

Bernhard Grom SJ

Die Archetypenlehre – eine Sackgasse

Zur Sakralisierung des Unbewußten

Würde Carl Gustav Jung (1875–1961) noch leben, er wäre in den letzten Jahren sicher schon mehrmals für die Verleihung eines theologischen Ehrendoktorats vorgeschlagen worden. Exegeten greifen – nicht erst seit Eugen Drewermann – auf seine Vorstellungen von Archetypen und von einem kollektiven Unbewußten zurück, um eine „tiefenpsychologische Schriftauslegung“ zu versuchen. Religionspädagogen berufen sich auf dieselben Ideen, um eine „Symboldidaktik“ zu begründen oder Märchenmotive zu deuten. Und Vertreter der spirituellen Theologie reden, wenn sie die psychische Seite des Glaubens beleuchten wollen, dunkel und bedeutungsschwer von den „Tiefenschichten“, durch die der Mensch mit archetypischen Kräften verbunden sei. Bei manchen Theologen, wenigstens bei einer im gegenwärtigen Remythisierungstrend liegenden, vielbeachteten Minderheit, scheint ohne Jungs Tiefenpsychologie nichts Tiefes mehr sagbar zu sein. Wird die Archetypenlehre des Glaubens liebstes Kind und C. G. Jung der Kirchenvater einer aufklärungsüberdrüssigen, postmodernen Theologie?

Man könnte über die Sache spotten, würde sie nicht auf ein so ernstes Problem hinweisen. Sie erinnert an die schwierige, immer unabgeschlossen bleibende Aufgabe, die Grundeinsichten philosophisch-theologischer Erkenntnis, die weitgehend feststehen, und die Annahmen der empirischen Humanwissenschaften, die sich unter Umständen stark wandeln und nur in einer Vielzahl von psychologischen und soziologischen Ansätzen, das heißt in einem verwirrenden Wissenschaftspluralismus greifbar sind, miteinander zu verbinden, um auch die innerpsychischen und die gesellschaftlichen Bedingungen mitzubedenken, unter denen Glaube lebt und von denen das philosophisch-theologische Denken gewöhnlich abstrahiert.

Solches Verbinden erfordert eine enorme interdisziplinäre Arbeit. Weil es leider selten vorkommt, daß Psychologen und Soziologen auf die Theologie zudenken oder mit Theologen über Anknüpfungspunkte reden, haben einzelne Theologen den umgekehrten Weg eingeschlagen und versucht, ihr Menschenbild durch psychologische Erkenntnisse zu ergänzen. Diese Bemühungen sind ohne Zweifel wichtig und notwendig, soll die Theologie und die von ihr reflektierte Verkündigung und Spiritualität nicht am psychologisch geprägten Selbstverständnis vieler Menschen heute vorbeireden und steril und abstrakt werden. Eine Schriftausle-

gung, die auf der Grundlage der historisch-kritischen Methode – nicht im esoterischen Gegensatz zu ihr – auch den spirituellen Sinn herausarbeiten will, muß immer auch, zustimmend oder kritisch, auf die Hauptthemen der psychologischen Menschenbilder eingehen, die uns heute bestimmen und die zur Aktualisierung der biblischen Botschaft helfen könnten. Insofern sind solche Versuche grundsätzlich zu begrüßen. Es fragt sich nur, ob die Archetypenlehre der richtige Weg oder eine Sackgasse ist. Darum soll sie im folgenden auf ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit und Tragfähigkeit geprüft werden. (Wobei nicht übersehen werden darf, daß ihre Fragwürdigkeit andere Verdienste C. G. Jungs, zumal auf dem Gebiet der praktischen Psychotherapie, nicht mindert.)

