} Wenn man so über die Übertragung denkt und zugleich erklärt: »Der Leser darf sich nicht vorstellen, dass die Psychologie irgendwie in der Lage wäre, zu erklären, was höhere Begattung, mithin was Coniunctio und was psychische Schwangerschaft und gar, was das Seelenkind ist« (Anm. 115), dann muss man entweder ein verantwortungsloser Phantast sein (was wohl kaum jemand von Jung wird sagen wollen), oder man muss von der Überzeugung durchdrungen sein, dass in der Psychotherapie mehr am Werk ist als die eigene Tüchtigkeit; mehr auch als der eigene Eros, der gegenüber solchen Aufgaben zuschanden werden müsste. - Jung sagt dazu: »Der tiefe Sinn der christlichen Tugenden und namentlich der vornehmsten unter ihnen wird auch dem Glaubenslosen klar, denn er braucht sie unter Umständen alle, um sein Bewusstsein und seine menschliche Existenz vor diesem Stück Chaos zu retten, dessen restlose Bewältigung, die keine Vergewaltigung sein soll, eine nicht gewöhnliche Aufgabe darstellt. Wenn das Werk gerät, so wirkt es oft wie ein Wunder, und man versteht, was den Alchemisten bewog, seinen Rezepten ein wohl gelegentlich aus tiefstem Herzen kommendes >Deo concedente< einzuschieben oder seine Prozedur nur durch ein von Gott bewirktes miraculum zur Vollendung gedeihen zu lassen.« (Anm. 116)

{481} Das von Gott bewirkte »miraculum«, ohne das der psychotherapeutische Prozess an der »Zweideutigkeit der Liebe« scheitern müsste, ist das Hinzutreten der Agape zum Können und zum Eros des Therapeuten; jener Agape, von der Tillich sagt: »Agape liebt in jedem und über jeden Einzelnen hinaus die Liebe selbst.« (Anm. 117)

Ausblick: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis

{482} In den vergangenen Kapiteln habe ich zu zeigen versucht, dass die Tiefenpsychologie sehr viel zur Selbsterkenntnis des Menschen beizutragen vermag und dass im Zentrum der Jung'schen Psychologie die Entdeckung steht, dass der Mensch in der Erfahrung seines »Selbst« das Gottesbild erfährt. Damit tut die Tiefenpsychologie nicht mehr, als dass sie von ihrer Seite her die uralte menschliche Erfahrung bestätigt, dass Selbsterkenntnis in der Tiefe zur Gotteserkenntnis hinführen kann.

{483} Indem die Tiefenpsychologie diese Überzeugung ausspricht und sie auf ihre Weise belegt, meint sie nicht, eine Wahrheit zu verkünden, sondern sie ist sich bewusst, lediglich die Wirklichkeit der Seele zu beschreiben.

{484} Über die Wahrheit befindet nicht die Tiefenpsychologie, und der einzelne Tiefenpsychologe ist keineswegs professionell an irgendeinen Wahrheitsbegriff gebunden. So kann er, wie ich, davon überzeugt sein, dass die Wahrheit in Christus offenbart ist; genauso gut kann er sie aber auch in einer anderen Offenbarung oder in einem philosophischen Gefüge erblicken. Wenn er ein Christ ist, wird es ihn besonders schmerzen, zu sehen, für wie viele seiner Patienten die Wahrheit in Christus unlebendig geworden zu sein scheint, und er wird sich fragen, woran das liegt.

{485} Gelegentlich werden von Theologen biblische Erklärungen für den desolaten Zustand der heutigen Kirchen und die geringe Überzeugungskraft ihrer Verkündigung gegeben, die ihrerseits wenig überzeugend scheinen. So wird etwa unter Hinweis auf Matthäus 22,14 erklärt, dass das Häuflein der Auserwählten eben klein sei und dass die Kirche ihren Auftrag der Verkündigung unter Verzicht auf Erfolg zu erfüllen habe. Wird da nicht in allzu bequemer Weise aus der Not eine Tugend gemacht und einfach für göttliche Fügung erklärt, was vielleicht auf menschliches Versagen zurückzuführen ist?

{486} Der Tiefenpsychologe jedenfalls, der nach einer Diagnose für das Siechtum der Kirche sucht - und der dabei nun allerdings professionell verfährt -, kommt zu anderen Resultaten.

{487} Der psychotherapeutischen Erfahrung scheint es, dass dem Menschen eine lebendige Beziehung zur göttlichen Wahrheit nur dann zuteil wird, wenn er einen eigenen Weg dorthin zurückgelegt hat. Formelhaft ausgedrückt: Gotteserkenntnis ohne vorausgehende Selbst-Erfahrung scheint - von der Tiefenpsychologie her betrachtet - nicht möglich bzw. nicht lebendig zu sein.

{488} Die kirchliche Verkündigung aber behandelt die göttliche Wahrheit oder »die Offenbarung« weithin als etwas Fertiges, Vorgegebenes, das der Mensch anzunehmen oder zu »glauben« habe. Sie macht aus der Gotteserkenntnis, die etwas durch und durch Dynamisches ist, dem der Mensch sich nur dynamisch - nämlich im Prozess der Selbst-Erfahrung - annähern kann, etwas Statisches: die ein für alle Mal geschehene Offenbarung. Und diese Offenbarung wird allzu oft von den Kanzeln so verkündigt, als habe Christus nur gesagt: »Ich bin die Wahrheit«, während es doch (Johannes 14,6) gerade heißt: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.« Oder als habe Paulus geschrieben: »Ich habe es ergriffen und bin vollkommen, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin«, während es doch heißt (Philipper 3,12): »Nicht dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin.«

{489} Wir sehen immer wieder in der Psychotherapie, dass die meisten unserer Patienten - junge und alte, kirchlich geprägte und kirchenferne, gebildete und ungebildete - wohl nach der Wahrheit oder nach der Erkenntnis Gottes fragen, dass die Wahrheit ihnen aber in der vorgeprägten, abgeschlossenen Form, in der sie in der Kirche verkündet wird, nicht als lebendige Antwort auf ihre Fragen erscheint.

{490} Es scheint, dass die Menschen heute mehr nach dem Weg zur Wahrheit fragen als nach der Wahrheit selbst, und sie scheinen recht damit zu haben, denn: »Die Wahrheit ist tot ohne den Weg zur Wahrheit«, wie es Tillich formuliert (Anm. 1).

{491} Der Weg zur Wahrheit kann aber kein objektiver sein - so gewiss die Wahrheit selbst objektiv ist -, sondern er ist ganz und gar subjektiv, individuell; er ist jener Prozess der Selbst-Erfahrung, den wir psychologisch den Individuationsprozess nennen.

{492} Aber wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Wir machen in der Psychotherapie nicht nur die Erfahrung, dass vielen Menschen die christliche Wahrheit unzugänglich geworden ist, weil sie zu sehr als Ziel und zu wenig als Weg dargestellt wird, sondern wir müssen oft auch feststellen, dass ausgesprochen christlich geprägte unter unseren Patienten bei näherem Eingehen auf ihre unbewussten Grundlagen weniger einen Glauben leben als vielmehr von einer Ideologie beherrscht werden (Anm. 2).

{493} Das sind jene Fälle, in denen sich durch eine Psychotherapie ein scheinbar fester Glaube auflöst - aber nicht, weil die Psychotherapie ein Feind des Glaubens wäre, sondern weil Ideologie ihr nicht standhält.

