

Exerzitionen als Individuationsprozeß

Die Deutung der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius
durch C. G. Jung

VON HERMANN KÜGLER S. J.

„Ich selbst habe nie an Exerzitionen teilgenommen, aber ich habe die umfangreiche Literatur darüber sorgfältig studiert, und ich will versuchen, Ihnen die gesammelten Informationen so objektiv wie möglich weiterzugeben.“ Der solches im Wintersemester 1939/40 zu seinen Studenten sagte, war kein Geringerer als C. G. Jung.

Allerdings ist seine Deutung der Exerzitionen selbst unter Fachleuten der Geistlichen Theologie und Kennern der Exerzitionen so gut wie unbekannt. Dies gilt in gleicher Weise für den deutschen und – soweit ich das überblicke – auch für den englischen Sprachraum. Anders verhält es sich bei Ärzten und Psychologen. So erwähnt Albert Görres in seinem Beitrag zur Psychologie der Exerzitionen aus dem Jahre 1965 die Jungsche Interpretation und bemerkt dazu: „Der Kommentar von C. G. Jung hingegen läßt den im Besitz eines Exerzitenbuches befindlichen Leser schlechthin ratlos. Es werden Texte zitiert, die in keiner überlieferten Handschrift, in keiner Edition vorkommen. Die Interpretation befestigt den Eindruck, Jung müsse wohl ein der Wissenschaft bisher entgangenes Exerzitenbuch benutzt haben – jedenfalls nicht das des Ignatius. Das ist besonders ärgerlich, weil die Psychologie Jungs an sich geeignet wäre, zum Verständnis der Exerzitionen beizutragen.“¹ Auf diese Einschätzung von Görres wird weiter unten noch einzugehen sein. In jüngster Zeit erwähnt Wolfgang Giegerich den Jung-Kommentar², wenn auch nur global zitiierend, und schließt sich weitgehend Jungs Auffassungen an.

Daß Jungs Exerziteninterpretationen unter Theologen bisher nicht zur Kenntnis genommen wurde, liegt nun nicht an deren mangelndem Interesse oder fehlender Gesprächsbereitschaft, sondern schlicht daran, daß die Nachschrift von Jungs Exerziten-Vorlesungen mit Ausnahme weniger Passagen³ bisher nicht öffentlich greifbar war. Die Jung-Biblio-

graphie – Band XIX der Gesammelten Werke – erwähnt zwar deren Existenz, doch wurden die Manuskripte, ebenso wie andere Nachschriften von Jungs Seminaren und Vorlesungen bislang ausschließlich an Graduierte des C.-G.-Jung-Institutes Zürich oder – mit Empfehlung des Lehranalytikers – an reguläre Studenten dieses Institutes abgegeben.

Der Grund für diese ziemlich restriktive Handhabung liegt in einer Erklärung von C. G. Jung vom Mai 1954: „Es ist mir durchaus bewußt, daß der Text dieser Seminarien eine gewisse Anzahl von Irrtümern und sonstigen Unzulänglichkeiten enthält, welche einer Korrektur bedürftig wären. Es ist mir aber leider nie möglich gewesen, diese Arbeit selbst auszuführen. Ich bitte daher den Leser, diese Berichte mit der nötigen Kritik zu lesen und mit Vorsicht zu benützen. Sie geben im übrigen ... ein lebendiges und getreues Bild der Wirklichkeit, wie sie einstmals war.“

Unterdessen bereitet aber Princeton University Press/USA das vorliegende Material zum Druck vor, so daß noch unveröffentlichte Seminar- und Vorlesungsnachschriften in absehbarer Zeit als Ergänzungsbände zu den „Gesammelten Werken“ erscheinen sollen. Herr Dr. Lorenz Jung, der Enkel von C. G. Jung, war so freundlich, mir einen Manuskript-Nachdruck vorab zur Einsicht zu überlassen, wofür ich ihm an dieser Stelle nochmals herzlich danke⁴.

Im folgenden Beitrag wollen wir in einem ersten Teil das Umfeld und den Hintergrund der Vorlesungen über die Exerzitionen darstellen und dann auf die von Jung benutzte Literatur eingehen. Der dritte Teil soll die Exerziteninterpretation Jungs zusammenfassen, und im letzten Teil wollen wir eine erste kritische Beurteilung und damit einen Dialog zwischen Psychologen und Theologen über Jungs Exerziteninterpretation beginnen.

I. Umfeld und Hintergrund der Exerzitenvorlesungen

Seit 1933 hielt Jung Vorlesungen an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich und wurde dort 1935 zum Titularprofessor ernannt. 1942 trat er zurück und beendete wegen zu großer Arbeitsfülle und beginnender Herzbeschwerden seine Vorlesungstätigkeit. In den ersten Jahren hält Jung Vorlesungen über die Geschichte der Psychologie und über psychologische Ideen in den Schriften namhafter Philosophen (u. a. Descartes, Leibnitz, Kant u. v. a. m.). Dann gibt er eine Einführung in seine psychologische Typenlehre und in die Traumdeutung. Ab 1938 beinhalten seine Vorlesungen seine Sicht des Individuationsprozesses im Osten und im Westen und in der Alchemie. Nach vielen Jahren der Forschung und Vertiefung in alchemistische Texte und deren psychologische Deutung erscheint als Frucht davon 1944 „Psychologie und Alchemie“, eines der Hauptwerke Jungs.

¹ In: Interpretation der Welt, Festschrift für Romano Guardini, hrsg. von Helmut Kuhn u. a., Würzburg 1965, 497.

² Die *Exercitia Spiritualia* des Ignatius von Loyola und die Unterschiede zwischen einer „theologischen“ und einer „psychologischen“ Einstellung zur religiösen Erfahrung, in: *Analytische Psychologie* 18 (1987) 105–134.