Religiosität – Numinosität – Archetypen

Anhänger und Kritiker sind sich darin einig, daß C. G. Jung seine Gedanken zur Archetypenlehre ziemlich unsystematisch und intuitiv formuliert hat (J. Jacobi 1957; R. B. Müller 1977; D. J. Hoy 1983). Einen roten Faden durch die verschiedenartigen Aussagen kann die Erkenntnis bieten, daß Jung sie in engem Zusammenhang mit dem von Rudolf Otto übernommenen Verständnis von „numinosem“ Erleben sowie mit „seinem“ – im biographischen und schriftstellerischen Sinn – Grundthema entwickelt hat: dem Kampf des Bewußten mit den autonom andrängenden Impulsen und Bildern des Unbewußten, der „Heilung der (drohenden) Spaltung“, dem Weg zur „Ganzheit“, dem „Individuationsprozeß“. Nach Jungs Meinung ist das bewußte Ich ständig, nicht nur in der Neurose oder Psychose, sondern auch im normalen Dasein – sei es in Krisen, sei es in Wandlungen, die sich unbemerkt anbahnen – von Kräften erfaßt, die seiner willentlichen Steuerung entzogen sind und unwillkürlich, ja geradezu überwältigend über es kommen, es zum Guten oder auch zum Bösen inspirieren.

Numinoses Erleben ist nun für Jung das Fasziniert- und Erschrecktwerden von der Unwillkürlichkeit dieser Mächte, ist „eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist“ (GW 11,3). Numinos wird alles erlebt, was sich gebieterisch meldet und mit starker Gefühlsintensität erfahren wird, sei es der „Schatten“, sei es das Angezogenwerden von „Anima“ und „Animus“, sei es das „Selbst“ als Symbol der Ganzheit oder auch die Faszination des Materialismus oder einer anderen „Milieusuggestion“ oder das Ideal der Sachlichkeit, dem sich ein Wissenschaftler verpflichtet fühlt – alles, was im Sinn Platons „Daimon“ sein kann (GW 9/II, 36,275; 5,200).

Religiöses Erleben ist für Jung gleichbedeutend mit numinosem Erleben, mit Inspiriertwerden. „Religion ist eine Beziehung zu dem höchsten oder stärksten

Wert, sei er nun positiv oder negativ ... Diejenige Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als ‚Gott‘, weil es immer der überwältigend psychische Faktor ist, der ‚Gott‘ genannt wird“ (GW 11,88). Religiosität als Numinosität ist „eine sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefaßt werden als ‚Mächte‘: Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale“ oder was immer der Mensch als so „mächtig, gefährlich oder hilfreich“, „groß, schön und sinnvoll genug“ erfahren hat, daß er geneigt ist, es „andächtig anzubeten und zu lieben“ (GW 11,4).

Entscheidend ist das Überwältigende, wie es abgespaltenen, uns beherrschen wollenden Teilpsychen (Komplexen) eigen ist. Doch während uns die Komplexe des *persönlichen Unbewußten* vertraut sind, gibt es andere, die ungleich numinoser wirken, weil sie in hohem Maß mit „psychischer Energie“ (Libido) geladen sind. Es sind jene Träume, Bilder, Einfälle und Impulse, die – wie Jung im Unterschied zu den meisten anderen tiefenpsychologischen Schulen behauptet – nicht mehr aus Erfahrungen der individuellen Lebensgeschichte, sondern nur noch aus dem Einfluß eines „*kollektiven Unbewußten*“ zu erklären sind und das persönliche Unbewußte der einzelnen übergreifen und auf es einwirken. Es ist angeblich in Grundkräfte strukturiert, die übermächtig, autonom, numinos (sozusagen als Komplexe des kollektiven Unbewußten) immer wieder auf uns Einfluß ausüben und die Jung „*Archetypen*“ nennt.

Zwischen persönlichem und kollektivem Unbewußtem

Zum Beweis führt er etwa den Fall eines Schizophrenen aus Zürich an, der in einer Wachphantasie und in numinoser Erregung einen Sonnenphallus sah. Nach Jung konnte diese Vorstellung, die auch ein Motiv des Mithraskults war, nicht aus der Biographie des Patienten stammen (GW 5,200; 9/I,63-66). Ähnlich will er in den Träumen von Patienten wie auch von Normalen Symbole gefunden haben, die Motiven der Mythen und der „großen Träume“ der Primitivvölker gleichen. Diese individuum-, kultur- und zeitübergreifende Gleichmäßigkeit (Universalität) verweist für ihn auf ein kollektives Unbewußtes, dessen archetypische Grundkräfte sich meistens in den Symbolen, Träumen, Wachphantasien oder künstlerischen Gestaltungen äußern, die sich durch besondere Suggestivkraft auszeichnen – im Unterschied zu den oberflächlichen, intellektuellen Träumen aus dem persönlichen Unbewußten.

