

Um sich davon zu überzeugen, genügt ein Blick in ihre Zeitschriften etwa „Das orthodoxe Rußland“ (New York) oder „Der russische Gedanke“ (Paris). Wie vor kurzem aus Rußland heimgekehrte katholische Geistliche, darunter der armenische Jesuitenpater Petrus Alagiagian, glaubwürdig berichten, hat die offizielle russische Patriarchats-Kirche beim gläubigen Volk sehr wenig Rückhalt. Patriarch Alexius und Metropolit Nikolaus haben jedenfalls nicht das Recht, im Namen der russischen Orthodoxie zu sprechen.

Wilhelm de Vries S.J.

Tiefenpsychologische Deutung der Religionsgeschichte

Nach Jung ist das Thema der Individuation oder der Selbstwerdung durch Aussöhnung des bewußten Ich mit dem Unbewußten der eigentliche Inhalt der Mythen und Legenden, ja auch der Religion. Immer stärker beschäftigt ihn diese Frage in seinen letzten Werken.¹ Überall findet er Symbole, in denen sich dieser Prozeß mit seinen Leiden, Gefahren, Umwegen und Fehlschlägen bildhaft und dem Uneingeweihten meist unverständlich darstellt. Es ist unmöglich, hier auf das ungemein reiche Material einzugehen, das J. von überallher zusammengetragen hat. Allerdings bedient er sich dabei einer Methode, die zu der Zeit, da er sein Werk „Symbole der Wandlung“ zum ersten Mal unter dem Titel „Wandlungen und Symbole der Libido“ herausgab, in der Religionswissenschaft und in der liberalen protestantischen Theologie beherrschend war. Die einzelnen religiösen oder mythischen Phänomene werden aus ihrem Zusammenhang heraus-

genommen und ohne Rücksicht darauf und auf ihren Ursprung nach gewissen Ähnlichkeiten zusammengestellt, die nicht gerade immer das Wesentliche betreffen. In dem genannten Werk ist diese Methode auch noch in der Neubearbeitung am stärksten zu spüren, wie er da auch für das Christentum sich fast ausschließlich auf Werke der damaligen liberalen Schule stützt. So stößt denn auch J. etwas Ähnliches zu wie jenen Gelehrten. Wie ihnen sich alles Geschichtliche in Mythen auflöste, so bei J. in Psychisches. Da das Unbewußte die Bilder für seine Vergegenständlichung der Welt entnehmen muß, so besteht zwischen ihnen und dem Wirklichen natürlich eine Ähnlichkeit. Die Versuchung liegt nahe, die Vergleichen in verkehrter Richtung durchzuführen; dann verwandeln sich die Tatsachen unter der Hand in Spiegelungen und bloße Bilder des Unbewußten und verlieren ihre geschichtliche Festigkeit und Tatsächlichkeit. Bereits früher hatte Ad. E. Jensen² darauf aufmerksam gemacht, daß die Ähnlichkeit zwischen den Sagen der Primitiven und den Träumen heutiger Menschen, die J. in seinen Werken aufzeigte, sich weitgehend verflüchtigt, wenn man nicht aus dem Zusammenhang gerissene Einzelheiten, sondern die Zusammenhänge, in denen sie auftreten und aus denen sie ihren Sinn haben, miteinander vergleicht. Außerdem werde vorausgesetzt, daß gewisse Motive allgemein verbreitet sind, während sie in Wirklichkeit nur in bestimmten Kulturen vorkommen.

Nach H. Reuning³ ist ferner auch der Umstand zu beachten, daß für eine psychotherapeutische Behandlung im allgemeinen nur finanziell leistungsfähige Patienten in Betracht kommen. Diese kennen aber aus ihrem Studium oder ihrer Lektüre die antike Mythologie und

¹ C. G. Jung, *Gestaltungen des Unbewußten*. (616 S.) 1950, Ln. DM 32,—; *ders.*, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. (561 S.) 1951, Ln. DM 26,—; *ders.*, *Symbole der Wandlung*. (821 S.) 4. Auflage 1952, Ln. DM 38,—; *ders.*, *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus*. (681 S.) 1954, Ln. DM 36,—. Alle Bände: Zürich, Rascher.

² Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. 2. Aufl. Stuttgart 1949, S. 128 ff.