³ Das US-amerikanische Jahrbuch Spring: an annual of archetypal psychology and Jungian thought, New York 1941 ff., veröffentlichte 1977, 183–200, die Sommersemestervorlesungen VIII, IX und X vom 16., 23. und 30. Juni 1939 und 1978, 28–36, die Sommersemestervorlesung XI vom 7. Juli 1939. – Mit Hilfe des „General Index“ (Collected works Bd 20, Princeton N. J. 1979, dt. Ausgabe in Vorber.) sind zudem unter den Stichworten: „Ignatius Loyola“, „Przywara“, „Izquierdo“ (sic), „Funk“ und „Jesuits“ all jene Passagen in Jungs veröffentlichten Werken auffindbar, die Ignatius und die Exerziten betreffen.

⁴ Für die Übersetzungen aus dem Schwedischen danke ich außerdem Prof. Peter Knauer, Frankfurt/M., und für zahlreiche wertvolle Hinweise Dr. med. A. Franz, Berlin.

Ignatius erwähnt er zum ersten Mal am 17. Mai 1935. Jung hält im Sommersemester d.J. Vorlesungen über Traumdeutung. Er stellt verschiedene Deutungsmethoden vor und zieht Vergleiche zum Yoga und zu den in den Geistlichen Übungen von Ignatius vorgelegten Meditationen, in denen er eine westliche Analogie zum Yoga sieht. Jung erwähnt in diesem Zusammenhang, daß die Geistlichen Übungen des Ignatius aus mehrwöchigen Meditationsreihen bestehen, und daß jede Meditation eine Stunde dauert. Fast bis zum Ende seiner Vorlesungstätigkeit kommt er immer wieder auf Ignatius und die Exerzitien zu sprechen. Die Zeit, die er im engeren Sinne Ignatius und den Exerzitien widmete, umfaßt zwanzig Vorlesungen zwischen dem 16. Juni 1939 und dem 8. März 1940. Sie sind in einer englischsprachigen Vorlesungsnachschrift mit dem Titel „Process of individuation. Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola“ dokumentiert. Es fällt auf, daß der Beginn der Exerzitien-Vorlesungen nicht lange nach dem Erscheinen des ersten Bandes von Erich Przywaras Exerzitien-Theologie „Deus semper Major“ liegt, den Jung sehr schätzte und ausgiebig zitierte. Jung hielt seine Vorlesungen an der Hochschule auf deutsch. Eine Hörerin, Riwwah Schärf, stenographierte sie mit; eine andere Jung-Schülerin, Barbara Hannah, fertigte von diesem Stenogramm eine englische Übersetzung an, die dann als Typoscript im Privatdruck erschien, um sie einem weiteren Kreis von Jung-Schülern zugänglich zu machen, die mit der deutschen Sprache Schwierigkeiten hatten. 1959/60 wurde davon wie von anderen Vorlesungsnachschriften ein neu angeordneter Nachdruck erstellt.

Zum Verständnis und zur Würdigung des Textes seien drei Bemerkungen vorausgeschickt. Erstens: Jung behandelte in seinen Vorlesungen ab 1938 den Individuationsprozeß. Darunter versteht Jung die potentiell jedem Menschen mitgegebene Entfaltungsmöglichkeit, die in der Ausformung des Individuums zu einer seelischen Ganzheit gipfelt, einer Einheit, die mehr ist als die Summe ihrer Teile. Individuation ist einerseits ein „natürlicher“ Prozeß, der sich in jedem Lebewesen abspielt und als solcher autonom ist. Es gibt Menschen, die ganz von sich aus, ohne irgendeine Führung, zu jener Ganzheit und Weisheit gelangen, die den relativen Abschluß der Individuation bildet.

Andererseits verläuft dieser Prozeß nicht geradlinig, sondern eher spiralförmig, zuweilen labyrinthisch. Daher haben Menschen aller Zeiten und Kulturen versucht, diesen Prozeß bewußt zu fördern. Als Beispiel dafür führt Jung die „aktive Imagination“ an, also die Fähigkeit des Menschen, sich vorsätzlich nicht präsenste Situationen, Vorgänge, Objekte oder Personen zu vergegenwärtigen.

Unter dem Eindruck einer dreimonatigen Studienfahrt nach Indien über die Jahreswende 1937/38 hatte Jung in seinen Vorlesungen zunächst ausführlich den Individuationsprozeß behandelt, wie er sich in der Weisheit Indiens und des Ostens darstellt, z. B. im Yoga-Sutra des Patanjali,

Die Ignatianischen Exerzitien entsprechen seiner Ansicht nach unter der Rücksicht, den Individuationsprozeß zu fördern, exakt dem östlichen Weg des Yoga, nur in christlicher Form und in Übereinstimmung mit der Psychologie des Westens.

Jungs Interesse liegt darin, am Beispiel der Ignatianischen Exerzitien zu zeigen, wie im Westen der Individuationsprozeß mit Hilfe aktiver Imagination verläuft⁵. Es ist wichtig, dieses „Formalobjekt“ bei der Würdigung seiner Vorlesungen zu beachten; denn wer als Theologe oder Ignatius- und Exerzitien-Experte seine Ausführungen zur Kenntnis nimmt, wird vielleicht eine psychologische Interpretation des Exerzitienprozesses erwarten, unabhängig davon, welche Hilfen zur Selbstwerdung östliche Meister ihren Schülern empfehlen. Das ist aber ein anderes Interesse als das von Jung. In fast jeder Vorlesung zieht er Parallelen zwischen dem „östlichen“ und dem „westlichen“ Weg, für den er in den Exerzitien ein Paradebeispiel sieht.

Zweitens: Es handelt sich bei der Vorlesungsnachschrift tatsächlich um eine *Nachschrift*, das heißt: von einer Vorlesung ist ein Scriptum erstellt und übersetzt worden. Wir erwähnten bereits Jungs Interpretationshilfe aus dem Jahre 1954. Das heißt: Nicht alles, was in dem Scriptum zu lesen ist, gibt möglicherweise die tatsächliche Auffassung Jungs wieder.

Und schließlich ein Drittes: Eine Vorlesung lebt vom gesprochenen Wort, von Zwischenbemerkungen, Exkursen, Antworten auf Fragen der Studenten. Tatsächlich finden sich viele „Perlen“ in den Exkursen und Nebenbemerkungen. Ein Beispiel: Jung erwähnt beiläufig, daß Gott am zweiten Tag der Schöpfung (Gen. 1,6–8) nicht sah, daß „alles gut“ war wie an den anderen Tagen. Am zweiten Tag scheidet er das Wasser unterhalb und oberhalb des Himmelsgewölbes. Eine alte außerkanonische Deutung – so Jung – interpretiere das als die Schöpfung des Teufels.