In diesen Symbolen zieht ein Archetyp als „‚Arrangeur‘ psychischer Formen inner- und außerhalb der Psyche“ (Briefe, Bd. 2,228) die zu ihm passenden Inhalte des Bewußtseins an, transformiert die undifferenzierte Grundenergie (Libido) und vermittelt zwischen kollektivem und persönlichem Unbewußtem. Als Strukturierungen des kollektiven Unbewußten sind die Archetypen universelle, in der

Frühgeschichte der Menschheit, ja zum Teil in deren tierischer Vorgeschichte erworbene und vererbte Dispositionen menschlichen Vorstellens, Wollens und Denkens, die das gegenwärtige Individuum veranlassen, wiederkehrende Situationen – Geburt, Tod, Gefahr, Vater – so zu erleben, wie seine Vorfahren es taten. Einige von ihnen sind bereits selbständige Persönlichkeitssysteme geworden: Persona, Anima, Animus, Schatten, die Mutter, der alte Weise, das göttliche Kind und vor allem der Archetyp des Selbst, in dem sich das Streben nach Ganzheit äußert. Archetypen sind „eine angeborene Disposition zu parallelen Vorstellungsbildungen, beziehungsweise universale, identische Strukturen der Psyche, welche ich später als das kollektive Unbewußte bezeichnet habe“ (GW 5,200).

Das kollektive Unbewußte mit seinen Archetypen – Dämon, Mana oder Gott genannt – kann durch seine faszinierend andrängenden Impulse zu Besessenheit und Persönlichkeitsspaltung führen, aber auch zur schöpferisch genutzten Quelle übermenschlicher Kraft werden. Numinos-religiöses Erleben, wie Jung es versteht, findet sich in hohem Maß, meint er, in Psychosen, doch können und sollen die Religion in lebendigen Symbolen und Riten, die die ursprüngliche Erfahrung nicht durch kodifizierte und dogmatisierte Formen abwürgen dürfen, sowie die Wertvorstellungen der Gesellschaft und die Psychotherapie mit ihrer bewußten Auseinandersetzung den Menschen aus der Gefahr einer Psychose und Neurose befreien und das ihm mögliche Quantum Freiheit und Individualität und das gesunde Spannungsverhältnis zum kollektiven Unbewußten erringen lassen.

„Die Hauptgefahr besteht in einem Unterliegen unter dem faszinierenden Einfluß der Archetypen, was dann am ehesten eintreten kann, wenn man sich die archetypischen Bilder *nicht bewußtmacht*. Besteht eine psychotische Prädisposition, so kann es unter diesen Umständen geschehen, daß die archetypischen Figuren, denen sowieso kraft ihrer natürlichen Numinosität eine gewisse Autonomie eignet, sich von der Bewußtseinskontrolle überhaupt befreien und völlige Selbständigkeit erlangen, das heißt Besessenheitsphänomene erzeugen“ (GW 9/I,49). Als Beispiel nennt er einen Patienten, der, besessen vom Archetyp der Anima, sich kastrieren und in Maria verwandeln wollte.

Archetypen sind eben „transsubjektive, weitgehend autonome psychische Systeme, welche mithin der Bewußtseinskontrolle nur sehr bedingt unterstellt sind und sich wahrscheinlich sogar größtenteils derselben entziehen“ (GW 7,107). Letztlich läßt sich diese Auffassung nur von Jungs kosmologischer Sicht her verstehen, die auf Gedanken von Carl Gustav Carus und Eduard von Hartmann, diesen „Philosophen des Unbewußten“, aufbaut. Das kollektive Unbewußte ist für Jung – worüber er am deutlichsten in seiner Schrift „Antwort auf Hiob“ spricht – ein dumpfer Weltgrund und Lebensdrang, der das Individuum aus sich hervorbringt, um in ihm zur „Selbstanschauung“, zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen. Die Menschheitsgeschichte ist die in Spannungen und Kämpfen sich vollziehende Bewußtseinsgeschichte dieses Weltgrunds.