{494} Was liegt bei solchen Menschen vor? Die psychologische Antwort lautet: sie haben eine intellektuelle Überzeugung religiöser Art für Glauben gehalten. Sie haben den Glauben, der ein Akt des ganzen Menschen ist, mit einer Meinung verwechselt. Sie haben gewöhnt, Gotteserkenntnis zu besitzen, besaßen aber nur eine tote Wahrheit, weil sie den Weg dahin, nämlich den Weg der Selbst-Erfahrung, nicht gegangen waren.

{495} Ich muss hier noch einmal an Tillichs Ausführungen über den Glauben erinnern, die ich im 1. Kapitel referierte. Wir sahen, dass Tillich - in voller Übereinstimmung mit der Tiefenpsychologie - überzeugt ist, dass Glaube nicht denkbar sei »ohne die Mitwirkung der unbewussten Elemente in der Struktur der Person« (Anm. 3).

{496} Diese Einsicht, die bei Tillich eine unter vielen Einsichten in das Wesen des Glaubens ist, muss von der Tiefenpsychologie in notwendiger Einseitigkeit ganz stark betont werden. Denn das, was die Tiefenpsychologie zur Erklärung der heutigen Krise der christlichen Kirche beizutragen hat, ist nichts anderes als der Hinweis darauf, dass eben diese Einsicht weithin in Kirche und Theologie fehlt.

{497} Die gleichmäßige Betroffenheit von Bewusstsein und Unbewusstem ist gemäß tiefenpsychologischer Erkenntnis eine Voraussetzung für alle prägenden Erfahrungen des Menschen - insbesondere aber eine Voraussetzung für sein unbedingtes Ergriffensein. Von daher ist es psychologisch verständlich, woher die geringe Prägekraft der heutigen christlichen Verkündigung rührt: sie wendet sich so ausschließlich an das Bewusstsein, dass das Unbewusste nicht nur nicht erreicht, sondern überhaupt gar nicht erst angesprochen wird.

{498} Mit dem christlichen Kultus scheint es nicht viel besser zu stehen. Sehr selten scheint es noch zu geschehen, dass das kultische Handeln der Kirche den ganzen Menschen, also Seele und Leib, Bewusstsein und Unbewusstes ergreift; die Riten werden nicht mehr vom ganzen Menschen »beganen«, sondern sie werden nur noch intellektuell »mitgemacht«.

{499} Ein religiöses Leben aber, das sich auf das Bewusstsein beschränkt, ist ein bedeutungsloses Scheinleben. Und das ist, wie die Religionsgeschichte lehrt, eine überall und zu allen Zeiten gültige Tatsache, die völlig unabhängig davon besteht, ob man ihre Formulierung in psychologischer Terminologie anerkennt oder nicht.

{500} Die Gefahr, in der sich das Christentum (jedenfalls im Abendland) heute befindet, besteht darin, dass durch eine wohlhabende Kirche und eine intellektuell hochdifferenzierte Theologie ein religiöses Leben vorgetäuscht wird, das sich aber ausschließlich auf der Bewusstseinsstufe abspielt. Dadurch werden an der Oberfläche Bewegungen erzeugt, denen in der Tiefe überhaupt kein Gegenspiel antwortet, wodurch die kirchlich geprägten Menschen in der Illusion gehalten werden, mit den tiefsten Vorgängen ihres Unbewussten konfrontiert zu sein und dadurch sowohl an Selbsterkenntnis als auch an Gotteserkenntnis bzw. an der Offenbarung teilzuhaben, während sie in Wirklichkeit nur mit einem Torso ihrer Seele umgehen und von einer Offenbarung hören und reden, die ihnen selbst nie zuteil wurde. Die Wörter selbst werden für das genommen, worauf sie hinweisen, so dass man mit Wörtern umgeht, als seien sie bereits Realitäten. Es wird im Bewusstsein vom Heiligen gehandelt, ohne dass im Unbewussten das dem Heiligen Entsprechende evoziert worden wäre. Aber »ohne gegenwärtiges Heiliges wird das geforderte Heilige abstrakt und ohnmächtig« (Anm. 4), wie es in Bezug auf sakramentale Gegenstände bei Tillich heißt. Lebendiger Glaube als Ergriffensein vom gegenwärtigen Heiligen ist, psychologisch gesehen, nur dort möglich, wo Bewusstsein und Unbewusstes gleichermaßen betroffen sind. Denn das isolierte Bewusstsein kann das Heilige zwar denken, aber es niemals erfahren.

{501} Nun wird niemand bezweifeln, dass die christliche Kirche in früheren Jahrhunderten offenbar mit Predigt und Kultus in der Lage war, den ganzen Menschen zu erreichen; sie würde anders nicht mehr bestehen. Die Diskrepanz zwischen den früheren unermesslichen Auswirkungen des Christentums und seiner heutigen geringen Prägekraft ist psychologisch nur dadurch zu erklären, dass die kirchliche Praxis mit der Bewusstseinsentwicklung der abendländischen Menschheit nicht Schritt gehalten hat, sondern von ihr überholt wurde.

{502} Ich meine das so: ohne im Geringsten an der zeitlosen Gültigkeit der in Christus offenbarten göttlichen Wahrheit zu zweifeln, nehme ich doch an, dass sämtliche Formen, die die Menschen schufen, um diese Wahrheit aufzunehmen, einem stetigen Wandel unterworfen sein müssen, wenn sie den Inhalt in jeweils adäquater Weise bewahren sollen. Das Maß und die Art dieses Wandels ist bestimmt durch die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, das heißt: durch den Stand der menschlichen Selbsterkenntnis. Während die Entwürfe christlicher Formen – also : Symbole, Dogmen, Riten, kirchliche, gesellschaftliche und familiäre Institutionen, Stil der Verkündigung etc. - über anderthalb Jahrtausende hin entweder zukunftsfruchtbar oder wandlungsfähig genug waren, um der Bewusstseinsentwicklung immer wieder voraus zu sein, das heißt: um der zunehmenden Selbsterkenntnis immer wieder den Weg auf die Gotteserkenntnis hin zu weisen, scheint ungefähr seit der Renaissance das Streben nach Selbsterkenntnis sich zunehmend zu verselbständigen, also unabhängig zu werden vom Streben nach Gotteserkenntnis.

{503} Man kann das, Bonhoeffer folgend, als die zunehmende »Mündigkeit« des Menschen bezeichnen und daraus die Folgerung ableiten, dass der mündig gewordene Mensch aus den Kinderschuhen der Religion herausgewachsen sei. Man kommt dann zu dem Resultat, dass das Evangelium entmythologisiert oder religionslos verkündigt werden müsse, damit seine eigentliche Wahrheit dem mündigen Menschen erhalten bleibe.