II. Von Jung benutzte Literatur

Jung stützt sich in seiner Exerziendiutung hauptsächlich auf vier Quellen, die er in den Vorlesungen SS IX und WS III⁶ benennt: Bernhard Hegardt, Religion und Seelentraining, Stockholm 1937; Philipp Funk, Ignatius von Loyola, Berlin 1913; Sebastian Izquierdus, Praxis exercitiorum spiritualium P. N. S. Ignatii, Wien 1688; und Erich Przywara, Deus Semper Maior, Band I, Freiburg 1938. Während die Exerziientheologie Przywaras relativ bekannt und auch leicht zugänglich ist, gilt dies nicht in gleichem Maße für die anderen benutzten Quellen; deswegen wollen wir kurz deren Inhalt darstellen und bewerten.

⁵ Zur Anwendung der aktiven Imagination im Prozeß der Geistlichen Übungen vgl. auch: Images and Imagination in the Ignatian Exercises, Prozeß vom Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rom 1987, als Manuskript gedruckt.

⁶ Wir zitieren im folgenden die Vorlesungen nach dem Manuskript, getrennt nach Sommer- (= SS) und Wintersemester (= WS).

Bernhard Hegardts „Religion och Sjalstränging“ erschien 1937 auf schwedisch in Stockholm als eine Studie über die geistlichen Übungen der Jesuiten. Eine deutsche Übersetzung ist nicht erschienen; auch im Katalog von Jungs Privatbibliothek ist unter diesem Autorennamen kein Titel aufgeführt. Jung scheint also eine – vollständige oder auszugsweise – private Übersetzung benutzt zu haben, oder er las das Buch auf Schwedisch.

Hegardt hat einen Studienaufenthalt in einem Jesuitenkolleg in Belgien und in jesuitischen Institutionen in Frankreich verbracht und dabei umfangreiches deutschsprachiges, englisches, französisches und spanisches, teilweise noch nicht ediertes Material gesichtet, das er zum Teil in unzutreffender Übersetzung zitiert. In seinem Buch stellt er die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Geistlichen Übungen dar und beschreibt den Ablauf der vier „Wochen“ der Großen Exerzitien und die dort angewendeten psychologischen Methoden, in seiner Sicht hauptsächlich Suggestions- und Willentechniken. Die letzten beiden Kapitel untersuchen den Einfluß der Exerzitien auf die christliche Mystik und die Katholische Kirche.

Hegardt sieht in den Ignatianischen Exerzitien die Yoga-Methode Europas, den Yoga des Westens. Sogar auf die Diktaturen in vielen Ländern hätte diese Methode Einfluß, die für den Katholizismus eine ähnliche Rolle spiele wie der Yoga für den Osten.

Sein Resümee: Die Exerzitien führten im Grunde durch psychologische Präzisionsmechanismen zu virtuosen Selbstbeherrschung. Jegliches freie Denken und jedes eigene Wahrheitssuchen außerhalb des kirchlichen Rahmens werde von dem, der Exerzitien gemacht hat, als etwas Ungehöriges angesehen. Die Exerzitien führten zu Elitebewußtsein und reaktionärer Kirchlichkeit, insgesamt zum Verlust der eigenen Persönlichkeit. Das Zentrum der Persönlichkeit werde nach außen verlegt, zunächst auf die Gestalt Jesu Christi, an dessen Stelle aber dann die kirchliche Obrigkeit trete. Dies alles werde erreicht durch einen immensen Einsatz an Kraft und ungeheurer Willensanstrengung. Ebenfalls würden alle Gefühle dem intendierten Ziel untergeordnet und damit letztlich zerstört, damit alles vor der kühlen Vernunft bestehen könne. Die Exerzitien beabsichtigten eine fanatische disziplinäre Unterwerfung.

Eine der Hauptquellen für Hegardt sind die Schriften des Exjesuiten Paul v. Hoensbroech. Wir werden darauf im letzten Kapitel noch zurückkommen.

Jung übernimmt Hegardts Auffassungen, die er immer wieder zitiert, in weiten Passagen seiner Vorlesungen.

Funks Ignatiusbuch erschien 1913 im protestantischen Schriftenvertrieb Berlin als sechster Band in der Reihe „Die Klassiker der Religion“. Diese mehrere Dutzend Bände umfassende Sammlung hatte sich die Aufgabe gestellt, zu den Quellen der Religion selbst zurückzuführen: Die

„Klassiker“ verschiedener Religionen, besonders aber des Christentums, sollten in ihren eigenen Worten und Werken dargestellt werden. Das Urteil der zeitgenössischen kirchlichen und weltlichen Presse über die Reihe ist gut. Sie wird als „gediegen“ und „zweckdienlich“ gewürdigt. Entsprechend der Zielsetzung übersetzt Funk unter der Überschrift „Die Erinnerungen des Ignatius“ den ganzen Pilgerbericht; es ist dies nach Heinrich Boehmers erster deutscher Ausgabe von 1902 erst die zweite Übersetzung überhaupt. Es folgt eine Auswahl aus den Geistlichen Übungen und aus dem Brief des hl. Ignatius über die Tugend des Gehorsams an die portugiesischen Jesuiten vom 26. März 1553.

In seiner Einleitung versucht Funk, Ignatius nicht dem zeitgenössischen protestantischen Religionsideal gegenüberzustellen, sondern ihn auf dem Hintergrund seiner Herkunft und Frömmigkeitstradition zu würdigen. Dabei zeichnet er den „frühen Ignatius“ nach dem Pilgerbericht als einen religiösen Individualisten, der mehr seinen subjektiven Visionen vertraut als der Lehre der Schrift und der kirchlichen Tradition, der Selbständigkeit des Willens und des Urteils zeige und sich seine seelsorglichen Initiativen von der kirchlichen Autorität nicht behindern läßt und der Inquisition offen widerspricht und seine Pläne anderen nicht verrät. Dagegen habe sich der „späte Ignatius“ der kirchlichen Autorität unterworfen und dasselbe auch von anderen verlangt, nicht nur die seelsorgerische Tätigkeit, sondern auch das individuelle religiöse Leben eng an die Norm der kirchlichen Führung gebunden und eine willenlose Hingabe an sie verlangt.