Die Biographie des einzelnen „stellt eine Perikope im säkularen Ablauf oder in der ‚ewigen Revolution‘ der ‚göttlichen‘ Bilder dar. Ein ewig Vorhandenes erscheint in der Zeit als Ablauf“ (Briefe, Bd. 2, 229). So kann Jung bekennen: „Mein Leben ist die Geschichte einer Selbstverwirklichung des Unbewußten... Wie jedes Wesen bin auch ich von der unendlichen Gottheit abgespalten... Das Leben ist mir immer wie eine Pflanze vorgekommen, die aus ihrem Rhizom (Wurzelstock) lebt“ (Prolog zu: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung).

C. G. Jungs Gedanken haben viele Psychologen zu einer positiveren, weiteren Auffassung vom Unbewußten angeregt und eine unbefangene Sicht des Religiösen vermittelt als die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Seine Sakralisierung des Unbewußten inspirierte Theologen und Literaturhistoriker zu einer tiefenpsychologischen Auslegung von Bibeltexten, Mythen und Märchen oder zu dem Versuch, christliche Symbole meditativ zu erschließen, um so einen neuen Zugang zu lebendiger religiöser Erfahrung zu finden. Dabei haben Märchenforscher, Bibelwissenschaftler und Religionspädagogen seine Äußerungen oft sehr selektiv zitiert, auf eigene Faust harmonisiert und in ihrem Sinn umgedeutet. Seine unbedenkliche Verwendung des von der christlichen Tradition geprägten Wortes „Gott“, das er allerdings ganz anders versteht, lud geradezu zu schöpferischen Mißdeutungen ein.

Jungs Religions- und Archetypentheorie hat allerdings einen Nachteil, den auch das Wissen um manche positive Wirkung nicht verschweigen kann: Sie stammt sichtlich aus einer Schaffensperiode, in der er seine frühere Wissenschaftlichkeit zugunsten einer frei assoziierenden und teilweise antirationalen Einstellung aufgegeben hat, das heißt sie enthält „alogische und irrationale Aspekte“ (R. Langner 1983, 115) und genügt in keiner Weise den Anforderungen einer wissenschaftlichen Psychologie.

Widersprüche

Jungs Umschreibungen sind nicht nur verschieden (H. C. Rümke 1950) und auf unterschiedliche theoretische Aufgaben ausgerichtet (J. W. Heisig 1979), sondern enthalten auch Widersprüche (H. H. Balmer 1972; R. Langner 1983). So sind die Archetypen für ihn einerseits vererbte Erfahrungen aus archaischer Zeit, angeborene Instinkte, andererseits aber „Wurzel der Seele in die Welt überhaupt“. Sie sind einerseits universal, andererseits Signale, die eine nötige Korrektur anzeigen und genau die konkrete Situation eines Individuums treffen können. Sie sind einerseits ein Reflex des Gehirns und der Physis, „instinktive Antriebe“ und „dem Trieb innewohnender Sinn“ und andererseits „geistiger Faktor“ – was doch Triebüberlegenheit und Freiheit einschließen müßte. Sie sind einerseits als

reine Vorstellungsmöglichkeiten inhaltslos und allgemein, andererseits aber doch rassenspezifisch und als Animus, Anima, Alter Weiser, Mutter, Kind, Geburt, Tod usw. sehr wohl inhaltlich voneinander unterschiedene Motive in Mythen und Träumen. Er nennt sie „an sich unanschaulich“, aber auch „Anschauungsbegriffe“; „lebendige Subjekte“ des kollektiven Unbewußten (müßte dieses dann nicht in eine Vielzahl von Subjekten zerfallen?), andererseits aber nur dessen Strukturierungen.

Ein Archetyp kann sich als sexueller Trieb, als humanistisches Ideal, als Kriegslust, aber auch als die Zahl drei äußern. Der Begriff ist bis zur Unbrauchbarkeit vielsagend. „So reicht denn die Sinn- und Beziehungsfülle des Archetypus vom Anorganischen bis hinauf zum Geistigen. Von einem Begriff im strengen Sinn kann hier schwerlich noch gesprochen werden... Ist dann nicht alles, was im Himmel und auf Erden ist, archetypischer Natur?“ (L. Pongratz 1967, 228).

Die Archetypenlehre – wissenschaftlich unbrauchbar und unwahrscheinlich

Archetypen im Sinn Jungs lassen sich erfahrungswissenschaftlich weder nachweisen noch widerlegen, sind also kein psychologisch verwendbares Konstrukt.