{504} Psychologisch muss man es ganz anders sehen. Der seiner selbst bewusster gewordene Mensch ist nicht etwa unempfänglich geworden für Symbol und Mythos, die »die einzige Sprache sind, in der sich Religion direkt ausdrücken kann« (Anm. 5). Vielmehr ist er in hohem Maße empfänglich für die Sprache der Religion, und er ist voller Sehnsucht nach Gotteserkenntnis; aber er erwartet, dass die Sprache der Religion und die religiösen Formen insgesamt so beschaffen sind, dass sie ihn auch wirklich als Ganzen ansprechen, das heißt: dass sie sein Unbewusstes genauso angehen wie sein Bewusstsein. Das aber tun viele überlieferte christliche Formen anscheinend nicht mehr. Vieles, was früheren Jahrhunderten unbewusst war und deswegen ergreifend wirkte, wenn es in symbolischer Gestalt erfahren wurde, ist für den heutigen Menschen bewusstseinsfähig geworden und wirkt deswegen tot, wenn es weiterhin symbolisch angedeutet statt bewusst ausgesprochen wird. Hierher dürften ehemals symbolische Begriffe wie »Sündenfall«, »Erbsünde«, ja »Sünde« überhaupt gehören (Anm. 6), aber auch kultische Handlungen wie die Konfirmation oder die Trauung oder gar so zentrale Begriffe wie »Gott-Vater«.

{505} Andererseits sind uns heute Fragen aufgegeben, die zwar älteste Menschheitsfragen sind, die uns aber jetzt aufs Neue und wahrscheinlich in anderer Weise als die frühere Menschheit bedrängen: nämlich sowohl von der Realität als auch vom Kollektiven Unbewussten her. Viele Menschen spüren, dass diese Fragen nicht nur auf Selbsterkenntnis, sondern auch auf Gotteserkenntnis hinzielen, und suchen deswegen nach religiösen Symbolen, die diesen Fragen gemäß wären.

{506} Dass hierher die Sexualität gehört, haben wir im 4. Kapitel ausführlich dargestellt. Weiter gehört hierher die Frage nach dem Wesen des Weiblichen, insbesondere nach seiner Beziehung zu Gott. Dass diese Frage der Tiefenpsychologie, besonders der Jungschen, sehr am Herzen liegt, ist bekannt (Anm. 7). Bekannt ist aber auch, wie nachdrücklich Jungs Freude über die Verkündigung des Dogmas der Assumptio Maria von kirchlicher Seite für unberechtigt erklärt wurde (Anm. 8). Wohl das schwerste Problem, das uns heute auflastet und nach dessen symbolischer Repräsentation wir im Christentum vergeblich suchen, ist die Frage nach der Natur des Bösen - und zwar wiederum nicht nur als eine Frage nach unserem eigenen Wesen, sondern vor allem als Frage nach dem Wesen Gottes.

{507} Der »mündige« Mensch ist nicht mehr bereit, sich solche Fragen verbieten zu lassen oder die Auskunft hinzunehmen, dass sie unbiblisch und deshalb irrelevant seien; sondern er steht zu ihnen, weil er durch sie - bewusst wie unbewusst - betroffen ist. Da aber die Religion auf seine Fragen nicht mehr zu antworten scheint, wendet er sich von ihr ab und wendet sich, in einem Gemisch von Angst und Stolz, ausschließlich dem eigenen Inneren zu, von dort die Epiphanie des »Engels« erwartend: »Denn das eigene Herz übersteigt uns/noch immer wie jene. Und wir können ihm nicht mehr/nachschauen in Bilder, die es besänftigen, noch in/göttliche Körper, in denen es größer sich mäßigt« (Rilke, Ende der 2. Duineser Elegie). In der vierten Elegie sitzt das Ich dann »bang vor seines Herzens Vorhang«, »zu warten vor der Puppenbühne, nein, / so völlig hinzuschauen, dass, um mein Schauen/am Ende aufzuwiegen, dort als Spieler/ ein Engel hin muss, der die Bälge hochreißt«. Er sucht nicht nach intellektuellen Antworten, sondern nach symbolischen Gestalten, die mehr hergeben als jene: nämlich den ganzen Menschen ergreifende Hinweise, die das Bewusstsein und den Verstand genauso betreffen wie das Unbewusste und das Gefühl und die eben dadurch nicht nur Selbsterkenntnis, sondern - so Gott will - auch Gotteserkenntnis zu bewirken vermögen.

{508} Ich bin nun nicht der Meinung, dass die christlichen Symbole überhaupt nicht mehr in der Lage seien, solche Wirkungen auszuüben. Vielmehr gilt es, das in ihnen verborgene Leben freizulegen, damit sie ihre Mächtigkeit von neuem beweisen können. Das müsste auf zweierlei Weise geschehen.

{509} Das erste ist die von Tillich immer wieder geforderte Überwindung des »literalistischen« Symbolverständnisses und seine Ersetzung durch eine »Existentialanalyse« der religiösen Symbole. Diese Art der Symboldeutung, an der die Tiefenpsychologie in ihrem Bereich mitzuarbeiten hat, würde zur Folge haben, dass »tote« (nämlich bewusstseinsfähig gewordene) Symbole nicht länger mit dem Anspruch vorgezeigt werden würden, dass sie Unbewusstes repräsentierten. Das von ihnen Gemeinte könnte in theologischer, philosophischer und psychologischer Begrifflichkeit formuliert und so zu einem intellektuellen Besitz gemacht werden, der ein Stück Selbsterkenntnis bedeutet.

{510} Damit würde Raum geschaffen werden für das Zweite, was für die Wiederbelebung der christlichen Symbolwelt nötig erscheint: nämlich dafür, dass diejenigen Symbole, die noch unbewusste archetypische Inhalte repräsentieren, nun hervortreten oder sich wandeln können und damit Gefäße für neue archetypische Projektionen werden.

{511} Dass das möglich ist, wissen wir aus der Erfahrung der Psychotherapie. In ungezählten Träumen heutiger Menschen nämlich erscheinen christliche Symbole, teils in verwandelter Gestalt, teils in unerwarteten Zusammenhängen, und beweisen die große prägende Kraft, die sie, als neues, individuelles Symbol, für den Träumer haben. Nicht selten gehen von solchen Traumsymbolen starke religiöse Erfahrungen aus, von denen der Betroffene überzeugt ist, dass sie »christlich« seien, obwohl sie mit herkömmlicher Theologie nur schwer zu vereinbaren sind. (Im 3. Kapitel habe ich einige solche Träume mitgeteilt.)

{512} Solche Erfahrungen zeigen, dass das Unbewusste längst daran arbeitet, den christlichen Symbolen neues Leben und neue Bedeutungen abzugewinnen - aber noch nicht auf kollektiver Ebene, sondern im Individuum.

{513} Das entspricht der allgemeinen psychologischen Beobachtung, dass der heutige Mensch stärker vom individuellen Symbol (das heißt vor allem: vom Symbol seines Traumes) betroffen wird als vom kollektiven Symbol-Kanon.

{514} Das könnte für die Kirche heißen, dass sie ihren - früher völlig zu Recht erhobenen - Anspruch, Hüterin aller für den Menschen nötigen Symbole zu sein, heute aufgeben müsste. Natürlich würde ihr das sehr schwer fallen, denn es gehört zum Wesen aller Religionen, dass sie einen begrenzten Fundus von Symbolen für die Repräsentation der ganzen Wahrheit erklären; anders könnten sie ihre »psychotherapeutische« Funktion (Anm. 9) nicht erfüllen, die gerade darin besteht, die Menschen vor dem Ansturm immer neuer Symbole aus dem Kollektiven Unbewussten zu schützen.

{515} Müsste aber nicht gerade die christliche Kirche in der Lage sein, diese Fixierung aller anderen Religionen auf einen - wenn auch noch so großen - Ausschnitt der Totalität zu überwinden und für den unabsehbaren Prozess der menschlichen Selbsterkenntnis Raum zu geben, der doch letztlich nichts anderes bedeutet als fortschreitende Gotteserkenntnis?