Für Funk ist Ignatius eine Person, „die zum Herrschen geboren ist“. Als er noch emporstrebte, habe er mit der Autorität auf gespanntem Fuß gestanden; als er aber zur Herrschaft gelangt sei, sei in ihm der Aristokrat und Autokrat zum Vorschein gekommen.

In den Exerzitien sieht Funk die „klassische Fassung seines religiösen Programms“. Seine Einschätzung gipfelt in der Bemerkung:

„Der Methode des Ignatius fehlt nicht psychologischer Scharfsinn und pädagogische Berechnung, die sogar mitunter zur Kniffigkeit wird, aber es fehlt ihr vor allem die Eigenschaft der ‚discretio‘, des feinen Wahlvermögens und der Anpassung an die leitenden – besser gesagt: zu erziehenden – Geister, jene ‚discretio‘, die der weise Erzieher Benedikt von Nursia als Hauptforderung vom Abt, d. h. vom Seelenvater verlangt. Tatsächlich ist auch die Folge der ignatianischen Intoleranz, die nur die eigene Methode kennt und zuläßt, eine über das ganze katholische Erbauungsleben, die sogenannte innere Askese, ausgebreitete Erstarrung ins Schematische. Auch auf diesem Gebiet, das früher die individualistische, typenreiche Mystik beherrschte, ist seit der Vorherrschaft des jesuitischen Systems jegliche Individualität erstarben und ausgemerzt. Dürre herrscht überall, die sich tief bis ins Predigtwesen und in den christlichen Unterricht erstreckt. Das verdankt der Katholizismus Ignatius, der es wohl nicht so meinte.“⁷

Diese Einstellung ist in gleicher Weise unverständlich wie ärgerlich. Unverständlich: denn hier hat Funk die Annotationen zu den Exerzitien

⁷ Funk 35.

(Ex. 1–20), die er ohnehin nur in Auszügen übersetzt, schlicht nicht zur Kenntnis genommen. Hätte er z. B. die Annotatio 18, von der er nur den ersten Satz wiedergibt, zur Gänze übersetzt, so hätte er darin schon das genaue Gegenteil seiner Behauptung erkennen können. Dort heißt es nämlich u. a., daß einem jeden entsprechend der Weise, in der er sich zur Verfügung stellen will, das vorgelegt werden soll, woraus er jeweils mehr Nutzen und Fortschritt ziehen kann. Ärgerlich ist seine Behauptung, weil Jung sie in seiner letzten Vorlesung über die Exerzitien, in der er Wert und Nachteile resümierend gegenüberstellt, ungeprüft und wörtlich übernimmt. Es ist fast überflüssig zu bemerken, daß Funk auch an Ignatius' Gehorsamsbrief nichts Gutes läßt. Er sieht im ignatianischen vollkommenen Gehorsam „die Quelle unsäglichen Übels“, der „im Licht des Evangelium Christi nicht bestehen“ kann⁸.

Jungs dritte Quelle ist die im Jahre 1688⁹ auf lateinisch in Wien erschienene „Praxis Exercitiorum Spiritualium P. N. S. Ignatii“ des spanischen Jesuiten Sebastian Izquierdus. Das Buch hat Oktavheftgröße und umfaßt 130 Seiten. Der Inhalt ist durch 19 Zwischenüberschriften in unterschiedlich lange Kapitel gegliedert. Izquierdus verfolgt mit seinem Buch eine doppelte Absicht. Zum einen ist es gedacht als Handbuch für Exerzitienbegleiter, die Männer und Frauen, Laien wie Ordensleute, in achtägigen Exerzitien begleiten, an zweiter Stelle will es eine Hilfe sein bei jährlichen achtägigen Selbstexerzitien für den Fall, daß kein Begleiter zur Verfügung steht.

Nach einer allgemeinen Einführung in Sinn und Gestalt der Exerzitien erklärt Izquierdus die Tageseinteilung bei Exerzitien, das innere Gebet, legt das Prinzip und Fundament vor und erklärt das Examen Generale und Particulare. Es folgen die Übungen über die Sünden, Tod, letztes Gericht und Hölle. Dies alles umfaßt drei Viertel des Buches. Das letzte Viertel beinhaltet die Übungen vom Ruf Christi, von der Wahl, von der Passion und die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Izquierdus hat den Inhalt der vier Wochen, wie er selbst sagt, „so in 8 Tagen zusammengefaßt, daß, wer diese Zeit ernsthaft nutzt, aus dieser einen Woche die Frucht von 4 Wochen schöpfen kann“¹⁰ – was freilich fraglich ist.

Was die Anordnung des Stoffes betrifft, so fällt auf, daß auch C. G. Jung für die Erklärung des „Anima Christi“, des Fundamentes und der Übungen der 1. Woche mehr als drei Viertel der Vorlesungszeit verwendet. Möglicherweise wurde er zu dieser Gewichtung des Stoffes durch Izquierdus angeregt. Viel Raum verwendet Izquierdus für die Erklärung

des Fundamentes, das bei ihm – anders als bei Ignatius – die „Erste Übung“ ist. Auch Jung ist dann der Auffassung, daß die Betrachtung des Fundamentes neben dem Gebet „Anima Christi“ die zweite Hinführung sei, die den eigentlichen Exerzitien vorausgehe und zur Vorbereitung meditiert werde.