³ H. Reuning, *Psychologische Beiträge zur Völkerkunde*, in: *Studium Generale* 7 (April 1954) S. 219.

oft auch Sagen und Märchen fremder Völker; außerdem sind in ihrer Umgebung die entsprechenden kunstgewerblichen Gegenstände und Darstellungen, Vasen, Ornamente oder Schmuck zu finden. Die in ihren Träumen auftauchenden Bilder verdanken somit ihre Ähnlichkeit mit der Vorstellungswelt fremder Völker diesem Wissen und dieser Umwelt, und es ist unnötig, dafür einem geheimnisvollen kollektiven Unterbewußtsein zugehörige Archetypen zu bemühen.

Dazu kommt dann noch, daß bei J. die Unterscheidung zwischen Geist und Psyche fehlt.⁴ Er vertritt eine doch wohl überholte Bewußtseinsphilosophie, die die transzendierende Intentionalität der geistigen Erkenntnis übersieht; im Psychischen allerdings ist diese Transzendenz weniger ausgeprägt. Wie sehr das Wesen der Erkenntnis verfehlt wird, zeigt sich in Aussagen wie: „Metaphysische Behauptungen sind *Aussagen der Seele*, und darum sind sie psychologisch.“⁵

Die Folge ist, daß die vom Psychischen unabhängige Tatsächlichkeit z. B. des Daseins eines persönlichen Gottes oder die Geschichtlichkeit der christlichen Heilstatsachen zwar nicht einfach hin geleugnet werden, aber dem Leser doch zum mindesten fragwürdig vorkommen müssen, da die psychologische Erklärung anscheinend vollkommen genügt. J. selbst begleitet die Lehre des Bardo Thödol, des tibetanischen Totenbuches, „daß auch die Götter Schein und Licht der eigenen Seele sind“, mit den Worten: „Damit ist dem östlichen Menschen keine Sonne untergegangen, wie dem Christen, welchem Gott dadurch geraubt würde, sondern seine Seele ist das Licht der Gottheit, und die Gottheit ist die Seele.“ Hinzugefügt wird noch, „daß der Geber aller »Ge-

gebenheiten« in uns selber wohnt“, und daß „die Welt aus dem Wesen der Seele »gegeben« wird“.⁶ Übrigens läßt gerade ein Vergleich dieses Werkes, das die Schicksale des Menschen nach dem Tode und den Übergang zu einer neuen Geburt beschreiben will, mit dem katholischen Dogma den abgrundtiefen Unterschied zwischen beiden sichtbar werden. Das Totenbuch projiziert psychische Zustände des Menschen in jenes Zwischenstadium. So ist es kein Wunder, daß der Psychologe reichlich Symbole des Unbewußten darin findet. Das Dogma hingegen übt in der Darstellung des Jenseits keusche Zurückhaltung und bleibt sich immer bewußt, daß es sich um keine bloße Verlängerung irdischer Zustände und Erfahrungen über den Tod hinaus, sondern um eine ganz neue, für uns unvorstellbare Daseinsweise handelt.

Damit soll nun nicht gesagt sein, daß in religiösen Symbolen und vor allem in den Mythen und damit auch in den Gestalten mythischer Gottheiten, wie des tibetanischen Pantheons, nicht auch die Mächte des Unbewußten wirksam sind und sich bildlich darstellen. Der Mythos möchte ja die unheimlichen Mächte der Welt gestalten und dadurch die Angst vor ihnen bannen. Da die Psyche naturhaft mit dem Kosmos verbunden ist, während der Geist ihm selbständig gegenübersteht, wirken diese Mächte auf sie ein und beunruhigen sie. Aus einer tiefen Ergriffenheit durch das Rätsel der Welt und des eigenen Seins gestaltet der Mensch absichtslos seine Eindrücke, und es ist klar, daß in dieser Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit sich auch das Psychische stark zur Geltung bringen wird. So sind an sich Untersuchungen, wie sie in diesen Bänden vorliegen, nicht einfach zu verwerten; aber sie müssen sich vor jeder Einseitigkeit bewahren. Vor allem kann man über den geschichtlichen oder bloß mythisch-legendären Charakter von Berichten nicht auf Grund einer bloßen Ähnlichkeit entscheiden. Diese Ent-

⁴ Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 152, September 1953, S. 401—415: Theologie oder Tiefenpsychologie?

⁵ C. G. Jung, Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol, in: Das tibetanische Totenbuch. 5. Aufl., Zürich 1953, Rascher, S. LVIII.