Die Kriterien, nach denen es möglich sein soll, zwischen Erinnerungsbildern des persönlichen Unbewußten, die „gewissermaßen ausgefüllte, weil erlebte Bilder sind“, und Archetypen des kollektiven Unbewußten, die „unausgefüllte, weil vom Individuum nicht persönlich erlebte Formen“ sind (GW 7,83), zu unterscheiden, überzeugen nicht. Denn wie kann man archetypische Vorstellungen gleichzeitig in numinöser Ergriffenheit und „unausgefüllt“, „nicht persönlich“ erleben?

Ebensowenig überzeugt das andere Kriterium, wonach man aus der Ähnlichkeit mit Mythen-, Bibel- und Märchenmotiven auf einen transpersonalen Ursprung im kollektiven Unbewußten schließen könne. Diese Ansicht hat vieles mit der spiritistischen Grundannahme gemein, im automatischen Buchstabieren („Glasrücken“), Schreiben und Sprechen (Glossolalie) teilten sich Geister mit. Man kann erfahrungswissenschaftlich nicht zwingend ausschließen, daß in spontanen numinösen Eingebungen archetypische Strukturen eines kollektiven Unbewußten wirken, doch spricht nichts für diese Deutung, weil solche Eingebungen auch einfacher, sparsamer erklärt werden können. Das Erschreckende, ganz andere an ihnen rührt von dem Ich-Fremden her, das starke und angsterregende Impulse aus dem persönlichen Unbewußten an sich haben; das Faszinierende an ihnen geht von ihrem lusthaften Charakter aus. Dazu genügt die Annahme eines persönlichen Unbewußten, sofern man dieses weiter faßt als die Psychoanalyse, das heißt anerkennt, daß alle Antriebe, Vorstellungen und Denktätigkeiten, seien

sie triebhaft oder geistig, destruktiv oder moralisch, einfach oder komplex, unbewußt einsetzen, der bewußten Eigeninitiative und Zensur zunächst entzogen sein, Inspirationscharakter haben können.

Die Ähnlichkeit zwischen heutigen Traummotiven und mythischen Vorstellungen läßt sich leicht aus gleichen überzeitlichen Situationen und Grundmotiven erklären. Warum soll ein Patient aus Zürich, der täglich Sonne und Phallus erleben kann, in einem bestimmten Triebkonflikt und während einer Paranoiaphase nicht die Vorstellung von einem Sonnenphallus als dem Ursprung der Winde entwickeln? Darf man diese so enthistorisieren und auf übergeschichtliche Archetypen zurückführen, daß man die biographischen und situativen Bedingungen nicht mehr ernsthaft untersucht? Die von Jung immer wieder behaupteten Ähnlichkeiten sind oft nur oberflächliche Analogien und Assoziationen des Autors. Denn Jung berichtet selten Fallbeispiele aus seiner Praxis so genau, daß klar würde, in welchen Erlebniszusammenhängen ein Patient eine Symbolvorstellung entwickelt hat. Und bei den religionsgeschichtlichen Parallelen, die er zitiert, genügt ihm meistens der ähnliche Vorstellungsinhalt, ohne daß er prüft, ob dieser bloß ein metaphorisches Sprachklischee oder Ausdruck starker Ergriffenheit ist oder angesichts der Vieldeutigkeit von Symbolen unter Umständen ganz anders erlebt wurde. Man denke nur daran, welche verschiedenen und teilweise gegensätzlichen Gefühle das Symbol der Muttergottheit in den einzelnen Kulturen repräsentiert (J. J. Preston 1982). Manche Deutungen Jungs sind auch ausgesprochen willkürlich – etwa wenn er das Motiv des winderzeugenden Sonnenphallus auch in mittelalterlichen Verkündigungsbildern sieht, weil dort die Herabkunft des Heiligen Geistes (Wind) mit einer „röhrenartigen Vorrichtung“ (Phallus) dargestellt sei, die vom Thron Gottes zum Leib Marias reiche (GW 9/I,65).