Izquierdus wird von Jung mehrfach ausführlich zitiert. Dabei übersetzt das Manuskript gut und sehr genau, bisweilen zusammenfassend unter Auslassung kleinerer Textpassagen. Die letzte Übung, die Izquierdus vorlegt, ist die Betrachtung zur Erlangung der Liebe als Zusammenfassung der 4. Exerzitienwoche. Jung scheint ihn hier so zu verstehen, daß damit die Exerzitien für die Laien enden, während die Exerzitien für die Jesuiten noch weitergehen. Darunter versteht Jung dann die Betrachtung der Erscheinung Jesu bei Maria und die Regeln zur kirchlichen Gesinnung. Beides erwähnt Izquierdus nicht. Wir werden im 4. Teil auf dieses Mißverständnis Jungs zurückkommen.

Jungs vierte Quelle ist Erich Przywaras „Deus Semper Major“. Jung benutzte den ersten Band der 1. Auflage, der 1938 erschienen war¹¹. Przywaras Exerzitien-Interpretation, die – wie die meisten Werke des Autors – wegen ihrer denkerischen Anforderung nur einem begrenzten Leserkreis zugänglich ist, ist nicht eigentlich ein Kommentar, sondern eine Herausstellung der philosophisch-theologischen Grundlagen der Geistlichen Übungen, eine Theologie der Exerzitien.

Das dreibändige Werk hat von namhaften Theologen hohes Lob erhalten; genannt seien nur Hugo Rahner¹² und Hans Urs von Balthasar, auf dessen Initiative hin der Johannes-Verlag eine Neuauflage der Werke Przywaras in Angriff genommen hat. In jüngerer Zeit hat Michael Schneider Przywaras Theologie der Exerzitien ausführlich gewürdigt¹³.

Ein wenig vereinfachend läßt sich sagen: Przywara setzt an bei dem Problem, wie sich Gott und Welt zueinander verhalten. Sind Göttliches und Weltliches in ein großes Ordnungssystem eingespannt (Thomas v. A. und das Mittelalter)? Oder ist die Welt und deren Vernunft „des Teufels“ (Luther)? Oder muß die Welt dem Aufbau des Reiches Gottes auf Erden dienen, so daß das Weltliche in das Geistliche hineingeschmolzen wird (Calvin)? Bei Ignatius findet Przywara die Antwort darin, daß alles Weltliche wirklich in seiner ganzen Breite und Tiefe bejaht und in seiner Konkretheit ernstgenommen wird. Die Natur (= Welt) ist für ihn zwar durch die Sünde verderbt, aber nicht wurzelhaft teuflisch. Sie ist aus Gottes Hand hervorgegangen, dessen Spur in allem leuchtet, so daß er in allen

⁸ Ebd. 38.

⁹ Das Manuskript gibt als Erscheinungsjahr 1695 an. In diesem Jahr erschien in Rom eine behilderte Neuauflage der Erstausgabe. Jung hat also die römische Ausgabe benutzt.

¹⁰ „universam quattuor illarum hebdomadarum substantiam ita ad spatium unius hebdomadae octo dierum reducemus, ut quisquis iis serio se tradiderit, ex hac una omnium quattuor illarum fructum percipere possit“, *Izquierdus* 5.

¹¹ Der Katalog von Jungs Privatbibliothek gibt an, daß Jung später alle drei Bände besessen hat.

¹² *H. Rahner* sagt: „Man müßte eine neue Kategorie literarischer Würdigungsmöglichkeiten bauen, um diesen inhaltsgeschwellten Bänden den ihnen zukommenden Platz anzuweisen.“ In: ZKTh 64 (1940) 171–173.

¹³ *M. Schneider*, Unterscheidung der Geister, Innsbruck–Wien 1983.

Dingen gesucht und gefunden werden kann. Mit diesem Gott, der der immer je Größere ist und der in Jesus Christus in diese Welt hinein abgestiegen ist, läßt sich der Mensch im Durchgang durch die ignatianischen Exerzition in spezifischer Weise ein: in Einsamkeit, Dienst, Übergabe und Liebe.

Przywara beginnt seine „Theologie der Exerzition“ mit einer Auslegung des Gebetes „Anima Christi“, in dem er eine Zusammenfassung der ganzen Exerzition sieht. „Das alte Gebet, das am Eingang der Exerzition steht, aber nicht vom hl. Ignatius stammt, ist ein erster Durchblick: In (1.) (NB: Anima Christi, sanctifica me) spricht sich der Hauptinhalt der Exerzition aus: das Persönliche Bewußtwerden des ‚Christus lebt in mir‘ ... In (2.) (NB: Passio Christi, confortata me) gibt sich die Hauptrichtung der Exerzition ... In (3.) (NB: Et jube me venire ad te, ut cum Sanctis Tuis laudem Te) zeigt sich der Hauptsinn der Exerzition ...“¹⁴

Aufgrund dieser Interpretation von Przywara kommt Jung zu der Auffassung, daß das „Anima Christi“ ein eigentlicher Bestandteil der Exerzition ist. Folgerichtig kommentiert er es ausführlich während fast 5 seiner zwanzig Vorlesungen. Und bei einer späteren Zusammenfassung über die Geistlichen Übungen sagt er: „Eine Vorbereitung geht den eigentlichen Exerzitionen voraus. Es gibt zwei Haupttexte, über die während dieser Vorbereitung meditiert wird: das ‚Anima Christi‘ und das ‚Fundament.‘“¹⁵

Tatsächlich ist das „Anima Christi“ weder in den Urtexten noch in den ersten vier Druckausgaben des Exerzitenbuches enthalten¹⁶. Erst später wurde es in den im Druck erschienenen Exerzitenbüchern hinzugefügt: „damit ein so frommes Gebet nicht mit der Zeit in Vergessenheit gerate“¹⁷. Die letzte deutsche Übersetzung von Peter Knauer¹⁸ bringt daher das „Anima Christi“ sehr zutreffend nicht mehr im Exerzitenbuch selbst, sondern – wie die anderen von Ignatius in den Geistlichen Übungen erwähnten Gebete – auf einem Beiblatt.

III. Jungs Deutung der Geistlichen Übungen

Wir wollen nun die Exerzitiendeutung Jungs zusammenfassen, oder besser gesagt, die Deutung, so wie sie von der Stenographin und der Übersetzerin verstanden worden ist. Wir folgen dabei dem Ablauf der Vorlesungen, lassen aber alle Wiederholungen und Exkurse weg, soweit sie nicht unmittelbar die Darstellung der Exerziten betreffen.