{516} Müsste nicht das Christentum bereit sein, für möglich zu halten, dass der Offenbarungsprozess weitergeht und nicht mit dem, was bisher im Dogma gefasst wurde, zu einem Ende gekommen ist?

{517} Nach Ulrich Mann muss der Absolutheitsanspruch des Christentums »sein Korrelat finden in einer unbedingten und das heißt absoluten Toleranz« (Anm. 10). Ich meine: diese Toleranz sollte sich nicht nur auf die anderen Religionen, sondern auch auf die »natürliche Religiosität« beziehen, die uns aus dem Kollektiven Unbewussten entgegenkommt und deren Symbole vielen heutigen Menschen Dringlicheres zu sagen haben als der offizielle christliche Symbol-Kanon.

{518} Solange die Kirche zur »absoluten Toleranz« nicht bereit oder nicht in der Lage ist, wird dem Psychotherapeuten nichts anderes übrig bleiben, als in der Isoliertheit seines Sprechzimmers nach bestem Wissen und Gewissen jene Symbole sorgfältig zu beachten und zu berücksichtigen, die sich ihm und seinem Patienten aus der Hinwendung zum Unbewussten ergeben; nicht wissend, wo der Prozess der Selbsterkenntnis endet und übergeht in das Mysterium der Gotteserkenntnis. Oft werden beide, der Patient wie der Arzt, davon überzeugt sein, dass sich hier eminent Christliches ereignet, und sie werden sich damit beruhigen, dass es zwar noch extra ecclesiam, aber doch coram Deo geschieht.

{519} Kaum ein Psychotherapeut wird sich dabei anmaßen, den psychotherapeutischen Prozess als »Religion« zu betrachten, wohl aber werden viele Jung zustimmen, wenn er sagt: »Man könnte es (nämlich das, was wir Psychotherapeuten betreiben) auch Religion in statu nascendi nennen ...« (Anm. 11)

{520} Religion ist die Hinwendung zum Unbewussten nicht, weil das Unbewusste nicht Gott ist; aber Religion in statu nascendi darf man sie nennen, weil sie den Menschen zu einer Haltung nötigt, die der religiösen Haltung gleicht. Das demütige Hinhören auf die »andere Seite«; das ehrfürchtige Umgehen mit dem symbolischen Material; die Bereitschaft, sich von der unkennbaren, aber erfahrbaren Übermacht der anderen Seite führen zu lassen, was doch die volle eigene Verantwortlichkeit nicht ausschließt: das alles sind Haltungen gegenüber dem Unbewussten, die in der Jung'schen Psychotherapie unerlässlich sind und die man wohl mit Recht als Religion in statu nascendi bezeichnen darf. — Der Psychotherapeut, dem die Kirche am Herzen liegt, möchte der Kirche wünschen, dass sie die absolute Toleranz findet, die es ihr erlauben würde, neu auflebenden, auch ungewohnten Symbolen Raum zu geben; das würde ihr vielleicht helfen, ihren jetzigen Status der Sklerosierung zu überwinden und in statu nascendi zurückzukehren.

{521} Sie müsste dann ihre Sicherheit, in der Offenbarung die Wahrheit zu besitzen, aufgeben und mehr nach dem Weg zur Wahrheit fragen, der für die heutigen Menschen gangbar wäre. Dabei möchte man ihr einige Sätze von Luther ins Gedächtnis zurückrufen, die bezeichnenderweise ein großer Lehrer der Tiefenpsychologie, Leopold Szondi, einem seiner Bücher vorangestellt hat:

{522} »Dies Leben ist nicht ein Frommsein, sondern ein Frommwerden,
nicht ein Gesundsein, sondern ein Gesundwerden,
überhaupt nicht ein Wesen, sondern ein Werden,
nicht eine Ruhe, sondern eine Übung.
Wir sind's noch nicht, wir werden's aber.
Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im
Schwang.
Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg.« (Anm. 12)

{523} Ich komme zum Schluss noch einmal auf die Überschrift dieses Kapitels zurück: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis.

{524} Wir haben gesehen, dass die Tiefenpsychologie in ihrer Anwendung als Psychotherapie auf den unbequemen Weg gezwungen wird, die Selbsterkenntnis des Menschen - deren Förderung ihre therapeutische Aufgabe ist - in Beziehung zur Gotteserkenntnis zu stellen. Sie kann von diesem Weg nicht abweichen, wenn sie nicht die Wirklichkeit der Seele ignorieren will.

{525} Der christliche Glaube weiß zwar auch um die unauflöslche Verquickung von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis (Anm. 13), aber es hat den Anschein, als müsste er heute der Selbsterkenntnis mehr Aufmerksamkeit zuwenden, wenn er nicht die Wirklichkeit Gottes ignorieren will.

{526} Dass dies nicht nur zweitausendjährige gnostische Überzeugung ist, sondern auch heutigem theologischem Denken entspricht, möge nochmals Paul Tillich bezeugen: »Wir müssen von unten beginnen, und nicht von oben. Wir müssen mit den Erfahrungen anfangen, die der Mensch in seiner Situation hier und jetzt macht, und mit den Fragen, die in ihr ihren Grund haben und aus ihr entstehen. Dann erst können wir zu den Symbolen weitergehen, die Anspruch darauf erheben, die Antwort zu enthalten. Aber wir dürfen nicht mit der Frage nach dem Wesen Gottes beginnen, die, wenn man sie als Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes behandelt, einen Rückfall darstellt in eine unsymbolische, dinghafte Interpretation.

{527} Wenn wir aber die Methode anwenden, die von unten nach oben fortschreitet, gelangen wir zu einer Idee von Gott, die frei ist von absurden Elementen und gerade aus diesem Grunde die Wirklichkeit enthält, in der die Antworten auf die Fragen der menschlichen Existenz gegeben sind.« (Anm. 14)

Literaturverzeichnis

- Affemann, Rudolf: Psychologie und Bibel, Stuttgart 1957
- Andres, Richard: Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet, Braunschweig 1891
- Barth, Karl: Die kirchliche Lehre von der Taufe. Theologische Studien, Heft 14, Zollikon - Zürich 1943/2
- Bächtold-Stäubli, Hanns (Hrsg.): Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens
10 Bde., Berlin und Leipzig 1927 ff.
- Danielou, Jean: Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1959
- Daenhardt, Oskar: Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, hrsg. von Oskar Daenhardt, Band I: Sagen zum Alten Testament, Leipzig und Berlin 1907
- Dement, W. et al.: The Effect of partial REM-sleep Deprivation and delayed Recovery. J. Psychiat. Res. 1966, Bd. IV, S. 141-152
- Denkschrift zu Fragen der Sexualethik. Erarbeitet von einer Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1971
- Dialog über den Menschen, Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum fünfundsiebzigsten Geburtstag, hrsg. von Gerhard Zacharias, Stuttgart 1968
- Doelger, Franz Josef: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Liturgiegeschichtliche Forschungen, Bd. II, Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Münster i. W. 1918
- ders.: Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Liturgiegeschichtliche Forschungen Heft 4/5. Münster i. W. 1925/2
- Egenter, Richard und Matussek, Paul: Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie, München/Zürich 1965
- Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954
- Fischer, Jochen: Ein verwirrender. Kompromiss. Auseinandersetzung mit der EKD-Denkschrift zur Sexualethik, Wuppertal 1971
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke, London 1952 ff.
- Die Gnosis I, Zeugnisse der Kirchenväter, hrsg. von Carl Andresen, Zürich und Stuttgart 1969
- Das Gottesjahr 1932, hrsg. von Wilhelm Stählin, Kassel 1931
- Gut und Böse in der Psychotherapie, Ein Tagungsbericht, hrsg. von W. Bitter, Stuttgart 1966/2
- Haas, Alois M.: Nim din selbes war, Freiburg/Schweiz 1971
- Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Die Religionen der Menschheit, Bd. 1, Stuttgart 1961
- Jung, C. G.: Gesammelte Werke, Zürich 1958 ff.
- ders.: Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Zürich 1951
- ders.: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffe, Zürich 1962
- ders.: Psychologie und Alchemie, Zürich 1952
ders.: Symbole der Wandlung, Zürich 1952
- Ledergerber, Karl: Die Auferstehung des Eros. Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum, München 1971
- Leibbrand, Annemarie und Werner: Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe, 2 Bde., Freiburg/München 1972