⁶ Ebd., S. LX.

scheidung muß mit geschichtlichen Mitteln durchgeführt werden. Entsprechendes gilt von metaphysischen Erkenntnissen, die so wenig wie mathematische Wahrheiten psychologische Aussagen sind. Die Psychologie ist für diese Fragen überhaupt nicht zuständig.

Das zeigt sich klar in der Behandlung der Frage des Bösen bei Jung.⁷ Im Psychischen begegnet nur ein Böses, das seinem Wesen nach naturhaft ist. So wird für ihn alles Böse naturhaft, eine positive Macht, die gleich wirklich ist wie das Gute. Damit gerät er wie auch in anderen Fragen in eine bedenkliche Nähe zum Gnostizismus und Manichäismus und kann folgerichtig das sittlich Böse von dem naturhaften Übel nicht mehr genügend unterscheiden, was tatsächlich die Aufhebung des Sittlichen bedeutet. Die katholische Lehre vom Bösen hat er leider nicht verstanden. Diese unterscheidet das Böse als böses Seiendes von dem Bösen als dem, was macht, daß dieses Seiende böse ist. Nur von diesem wird gesagt, daß es in nichts Positivem, sondern in einem Fehlen besteht; ungenau wird statt Fehlen zuweilen Verminderung des Guten gesagt. Dieses Fehlen ist keine bloße Abwesenheit, sondern die Abwesenheit dessen, was da sein sollte. Ein böses Seiendes ist hingegen etwas sehr Positives; denn nur einem Positiven kann etwas fehlen. Die alltägliche Redeweise, der auch Jung folgt, meint mit dem Bösen böse Seiende. Dann muß natürlich die Behauptung, das Böse sei nichts oder nur eine Verminderung des Guten, unsinnig scheinen.⁸

Schließlich bleibt aber die Frage, ob sich auf dem von Jung eingeschlagenen Weg sein Ziel, Sinn und Bedeutung der Religion, der Sakramente und der Dogmen dem heutigen Menschen wieder zugänglich zu machen, wirklich erreichen läßt. In einzelnen Fällen mag dies der Fall sein. Aber im ganzen ist doch wohl zu befürchten, daß die Blindheit für

das Religiöse nicht dadurch aufgehoben wird, daß man vielleicht nicht theoretisch, wohl aber praktisch das Göttliche ganz aus dem Psychischen erklärt, so daß ihm keine darüber hinausgehende Wirklichkeit mehr bleibt. Das erinnert doch allzusehr an das Vorgehen der Aufklärung aller Zeiten, nur daß jetzt andere innerweltliche Ursachen, das Psychische und Unbewußte, an die Stelle der äußern Natur als Erklärungsgrund treten. Daran ändert die wiederholte und nicht zu bestreitende Versicherung nichts, daß das Psychische eine Wirklichkeit, und eine nicht zu vernachlässigende Wirklichkeit ist. Man stelle sich nur die Frage, ob jemand, der von den Ansichten Jungs überzeugt ist, noch zu Gott beten und zu ihm in ein persönliches Verhältnis treten kann. Muß nicht der Gedanke, es handle sich dabei um ein vielleicht unumgängliches „Als ob“, die innere Einstellung so beeinflussen, daß zwar noch psychotherapeutische und psychotechnische Übungen wie im Yoga oder im Zen möglich bleiben, echtes religiöses Verhalten aber ausgeschlossen ist? Auch bedeutet die Erlösung, wie sie das Christentum versteht, etwas anderes als die Integration und Selbstwerdung im Sinne Jungs, wenn sie diese auch als ein Moment enthält und auf eigene Weise verwirklicht. Sie ist die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Ordnung in der vollkommenen Aneignung des Leibes durch den Geist, der durch die Verbindung mit Gott dazu die Kraft erhält.⁹ Eine solche Aneignung, die den Leib über sich selbst hinaushebt, läßt keinen Platz mehr für Unbewußtes.

So ergibt sich als Folgerung: über Anwendungsmöglichkeit und Grenzen der psychologischen Analyse und Auslegung religiöser Phänomene muß größere Klarheit geschaffen werden; erst dann wird sie für die Religionswissenschaft von Nutzen sein können.

A. Brunner S. J.

⁷ Vgl. besonders: Aion, S. 81 ff.

⁸ Vgl. A. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie, 3. Aufl. Freiburg 1949, S. 77 ff.: Wert und Unwert.

⁹ Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 153, Febr. 1954, S. 321—333: Erlösung; und Bd. 145, November 1949, S. 81—87: Ewige Vollen- dung.