III.1 Ignatius und die Geistlichen Übungen

Zu Beginn der Vorlesungen über die Geistlichen Übungen gibt Jung einen Überblick über die Biographie des hl. Ignatius. Seine Darlegungen sind genau und sorgfältig recherchiert und lebendig präsentiert. Demgegenüber fallen auch kleinere Mißverständnisse nicht ins Gewicht. So war der Abt Cisneros, dessen Ejercitatorio della vida espiritual Ignatius wohl auf dem Montserrat benutzt hat, genausowenig des Ignatius' Lehrer wie Gonzales sein Schüler war: Cisneros (1455–1510) war zu der Zeit, als Ignatius auf dem Montserrat weilte, längst verstorben; und Luis Goncalves da Camara, der Schreiber des Pilgerberichtes, war mit der äußeren Leitung des Römischen Professenhauses beauftragt. Auch wird man wohl nicht der Auffassung Jungs zustimmen können: „In Venedig wurde die Idee, einen monastischen Orden zu gründen, zum erstenmal erwogen, und Ignatius entschloß sich, nach Rom zu gehen, um die Genehmigung des Papstes zu erhalten.“¹⁹ Doch trübten diese Unrichtigkeiten bzw. Fehleinschätzungen nicht den guten Gesamteindruck von Jungs Präsentation.

Eigens geht Jung auf die Visionen des hl. Ignatius ein. Er referiert die Schlangenvision in Manresa aus dem Pilgerbericht:

„Während seines Aufenthaltes in diesem Armenspital erlebte er häufig, daß er am helllichten Tag irgend etwas in der Luft nahe bei sich sah, was ihm großen Trost schenkte, da es ausnehmend prächtig anzuschauen war. Er konnte nicht genau erkennen, was es eigentlich für eine Sache sei. Aber irgendwie schien es ihm, als ob es die Gestalt einer Schlange hätte mit vielen Punkten, die wie Augen aufleuchteten, obwohl es keine eigentlichen Augen waren. Er hatte großes Gefallen und großen Trost beim Anblick dieser Erscheinung. Und je öfter er sie schaute, desto größer wurde seine innere Tröstung. Wenn aber jene Erscheinung entschwand, empfand er darüber großen Kummer.“²⁰

Jung deutet diese Vision so: als angehender Mönch hätte Ignatius vielleicht eine andere „orthodoxere“ Vision vorgezogen, etwa eine Erscheinung Christi oder der Jungfrau Maria. Aber es erscheint ihm als individuelles Bild eine Schlange. Das Bild der Schlange entstammt dem Bereich der Instinkte, dem Bereich, aus dem das ganze psychische Leben wächst. Sie ist ein Symbol der Heilung, wie es im Bild der Askulap-schlange wohlbekannt ist. Wenn jemand krank ist, dann hat er keinen Kontakt mit seinen Instinkten; und ein Teil der Heilkunst besteht darin, ihn wieder damit in Verbindung zu bringen, damit er aus seinen eigenen Wurzeln wachsen kann. Ignatius hatte sich durch übermäßige Buße und Gebet die Gesundheit ruiniert. Als Gegengewicht erscheint ihm die heilende Schlange, aber er kann das noch nicht recht einordnen.

Später verscheucht er dann das Bild der Schlange mit dem Stock²¹, weil er zur Überzeugung gekommen ist, daß die Vision ein Bild des Teu-

¹⁴ Deus Semper Major I, 3.

¹⁵ Vorlesung vom 22. 11. 1940, übers. von mir.

¹⁶ Siehe MI II, 1 = MHSJ 100 und MHSJ 76, 294.

¹⁷ Vgl. MHSJ 76 = MI II, 2, 760.

¹⁸ Ignatius von Loyola, geistliche Übungen und erläuternde Texte, Leipzig 1978, die Zitate aus dem Exerzitenbuch (= Ex) stammen aus dieser Übersetzung.

¹⁹ SS XI.

²⁰ Der Bericht des Pilgers, Nr. 19, in der Übersetzung von Burkhardt Schneider, Freiburg 1956.

²¹ Ebd. Nr. 31.

fels war. Ignatius entscheide also mit dem Willen darüber, ob seine Visionen gut oder schlecht sind, d. h. ob sie von Gott oder vom Teufel kommen. Jung: Gut bzw. von Gott sind Visionen für Ignatius wie auch für andere christliche Visionäre dann, wenn sie in das kirchliche Dogma passen bzw. sich mit kirchlichen Vorstellungen harmonisieren lassen, schlecht und vom Teufel sind sie, wenn sie dem widersprechen.

Als Beispiel führt Jung die folgende Vision in Manresa an: „Als er eines Tages in diesem Ort in der Kirche des erwähnten Klosters war, um die Messe zu hören, und als eben der Leib des Herrn erhoben wurde, sah er mit den Augen seiner Seele etwas wie hellglänzende Strahlen, die von oben her kamen. Zwar vermag er auch dies nach so langer Zeit nicht mehr weiter auszuführen. Aber was er damals mit seinem Verstand erschaute, war ganz eindeutig dies, daß er sah, wie Jesus Christus, unser Herr, im allerheiligsten Sakrament gegenwärtig ist.“²²

Ignatius interpretiere also das Licht im Zusammenhang mit der Hostie als Gegenwart Christi im Sakrament. Und so passe die Vision in das kirchliche Dogma. Ein anderes Beispiel von einer Vision, die Ignatius auf der Schiffsreise nach Jerusalem hatte: „In dieser ganzen Zeit erschien ihm oftmals unser Herr, der ihm große Tröstung und Kraft schenkte. Er glaubte, ein großes rundes Etwas zu schauen, das wie aus Gold gemacht war.“²³ Diese goldene Kugel oder Scheibe sei zunächst ein Symbol der Einheit der Gegensätze. Ignatius sehe seine eigene Ganzheit, und das habe eine erlösende Auswirkung auf ihn und gebe ihm innere Sicherheit. Aber er interpretiere dann diese Vision wieder so, daß sie in das kirchliche Dogma paßt.