Mann, Ulrich: Theogonische Tage, Stuttgart 1970
 ders.: Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970
 Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Der Mensch - das Experiment Gottes, Gütersloh 1966
 Neumann, Erich: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, Zürich 1949
 ders.: Der schöpferische Mensch, Zürich 1959
 ders.: Die Große Mutter. Der Archetyp des Großen Weiblichen, Zürich 1956
 Ninck, Martin: Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Eine symbolgeschichtliche Untersuchung, Darmstadt 1967
 Otto, Rudolf: Das Heilige, 29./30. Aufl., München o. J.
 Otto, Walter F.: Theophania, Hamburg 1956
 ders.: Die Gestalt und das Sein, Darmstadt 1959
 ders.: Dionysos, Mythos und Kultus, Frankfurt/Main o. J.
 Peterich, Eckart: Götter und Helden der Germanen, München 1963(dtv119)
 Pfürtner, Stephan H.: Kirche und Sexualität, Reinbek bei Hamburg 1972
 Quispel, Gilles: Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951
 Rahner, Karl: Symbole der Kirche, die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964
 Rilke, Rainer Maria: Gedichte 1906 bis 1926, Insel-Verlag 1953
 Ringeling, Hermann: Ethik des Leibes, Hamburg 1965
 Bonner, Wolfgang: Die Kirche und der Keuschheitswahn. Christentum und Sexualität, München 1971
 Scharfenberg, Joachim: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968
 ders.: Reife und Sexualität, Versuch einer Hilfe zur sinnhaften Gestaltung der Sexualität, Geinhausen 1967
 Steffen, Uwe: Das Mysterium von Tod und Auferstehung, Göttingen 1963
 Stollberg, Dietrich: Seelsorge praktisch, Göttingen 1970
 Szondi, Leopold: Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen, Bern und Stuttgart 1968
 Tillich, Paul: Gesammelte Werke, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959 ff.
 Thielicke, Helmut: SEX. Ethik der Geschlechtlichkeit, Tübingen 1966
 Trillhaas, Wolfgang: Sexualethik. Göttingen 1970
 Usener, Hermann: Die Sintflutsagen, Bonn 1899
 ders.: Das Weihnachtsfest. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, I. Teil, Bonn 1899
 Vergote, Antoine: Religionspsychologie, Olten 1970
 Walter, Silja: Der Fisch und Bar Abbas, Zürich 1967
 dies.: Der Tanz des Gehorsams oder die Strohmatte, Zürich 1970
 Werner, Martin: Die Entstehungsgeschichte des christlichen Dogmas, Bern und Tübingen 1941/2
 White, Victor: Gott und das Unbewusste, Zürich 1956
 ders.: Seele und Psyche, Salzburg 1964
 Zähmt, Heinz: Die Sache mit Gott, München 1966

Anmerkungen:

Einleitung. Selbsterkenntnis

1 Vgl. Alois M. Haas, Nim din selbes war, Freiburg/Schweiz 1971 Einleitung, et passim

2 Gilles Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, S. 17 und 19

3 Aus den Exzerpten aus Theodot, 78, 2, nach Die Gnosis I, Zeugnisse der Kirchenväter, herausgegeben von Carl Andresen, Zürich und Stuttgart 1969, S. 297

1.Kapitel: Tiefenpsychologie, Religion und Theologie

1 zitiert nach J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik,

- Göttingen 1968, S. 23
- 2 Antoine Vergote, Religionspsychologie, Ölten 1970, 8.16
 - 3 vgl. z. B. Dietrich Stollberg, Seelsorge praktisch, Göttingen 1970
 - 4 siehe Ulrich Mann, Zur synoptischen Deutung von Mythos, Symbol und Religion, In: Dialog über den Menschen. Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum fünfundsiebzigsten Geburtstag, Stuttgart 1968, S. 141
 - 5 Paul Tillich, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Stuttgart 1970, S. 329
 - 6 a.a.O., S. 335
 - 7 a.a.O., S. 68
 - 8 a.a.O., S. 332
 - 9 Scharfenberg, a.a.O., S. 27
 - 10 a.a.O., S. 38
 - 12 a.a.O., S. 247
 - 13 a.a.O., S. 248
 - 14 vgl. z. B. A. Vergote: »Gleich einer Gnosis verlangt die Jungsche Psychologie, dass man sich ihr überantwortet und ihre Initiationsterminologie übernehme. Doch hält uns unser Misstrauen gegenüber dem logischen Wert der Jungschen Begriffe davon ab, von ihnen Gebrauch zu machen« (a.a.O., S. 210 f.). Der Wert der Jungschen Begriffe ist weniger logischer als psychologischer Natur!
 - 15 C. G. Jung, Aion, Zürich 1951, S. 59
 - 16 vgl. z. B. Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, Zürich 1949
 - 17 Jung hat zwar in seinem Aufsatz »Geist und Leben« (Ges. Werke, Bd. VIII, S. 361 ff.) und in »Symbolik des Geistes« (Zürich 1951) das »Viertelhundert von Bedeutungen und Bedeutungsnuancen des Wortes >Geist<« (a.a.O., S. 7) dargestellt, aber keine zusammenfassende Definition seiner Verwendung des Begriffes gegeben. Offensichtlich lag ihm daran, die Vielschichtigkeit des Begriffes stehen zu lassen. Immerhin schreibt er: »>Geist< bezeichnet (so gut wie >Gott<) einen Gegenstand der seelischen Erfahrung, der außen nirgends nachgewiesen und auch rational nicht erkannt werden kann...« (Ges. Werke, Bd. VIII, S. 373f.). Und später: »Unter dem psychologischen Gesichtswinkel betrachtet, erscheint das Phänomen des Geistes, wie jeder autonome Komplex, als eine dem Ichbewusstsein übergeordnete oder mindestens beigeordnete Absicht des Unbewussten... Die Überlegenheit ist dem Geiste nicht durch bewusste Erklügelung angedichtet, sondern haftet seiner Erscheinung als wesentliche Eigenschaft an ... Ein Geist aber, der ein Symbol zu seinem Ausdruck erfordert, ist ein seelischer Komplex, der schöpferische Keime von noch unabsehbaren Möglichkeiten enthält« a.a.O., S. 380 f.)
 - 18 C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. VIII, 8.247
 - 19 siehe Toni Wolff, Studien zu C. G. Jungs Psychologie, Zürich 1959, S. 23 et passim
 - 20 vgl. das erste Quartett aus Baudelaires Sonnet »Correspondances«, aus »Les fleurs du Mal«: La Nature est un temple ou de vivants piliers Laissent parfois sortir de confuses paroles; L'homme y passe à travers des forêts de symboles Qui l'observent avec des regards familiers.
 - 21 vgl. z. B. Goethes »Epirrhema« in der »Parabase« mit den berühmten Zeilen »Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was Innen, das ist außen«; oder auch Rilkes Gedicht »Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen« mit der Strophe: »Durch alle Wesen reicht der eine Raum: Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still durch uns hindurch. O, der ich wachsen will, ich seh hinaus, und In mir wächst der Baum.« (Rainer Maria Rilke: Gedichte 1906 bis 1926, Insel-Verlag 1953, S. 119)