Jungs Archetypenlehre wirkt anziehend, weil sie die unüberschaubare Vielfalt von Symbolvorstellungen in Mythen, Märchen und Träumen auf wenige Grundformen zurückzuführen und das ihnen Gemeinsame zu zeigen scheint. In Wirklichkeit verleitet sie aber dazu, sich mit der bloßen Feststellung von Ähnlichkeiten zu begnügen und ihre individuellen und soziokulturellen Unterschiede und Entstehensbedingungen zu übersehen. Dieser Gefahr ist ja auch ein so kundiger Religionswissenschaftler wie Mircea Eliade in seiner Archetypenlehre nicht immer entgangen (D. Dudley 1977; D. Allen 1978). Das Interesse richtet sich zu wenig aufs Differenzieren und zu sehr aufs Nivellieren, weil man letztlich ja „nur“ die Bewußtwerdungsgeschichte des Weltgrundes schreiben will. Symbolisches und religiöses Erleben erscheint weitgehend als sozialisationsunabhängiger Durchbruch von Kräften des kollektiven Unbewußten.

Auch bei gesellschaftlichen Strömungen untersucht man nicht mehr einzelne Entstehensbedingungen, sondern stellt nur noch in personifizierender Sprache fest, welche archetypische Kraft gesiegt hat, das heißt was geschehen ist. Welchen Erkenntnisgewinn enthielt beispielsweise Jungs Aussage im Jahr 1936, Hitler und

der Faschismus seien mehr als auf ökonomische, politische und psychologische Ursachen auf das Ergriffensein vom „Archetyp Wotan“ zurückzuführen (GW 10,203–218) – verglichen mit den sozialpsychologischen Erklärungsversuchen eines Theodor W. Adorno oder Erich Fromm? Im erwähnten Wotan-Aufsatz macht Jung denn auch folgerichtig die Götter (= das kollektive Unbewußte) in hohem Maß für den Nationalsozialismus verantwortlich: Was sich im Leben des einzelnen oder eines Volkes durchsetzt, ist eben übermächtig und – im Guten wie im Bösen – numinos und göttlich.

Das kollektive Unbewußte – ein Widerspruch zur Selbstbestimmung des Menschen

Das bewußte Ich soll nach Jung zwar um Freiheit ringen und sich mit den anstürmenden Inhalten des kollektiven Unbewußten auseinandersetzen, doch liegt die Initiative bei letzterem. „Vom Unbewußten gehen determinierende Wirkungen aus“ (siehe H. H. Balmer 1972, 74). Das Ich hat der Richtung und Inspiration des kollektiven Unbewußten zu folgen und ist ein Moment an dessen kosmischer Entwicklung. Denn auch wenn es dessen Einflüsse grundsätzlich integrieren kann, wird es doch „aus seiner zentralen und beherrschenden Stellung quasi zur Seite geschoben und gerät dadurch in die Rolle des erleidenden Zuschauers, dem die nötigen Mittel fehlen, seinen Willen unter allen Umständen geltend zu machen“ (GW 8,256). Die psychische Entwicklung des einzelnen und der Gesellschaft wird als Teil eines Naturereignisses gesehen.

Jungs Schüler Hans Trüb (1962, 18) hat diesen Widerspruch und diese Einschränkung der menschlichen Freiheit infolge einer Verabsolutierung des Unbewußten klar erkannt: „Denn in der Lehre Jungs hat der Begriff der ‚Psyche‘ zufolge seiner Zentrierung im kollektiven Unbewußten eine solche Überdimensionalität gewonnen, daß der Mensch auf der Suche nach seiner Ganzheit schließlich darin steckenbleibt ... Damit aber steht die Psychotherapie heute am Schlußpunkt einer Entwicklung, zu dem die tiefenpsychologische Forschung auf Grund ihrer Tendenz, das Unbewußte zu verabsolutieren, hintreiben mußte.“

Dahinter steht Jungs schwer nachvollziehbare Vorstellung, daß das bewußte Ich des Menschen sich seinsmäßig aus einer unbewußten (Welt-)Energie aufbaut und nährt, die ursprünglich nur als kollektive, unbewußte und psychoide vorhanden ist, sich jedoch zu archetypischen Grundkräften strukturiert und zum vollen psychischen und (selbst-)bewußten Leben drängt. Diese Metaphysik des Unbewußten muß sich allerdings fragen lassen, ob eine psychoide und kollektive Energie überhaupt denkbar ist, da wir nur die psychische Energie von Ichs und Subjekten kennen. Und wie kann sich eine solche Energie zu Grundkräften formen,