Visionen kommen aus dem Unbewußten und sind zunächst „a-moralisch“. Der moralische Standpunkt wird erst vom Bewußtsein eingeführt. Wichtige Lebenssituationen bewirken spontane Manifestationen aus dem Unbewußten, die gleichsam eine erlösende Wirkung haben. Die Interpretation der Visionen ist dann eine Frage der individuellen Weltanschauung. Ignatius hat, so sagt Jung, seine Visionen in Übereinstimmung mit dem christlichen Dogma interpretiert. Seine frühen Visionen seien noch spontan und in ihrer Struktur einfach und daher authentisch gewesen. Mit der Zeit aber habe er gelernt, sein Unbewußtes zu manipulieren. Als Beispiel dafür führt er die La-Storta-Vision an. Dort erscheint Ignatius Gott der Vater und Christus mit dem Kreuz, der ihm sagt: „Ich werde euch in Rom gnädig sein.“²⁴ Jung versteht diese Vision als projizierte und konkretisierte Phantasie der Dinge, die Ignatius in Rom erhofft und erwünscht. Jung: „Das ist nur möglich, wenn jemand große Erfahrung im Manipulieren seines Unbewußten hat.“²⁵ Ignatius habe bei seinen späten

Visionen dogmatische Gedanken, die natürlich nicht mehr aus dem Unbewußten stammen, in die Visionen projiziert. Je komplexer eine Vision sei, desto fragwürdiger sei auch ihre Authentizität.

Jung benennt zwei große Strömungen, die einen Einfluß auf die Abfassung der Exerzitien ausgeübt hätten. Die erste Strömung ist die Ende des 14. Jahrhunderts beginnende *devotio moderna*: eine spirituelle Reform als Gegenbewegung zu einer auf Gemeinschaft und objektive Bindung eingestellten religiösen Haltung. Direkt beeinflusst habe Ignatius das *Ejercitatorio della vida espiritual* des Abtes Cisneros, das Ignatius auf dem Montserrat kennengelernt hat. Diesem Handbuch für Pilger, das die Wichtigkeit, sich spirituell zu üben, besonders betont, verdanke Ignatius wichtige Anregungen für die Konzeption der Geistlichen Übungen: Etwa die Dauer von 30 Tagen, die Einteilung in 4 Wochen, die Notwendigkeit einer gewissen Disziplin, die methodische Abfolge der Meditationen und die Anleitung, allabendlich seine Sünden zu examinieren.

Eine zweite Quelle sieht Jung in dem in Spanien zur Zeit des Ignatius wirksamen arabischen Einfluß, speziell in der Mystik des Al-Gazzali aus Bagdad (1059–1111), dessen Schriften von den Dominikanern übersetzt wurden. Darin fänden sich viele Parallelen zu den Exerzitien, so die Abfolgen von Übungen während 30–40 Tagen, Schweigen, Fasten, Wachen und Gebet und die Leitung durch einen Meister. Auch inhaltliche Parallelen seien auffällig, so die Betrachtungsgegenstände über Sünde, Reue, Tod und Hölle und die Aufforderung, daß der Übende sich über sich selbst genau Rechenschaft ablegen soll. Jung sieht keinen Zweifel daran, daß Ignatius von dieser Tradition beeinflusst war. Leider fehlen in der Vorlesungsnachschrift Belege für diese Behauptung. Denn es erscheint fraglich, ob sich ein direkter Einfluß der arabischen Mystik auf Ignatius nachweisen läßt, ja, ob er sie überhaupt kannte.

Jung erwähnt dann den Unterschied zwischen den „kleinen“, dreitägigen Exerzitien und den „großen“ dreißigtägigen. Mit Bezug auf den Jesuiten Böminghaus²⁶ referiert er, daß die dreitägigen, gepredigten Exerzitien sich an die Öffentlichkeit wenden, in ihnen der Prediger eigentlich die Hauptarbeit leistet und die Gefahr kollektiver Emotionen nicht immer gut beachtet werde. Dagegen habe Ignatius zu den Großen Exerzitien nur wenige zugelassen, die zudem sorgfältig ausgewählt waren.

Sinn und Ziel der Exerzitien definiert Jung im Vergleich und im Unterschied mit den Meditationsweisen des Ostens, speziell mit dem Yoga.

²⁶ Der Jesuitenpater *Ernst Böminghaus* (1882–1942) war nach einer Tätigkeit als Studentenseelsorger Professor der Kirchengeschichte und Akademikerseelsorger in Frankfurt/St. Georgen. Er veröffentlichte zum Thema der geistlichen Übungen u. a.: *Die Askese der Ignatianischen Exerzitien*, Freiburg 1927, sowie zahlreiche Aufsätze in *ZAM* und *StZ*. Jung hat wohl sein Buch zu den Exerzitien nicht gelesen, sondern bezieht sich auf die Angaben bei Hegardt, der Böminghaus zitiert.

²² Ebd. Nr. 29.

²³ Ebd. Nr. 44.

²⁴ Ebd. Nr. 96.

²⁵ SS XI.

Ziel des Yoga sei es, den Meditierenden in eine „höhere Persönlichkeit“, die als Buddha beschrieben wird, umzuwandeln. In gleicher Weise hätten die Geistlichen Übungen das Ziel, durch aktive Imagination die Aufhebung des „Ich“ zu erreichen und den Meditierenden in die Gegenwart der Gottheit zu überführen, in der die Autonomie des „Ich“ gänzlich verschwindet.