- 22 vgl. E. Neumann, Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit, In: Der schöpferische Mensch, Zürich 1959
- 23 Ges. Werke, Bd. VII. S. 263
- 24 Freud erklärte zwar, dass er »überhaupt nicht für die Fabrikation von Weltanschauungen« sei (XIV, S. 123), und wies die Bezeichnung der Psychoanalyse als Weltanschauung ausdrücklich zurück (vgl. die letzte Vorlesung in »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«, XV, S. 170 ff.). Er verstand aber auch unter »Weltanschauung« »eine Intellektuelle Konstruktion, die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst, In der demnach keine Frage offen bleibt...« (XV, S. 170). Dass die Psychologie so etwas weder leisten kann noch will, Ist klar. - Demgegenüber versteht Jung unter »Weltanschauung« eine begrifflich formulierte »Einstellung« zur Welt, und er führt aus, dass die Entwicklung einer Weltanschauung bedeute, »ein Bild von der Welt und von sich selber erschaffen« (VIII, S. 413). Zwar betont auch er, dass die analytische Psychologie Wissenschaft und nicht Weltanschauung sei (VIII, S. 429), aber er legt doch auch Wert auf die Feststellung, dass sie »etwas Bedeutsames zur Bildung einer solchen beizutragen habe...« (VIII, S. 434).
- 25 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 4
- 26 vgl. R. Otto, Das Heilige, 29./30. Auflage, München o. J., S. 28 ff.
- 27 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 390
- 28 W. F. Otto, Theophania, Hamburg 1956, S. 21
- 29 W. F. Otto, Die Gestalt und das Sein, Darmstadt 1959, S. 156
- 30 Theophania, S. 45
- 31 Theophania, S. 19
- 32 Jung, Ges. Werke, Bd. XI. S. 91
- 33 siehe Jung, Ges. Werke, Bd. XI
- 34 Jung, Psychologie und Alchemie, Zürich 19523, s. 29
- 35 Jung, Ges. Werke, Bd. XVI, S. 205
- 36 Jung, Aion, Zürich 1951, S. 258
- 37 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 269
- 38 siehe z. B. Psychologie und Alchemie, S. 26 f.; Erinnerungen, Träume, Gedanken, S. 339
- 39 R. Affemann, Psychologie und Bibel, Stuttgart 1957, S. 28
- 40 a.a.O., S. 29
- 41 U. Steffen, Das Mysterium von Tod und Auferstehung, Göttingen 1963,8.97
- 42 H.-R. Müller-Schwefe, Der Mensch - das Experiment Gottes, Gütersloh 1966, S. 43 (»Individualpsychologie« ist die Bezeichnung für die Psychologie Alfred Adlers)
- 43 a.a.O., S. 47
- 44 Karl Barth im »Römerbrief«, zitiert nach H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1966, S. 39
- 45 siehe »Antwort auf Hiob«, Ges. Werke, Bd. XI, S. 385 ff.
- 46 siehe z. B. »Aion«, S. 74: »Obschon die Attribute Christi ... ihn unzweifelhaft als eine Verkörperung des Selbst erkennen lassen, so entspricht er doch, vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet, nur der einen Hälfte des Archetypus. Die andere Hälfte erscheint im Anti-Christus.« S. 75: »das Bild des Selbst, Christus, (entbehrt) des zugehörigen Schattens. «
- 47 Stuttgart 1970
- 48 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 228
- 49 XI, S. 161

- 50 a.a.O.
51 VIII, S. 311
52 a.a.O.
53 VIII, S. 311
54 VIII, S. 312
55 VIII, S. 308
56 VIII, S. 309
57 VIII, S. 311
58 VIII, S. 308
59 VIII, S. 315
60 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 362
61 XI, S. 117
62 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 164 ff.
63 VIII, S. 167 f.
64 Jung, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 247
65 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 315
66 VIII, S. 111 et passim
67 VIII, S. 113
68 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 663
69 Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass in diesem Sinne auch Freud ein Glaubender war. Jung selbst sagt von Ihm: »Er war ein großer Mann, und, was noch mehr ist, ein Ergriffener« (Erinnerungen, Träume, Gedanken, S. 157)
70 Jung, Psychologie und Alchemie, S. 26 f.
71 a.a.O., S. 27
72 a.a.O., S. 54
73 a.a.O., S. 25
74 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 118
75 a.a.O., S. 178
76 a.a.O., S. 297
77 a.a.O., S. 114
78 a.a.O., S. 118
79 a.a.O., S. 118
80 a.a.O., S. 118
81 a.a.O., S. 119
82 a.a.O., S. 120
83 a.a.O., S. 121
84 a.a.O., S. 121
85 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 685
86 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 142
87 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 488, Fußnote
88 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 66
89 a.a.O., S. 68
90 Jung, Aion, S. 59
91 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 64
92 Aion, S. 108 f. (Hervorhebung von mir)
93 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 391 f.
94 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 327
95 a.a.O., S. 327 f. 36 a.a.O., S. 69
- 98

- 97 Jung, Erinnerungen ..., S. 329
- 98 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 69
- 99 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 504
- 100 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 118
- 101 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 122
- 102 a.a.O., S. 131
- 103 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 503
- 104 a.a.O., S. 389
- 105 a.a.O., S. 502
- 106 a.a.O., S. 64
- 107 Ulrich Mann, Theogonische Tage, Stuttgart 1970, S. 59
- 108 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 659 f.
- 109 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 661 f.
- 110 Jung, Erinnerungen.... S. 341
- 111 a.a.O., S. 343
- 112 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 52
- 113 Zuerst !n»Annalen der Philosophischen Gesellschaften Innerschweiz und Ostschweiz«, dann im Anhang zu V. White, »Gott und das Unbewusste«, Zürich 1956, S. 315, später In »Gut und Böse in der Psychotherapie«, Stuttgart 1966J, S. 38
- 114 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 675
- 115 zitiert nach V. White, a.a.O.
- 116 Psychol. und Alchemie, 1952J, S. 28
- 2.Kapitel: Tiefenpsychologische Deutung der Taufe
- 1 Jung, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 247
- 2 Ulrich Mann, Theogonische Tage, besonders S. 119 bis 143
- 3 Tillich, Das Wasser, in: Das Gottesjahr 1932, hrsg. v. Wilhelm Stählin, Kassel 1931, S. 68
- 4 Tillich, Ges. Werke, Bd. VII, S. 106
- 5 a.a.O., S. 114
- 6 Dähnhardt, Natursagen Bd. 1, Leipzig und Berlin 1907, S. 77
- 7 a.a.O., S. 81 f.
- 8 a.a.O., S. 84
- 9 a.a.O., S. 34
- 10 a.a.O., S. 15
- 11 a.a.O., S. 2
- 12 Richard Andree, Die Flutsagen, Braunschweig 1891. S. VI
- 13 Eliade, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, S. 244
- 14 Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, S. 41
- 15 a.a.O., S. 42
- 16 Usener, Sintflutsagen, Bonn 1899, S. 234 ff.
- 17 a.a.O., S. 239
- 18 a.a.O., S. 238
- 19 Eliade, a.a.O., S. 222
- 20 Walter F. Otto, Dionysos, Frankfurt/M., o. J., S. 146
- 21 Ninck, Die Bedeutung des Wassers, S. 13 et passim
- 22 a.a.O., S. 21
- 23 a.a.O., S. 16f.
- 24 a.a.O., S. 28
- 99