die trotz ihres Mangels an Bewußtsein dem bewußten Ich die Richtung zu weisen vermögen? Schließt Jung hier nicht von dem subjektiven Eindruck, den Regungen aus dem Unbewußten erwecken, vorschnell auf die Existenz einer eigenen bewußtseinsähnlichen, transpersonalen Vorform von Bewußtem? Was jedoch „aus dem Unbewußten“ auftaucht, kommt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Unbewußten unser selbst und besteht wohl einfach aus Impulsen, die infolge des Überwiegens der rechtshemisphärischen und subkortikalen Gehirntätigkeit zunächst der Initiative des bewußten Ich entzogen erscheinen und darum Eingebungscharakter haben.

„Der Begriff ‚Archetyp‘ hat Theologen wohl insgesamt stärker fasziniert als Psychologen“ (A. A. Bucher 1988). Ihre Fixierung auf die Archetypenlehre könnte sich dadurch lösen, daß sie einsehen, daß sie keineswegs empirisch gesicherte psychologische Erkenntnis ist und daß sie auch nicht den einzigen Weg zu einer ganzheitlicheren, emotionsfreundlicheren Sicht vom Menschen darstellt. Wer meint, nur die Tiefenpsychologie Jungschen Typs könne „die Verdrängung und Abspaltungen des Psychischen nach Möglichkeit rückgängig machen und die ursprünglichen Quellen des Religiösen wieder freilegen“ (E. Drewermann), übersieht, daß es daneben fruchtbare Ansätze der Emotions- und Motivationspsychologie gibt, die wissenschaftlich besser begründet, präziser formuliert und als Anknüpfungspunkte für Theologie und Spiritualität geeigneter sind. Da wäre bei E. H. Erikson, H. Kohut, C. Rogers, V. E. Frankl und anderen noch viel zu entdecken (siehe B. Grom 1986, 1987); nur darf man nicht immer gleich ein abgerundetes System erwarten. So könnte man aus den Grundmotiven des Menschen ein Verständnis für das Emotionale, Symbolische und Allgemein-Menschliche des christlichen Glaubens entwickeln, ohne das Spezifische an ihm zu überdecken: Christlicher Glaube als das sich dem Göttlichen öffnende erfahrungs-, offenbarungs- und jesusbezogene Sichverdankt-, Getragen- und Gerufenwissen des Menschen.

Literatur: D. Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* (Den Haag 1978); H. H. Balmer, *Die Archetypentheorie von C. G. Jung* (Heidelberg 1972); A. A. Bucher, *Tiefenpsychologie und Exegese? Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns*, in: *Herder-Korrespondenz* 42 (1988) 114-118; G. Dudley, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics* (Philadelphia 1977); *Instinkte und Archetypen – im Verhalten der Tiere und im Erleben des Menschen*, hrsg. v. H. Heusser (Darmstadt 1976); *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?*, hrsg. v. A. Görres, W. Kasper (Freiburg 1988); B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters* (Düsseldorf 1986); B. Grom, N. Brieskorn, G. Haefner, *Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben“* (Berlin 1987); J. W. Heisig, *Imago Dei. A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion* (Lewisburg 1979); D. J. Hoy, *Numinous Experiences: Frequent or rare?*, in: *Journal of Analytical Psychology* 28 (1983) 17-32; J. Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie* C. G. Jungs (Zürich 1957); C. G. Jung, *Gesammelte Werke (GW)*, 19 Bde. (Zürich-Olten 1966-1983); *Briefe*, 3 Bde. (Olten 1971); R. Langner, *Komplex und Archetypus in sozialpsychologischer Sicht* (Bonn 1983); R. B. Müller, *Das Numinose in der Analytischen Psychologie*. (Diss. Clausthal-Zellerfeld 1977); L. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie* (Bern 1967); *Mother Worship: Themes and Variations*, hrsg. v. J. J. Preston (Chapel Hill 1982); H. C. Rümke, *Aantekeningen over det instinct, den archetypus, den existentiaal, over de Werelden, die zij oproepen, over reductie en misvorming van het mensbeeld*, in: *Pro regno, pro sanctuario*, hrsg. v. W. J. Kooiman, J. M. van Veen (Nijkerk 1950) 451-467; H. Trüb, *Heilung aus der Begegnung* (Stuttgart 1962).