- 25 a.a.O., S. 138-180
- 26 a.a.O., S. 138
- 27 a.a.O., S. 155
- 28 a.a.O., S. 47
- 29 a.a.O., S. 49
- 30 Eliade, a.a.O., S.233ff.
- 31 Ninck, a.a.O.,S.83ff
- 32 Walter F. Otto, a.a.O.,S. 147
- 33 Ninck, a.a.O., S. 76
- 34 Eliade, a.a.O., S. 228ff.
- 35 vgl. Eliade, a.a.O., S. 217ff.
- 36 Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, S. 135
- 37 Artemis-Ausgabe, Bd. XXII, S. 598
- 38 F. J. Doelger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Paderborn1911,S. 78 f.
- 39 Karl Barth, Die Kirchliche Lehre von der Taufe, Zollikon- Zürich 1943,8.20
- 40 siehe J. Danielou, Liturgie und Bibel, München 1959, S. 77
- 41 M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Tübingen 1954 2, S. 440
- 42 a.a.O., S. 441
- 43 siehe G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, Kassel 1964, S. 121
- 44 siehe Danielou, a.a.O., S. 55
- 45 a.a.O., S. 79
- 46 a.a.O., S. 79
- 47 siehe Kretschmar, a.a.O., S. 121
- 48 siehe Kretschmar, a.a.O., S. 31
- 49 Danielou, a.a.O., S. 207
- 50 a.a.O., S. 199
- 51 Jung, Ges. Werke, Bd. XVI, S. 256ff.
- 52 siehe Werner, a.a.O., S. 427
- 53 siehe H. Usener, Das Weihnachtsfest, Bonn 1889, S. 63
- 54 siehe Kretschmar, a.a.O., S. 118
- 55 Karl Rahner, Symbole der Kirche, Salzburg 1964, S. 154
- 56 Danielou, a.a.O., S. 64
- 57 a.a.O., S. 63
- 58 a.a.O., S. 62
- 59 a.a.O., S. 47
- 60 M. L. v. Franz, Die Passio Perpetuae, in: Jung, Aion, S. 477
- 61 Doelger, Sonne der Gerechtigkeit, S. 13
- 62 a.a.O., S. 12 f.
- 63 Danielou, a.a.O., S. 39
- 64 siehe Doelger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, passim
- 65 a.a.O., S. 101
- 66 Doelger, Sol Salutis, S. 340
- 67 Danielou, a.a.O., S. 48
- 68 Kretschmar, a.a.O., S. 92
- 69 U. Steffen, Das Mysterium von Tod und Auferstehung, Göttingen 1963, S. 237
- 70 Jung, Aion, S. 74
- 71 a.a.O.

3. Kapitel: Träume von der Kirche

1 Dieses Kapitel wurde zuerst veröffentlicht in dem von Hans Jürgen Schultz herausgegebenen Sammelband »Was weiß man von den Träumen?« Kreuz Verlag, Stuttgart Berlin 1972

2 siehe W. Dement u. a., The Effect of partial REM-sleep Deprivation and delayed Recovery. J. Psychlat. Res. 1966, Bd. IV, S. 141-152

4. Kapitel

Sexus, christlicher Glauben und Tiefenpsychologie

1 H. Ringeling, Ethik des Leibes, Hamburg 1965, S. 12

2 vgl. die ironisch-witzig aufbereitete Materialsammlung von Wolfgang Ronner, Die Kirche und der Keuschheitswahn, Christentum und Sexualität, München 1971

3 siehe z. B. W. Trillhaas, Sexualethik, Göttingen 19702, S. 53. Auch : Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, Erarbeitet von einer Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1971, S. 17. - Auch: H. Thielicke, Sex, Ethik der Geschlechtlichkeit, Tübingen 1966, S. 26 ff.

4 W. Trillhaas, Sexualethik, Göttingen 19702, S. 58

5 a.a.O.

6 nach Abschluss meines Manuskriptes erschien das zweibändige Werk von Annemarie und Werner Leibbrand, Formen des Eros, Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe, Freiburg/München 1972

7 Freud, Ges. Werke, Bd. XIV, S. 461 f.

8 Trillhaas, a.a.O., S. 58

9 J. Scharfenberg, Reife und Sexualität, Gelnhausen 1967, S. 17 104

10 Trillhaas, a.a.O., S. 94

11 erschienen im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1971

12 a.a.O., S. 5

13 a.a.O., S. 51

14 a.a.O., S. 17

15 a.a.O., S. 18

16 a.a.O., S. 26

17 a.a.O., S. 18

18 a.a.O., S. 40

19 a.a.O., S. 19

20 a.a.O., S. 27

21 a.a.O., S. 10f.

22 Jochen Fischer, Ein verwirrender Kompromiss. Auseinandersetzung mit der EKD-Denkschrift zur Sexualität, Wuppertal 1971, S. 39. Ein Pamphlet, von dessen Haltung und Gehalt ich mich im Übrigen aufs nachdrücklichste distanzieren möchte

23 Trillhaas, a.a.O., S. 154

24 a.a.O., S. 8

25 a.a.O., S. 157

26 a.a.O., S. 166

27 a.a.O., S. 58

28 a.a.O., S. 159

29 a.a.O., S. 79f.

30 a.a.O., S. 156

- 31 vgl. F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, S. 243 ff.; M. Eliade, Die Religion und das Heilige, Salzburg 1954, S. 117ff., 379ff. et passim; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956, S. 29, 218ff., 254ff. et passim
- 32 W. Schubart, Religion und Eros, München 1966
- 33 a.a.O., S. 8
- 34 a.a.O., S. 238
- 35 a.a.O., S. 239
- 36 a.a.O., S. 243 f.
- 37 a.a.O., S. 244
- 38 a.a.O., S. 242
- 39 a.a.O., S. 252
- 40 a.a.O., S. 259
- 41 Aufschlussreich ist die Kritik, die H. Thieliicke im »SEX«-Kapitel seiner »Theologischen Ethik« (a.a.O., S. 147) an Schubart übt. Er stellt fest, Schubart habe die »in der Romantik gründende... Stellung des Eros wieder aufleben lassen«. Nachdem er einige Zitate aus Schubarts Buch gebracht hat, kommt er zu dem Schluss: »In diesen Zitaten wird beides deutlich: sowohl eudämonistischer Drang nach Selbst- (ja: nach All-) Erfüllung und zugleich die Präjudizierung einer gottheitlichen Stellung des Eros.« - Vom Eros witzelt Thieliicke, dass er ein »Gott a. D.« sei, »der sich in einer säkularisierten Welt zu einem Come-back anschickt« (a.a.O., S. 146). - (So etwas scheint als Bonmot gut anzukommen: das »Come-back eines Gottes a. D.« zitiert H. Ringeling in seinem Buch Theologie und Sexualität, Gütersloh 1968, S. 56)
- 42 Hans Küng, Wahrhaftigkeit, Zur Zukunft der Kirche, Freiburg 1968
- 43 Dieser Abschnitt wurde bereits im Sommer 1971 geschrieben 116
- 44 a.a.O., S. 10 117
- 45 Erst nach Abschluss meines Manuskriptes wurde mir ein Buch bekannt, dessen Autor ganz ähnliche Gedanken vorträgt: Karl Ledergerber, Die Auferstehung des Eros, Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum, München 1971
- 46 Freud, Ges. Werke, Bd. XIV, S. 433
- 47 a.a.O., S. 440
- 48 a.a.O., S. 465
- 49 a.a.O., S. 366; siehe auch »Totem und Tabu«, Ges. Werke, Bd. IX
- 50 Bd. XIV, S. 304, 367
- 51 Bd. XIV, S. 367
- 52 a.a.O., S. 377
- 53 Scharfenberg, Freud und seine Religionskritik, a.a.O., S. 42
- 54 a.a.O., S. 180
- 55 Freud, Ges. Werke, Bd. XIV, S. 378
- 56 a.a.O., S. 377
- 57 Jung, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 61
- 58 a.a.O., S. 61 f.
- 59 a.a.O., S. 63
- 60 a.a.O., S. 61
- 61 a.a.O., S. 64
- 62 a.a.O., S. 63
- 63 a.a.O., S. 32f.
- 64 a.a.O., S. 32
- 65 Jung, Ges. Werke, Bd. XVI, S. 87

- 66 a.a.O., S. 185
67 a.a.O., S. 338
68 Jung, Ges. Werke, Bd. XIV/2, S. 208, Fußnote 289
69 Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken, S. 172 (Hervorhebung von mir)
70 Jung, Ges. Werke, Bd. XIV/2, S. 326
71 Jung, Erinnerungen ..., S. 172
72 Jung, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 246
73 Wie schwer es einem katholischen Moraltheologen von seiner Kirche gemacht wird, sich auch nur einigermaßen fortschrittlich über »Kirche und Sexualität« zu äußern, zeigen die Vorgänge und Nachspiele um das Buch dieses Titels von Stephan H. Pförtner (Reinbek bei Hamburg, 1972), das nach Abschluss meines Manuskriptes erschien
74 vgl. Eckart Peterich, Götter und Helden der Germanen, dtv 119, S. 43; siehe auch Erich Neumann, Die Große Mutter, Zürich 1956, wo Neumann das Motiv des spinnenden »Großen Weiblichen« bis hin zu Darstellungen der spinnenden Madonna im 13. und 15. Jahrhundert verfolgt
75 a.a.O., S. 265
76 z.B. a.a.O., S. 187f.
77 Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Bd. 1, Spalte 1436
78 Aberglaube, Bd. IV, Spalte 193 ff.
79 siehe F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, Berlin 1963, S. 314
80 Aberglaube, Bd. IV, Spalte 186
81 a.a.O., S. 271
82 vgl. C. G. Jung, Symbole der Wandlung, Zürich 1952, besonders S. 416 ff.
83 a.a.O., S. 59
84 a.a.O., S. 165
85 nach Peterich, a.a.O.
86 siehe Neumann, a.a.O., S. 217
87 siehe Neumann, a.a.O., S. 255 ff.
88 A. W. Watts, Mythos und Ritus des Christentums, München-Planegg 1956, 8.256
89 Trillhaas, a.a.O., S. 70
90 Jung, Aion, S. 327
91 siehe z. B. Freud, Ges. Werke, Bd. XIV, S. 355
92 Jung, Erinnerungen ..., S. 156
93 Jung, Ges. Werke, Bd. XVI, S. 260
94 siehe Tillich, Ges. Werke. Bd. XI, S. 141 ff.
95 a.a.O., S. 160 (Hervorhebung von mir)
96 a.a.O.
97 a.a.O., S. 219
98 a.a.O., S. 162
99 a.a.O., S. 161 f.
100 a.a.O., S. 161
101 a.a.O., S. 163
102 a.a.O., S. 220
103 a.a.O., S. 160
104 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 335
105 Jung, Ges. Werke, Bd. XVI, S. 272
106 Tillich, Ges. Werke, Bd. XI, S. 218

- 107 a.a.O., S. 219
- 108 a.a.O., S 219
- 109 a.a.O., S. 163
- 110 a.a.O.
- 111 Freud, Ges. Werke, Bd. X, S. 314 f.
- 112 Jung, Ges. Werke, Bd. XVI, S. 173ff.
- 113 a.a.O., S. 269f.
- 114 a.a.O., S. 290, Fußnote 9
- 115 a.a.O., S. 271 f.
- 116 a.a.O., S. 202
- 117 Tillich, Ges. Werke, Bd. XI, S. 221
- Ausblick: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis
- 1 Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit, Religiöse Reden, 1. Folge, Stuttgart 1952'. S. 53
- 2 Dass auch Freudsche Analytiker diese Erfahrung machen, zeigen die Ausführungen Matusseks in: Richard Egenter, Paul Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen, München/Zürich 1965
- 3 Tillich, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 114
- 4 Paul Tillich, Ges. Werke, Bd. VII, S. 119
- 5 Paul Tillich, Ges. Werke, Bd. V, S. 237
- 6 vgl. z.B. Paul Tillich, Existentialanalyse und religiöse Symbole, Ges. Werke, Bd. V, S. 223, bes. S. 233
- 7 Tillich sagt sogar, er »möchte... die kühne These aufstellen, dass die Psychotherapie und die Erfahrung der seelsorgerlichen Beratung dazu beigetragen haben, das weibliche Element, das so offensichtlich Im Protestantismus fehlte, wieder In der Gottesidee zur Geltung zu bringen« (Ges. Werke, Bd. VIII, S. 328)
- 8 vgl. Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 492 und 496, Fußnote 2; siehe auch V. White, Seele und Psyche, Salzburg 1964, S. 120-147
- 9 vgl. Jung, Ges. Werke, Bd. XVI, S. 205
- 10 Ulrich Mann, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970, S. 5 et passim
- 11 Jung, Ges. Werke, Bd. XVI, S. 85
- 12 zitiert nach L. Szondi, Freiheit und Zwang Im Schicksal des Einzelnen, Bern und Stuttgart 1968, S. 7
- 13 vgl. z. B. die ersten Sätze der Institutio Religionis Christianae von Calvin: »Der Gesamthalt der Lebensweisheit, die so zu heißen verdient, umfasst zwei Stücke, nämlich die Erkenntnis Gottes und die Selbsterkenntnis. Beide sind derartig miteinander verwachsen, dass man kaum auseinander halten kann, auf welcher Seite der Grund, und auf welcher die Folge ist.« (Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Herrn Prof. Gilles Quispel.)
- 14 Paul Tillich, Ges. Werke, Bd. V, S. 236