Das heißt also psychologisch: Yoga und Exerzitien verfolgen letztlich dasselbe Ziel, nämlich den Individuationsprozess zu fördern. Hegardt folgend, für den die Ignatianischen Exerzitien der „Yoga des Westens“ sind, sagt Jung dies auch: Die Exerzitien entsprechen in ihrer Zielsetzung exakt dem Buddhistischen Yoga, nur in christlicher Form und in Übereinstimmung mit der Psychologie des Westens²⁷. Nur die Wege sind verschieden: Für den Osten gilt eher: es ist keine Eile geboten, die inneren Prozesse werden beachtet, der Meditierende ist am Ende irgendwie das Ganze und das Universum. Für den Westen und speziell für die Geistlichen Übungen gilt eher: Die Übungen sind in einer vorgeschriebenen Zeit auszuführen, die Selbstwerdung ist im wesentlichen nicht eine sich im Inneren entwickelnde, sondern eine von außen initiierte Erfahrung, denn, so Jung, das „Selbst“ des Menschen erscheint nicht als der innerste psychologische Kern des Menschen, sondern als die machtvolle Figur des historischen Jesus. Der Meditierende befaßt sich nicht in erster Linie mit seinem eigenen Innen, sondern hat in Christus ein Gegenüber. Doch ist für Jung Christus ebenso Symbol des „Selbst“ im Westen wie Atman oder Buddha Symbol des „Selbst“ im Osten ist.

Die Suche nach ihm ist die Suche nach dem Selbst – bei aller Verschiedenheit der Wege. Und das sei in der Tat die Absicht der Exerzitien: einen Prozeß zu fördern, in dem das Ich des Menschen aufgelöst wird zugunsten des Gott-Menschen Jesus Christus, das heißt des Selbst.

Exkurs: Das Ich, das Selbst und Gott

Jung versteht unter dem Ich das Subjekt des menschlichen Bewußtseins, unter dem Selbst das Subjekt der gesamten, also auch der unbewußten Psyche. In diesem Sinne wäre das Selbst eine Größe, die das Ich in sich begreift.

„Das Selbst könnte charakterisiert werden als eine Art von Kompensation für den Konflikt zwischen Innen und Außen. Diese Formulierung dürfte nicht übel passen, insofern das Selbst den Charakter von etwas hat, das ein Resultat, ein erreichtes Ziel ist, etwas, das nur allmählich zustande gekommen und durch viele Mühe erfahrbar geworden ist. So ist das Selbst auch das Ziel des Lebens, denn es ist der vollste Ausdruck der Schicksalskombination, die man Individuum nennt, und nicht nur des einzelnen Menschen, sondern einer ganzen Gruppe, in der einer den anderen zum völligen Bilde ergänzt. Mit der Empfindung des Selbst als etwas Irrationalem, undefinierbar Seiendem, dem das Ich nicht entgegensteht und nicht unterworfen ist, son-

dern abhängt, und um welches es gewissermaßen rotiert wie die Erde um die Sonne, ist das Ziel der Individuation erreicht.“²⁸

P. Seidmann bemerkt dazu:

„Das menschliche Selbst in der Jung'schen Sicht ist eine Verbindung von Gegensätzen, die der Mensch bewußt zu einer lebendigen Einheit und Ganzheit zu verknüpfen und zu vereinigen lernen muß: Hell und Dunkel, Licht und Schatten, Gut und Böse, bewußt und unbewußt, Ich und Du, Wurzel und Krone – eine Aufgabe, die lebenslang dauert, denn das Selbst wandelt sich durch das Leben hindurch, die Gegensätze mit ihm, und so sind wir unseres Selbst nie völlig bewußt. Dennoch bleibt das Ziel der Selbstwerdung, weil der Sinn des Lebens im Ganzwerden des einzelnen Menschen besteht.“²⁹

Der Psyche steht eine Vielzahl von Bildern und Symbolen zur Verfügung, in welchem die Erfahrung des Selbst zum Ausdruck kommt und von denen eine mächtige Faszination ausgehen kann.

Immer wieder wurde Jung vorgeworfen, er würde das Selbst des Menschen mit Gott identifizieren. Um dieses Mißverständnis zu beseitigen, hat Jung persönlich an G. Frei folgende Erklärung geschrieben.

„Es sieht so aus, als ob Selbst und Gott identisch wären. Die Psychologie kann zwischen Imago Dei (= Selbst) und Gott selber nicht unterscheiden (d. h. faktisch nicht, nur begrifflich!). Denn schon der Begriff Selbst deutet ein Transzendentes an, über das eine empirische Wissenschaft schlechterdings nichts ausmachen kann. Die erfahrbare Numinosität des Selbst ist so groß, daß es sehr leicht möglich ist, die Manifestation des Selbst als Gottesmanifestation zu empfinden. Gotessymbole sind nicht zu unterscheiden von Selbstsymbolen, das heißt, können nicht unterschieden werden. Ich kann nichts dafür, daß dem so ist, daß die Manifestation des Selbst ‚göttlichen Charakter‘ hat. Ich habe das nicht erfunden.“ (13. 01. 1948).

Einige Jahre vorher schon hatte Jung einem Kritiker geschrieben: „Wie in aller Welt kommen Sie auf die Idee, ich könnte Gott ersetzen, und zwar durch einen Begriff? ... Dieses Selbst ist nie und nimmer an Stelle Gottes, sondern vielleicht ein Gefäß für die göttliche Gnade ...“³⁰

III.2 Die Deutung des Anima Christi

Przywara folgend, für den das Gebet „Anima Christi“ die ganzen Exerzitien zusammenfaßt, beginnt auch Jung folgerichtig mit einer psychologischen Interpretation der einzelnen Zeilen des Anima Christi. Als Methode gibt er an, das Gebet mit einer möglichst offenen und naiven Einstellung zur Kenntnis zu nehmen und das eigene – christliche – Vorverständnis so weit es geht zurückzustellen. Jungs Auslegung der einzelnen Zeilen des Gebetes ist unterschiedlich lang. Wir fassen hier diejenigen Passagen zusammen, die psychologisch von Bedeutung erscheinen und übergehen die, in denen Jung lediglich referiert.

„Leiden Christi, stärke mich“:

²⁸ C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928, 206.

²⁹ P. Seidmann, Der Weg der Tiefenpsychologie, Zürich-Stuttgart 1959, 142.

³⁰ Brief vom 22. 9. 44; vgl. den Anhang von G. Frei in V. White, Gott und das Unbewußte, Stuttgart-Zürich 1957, 297–332.

²⁷ Vorlesung vom 8. Nov. 1940.

Das Leiden Christi, so Jung, ist eine zentrale Idee im Christentum. Man findet diese Vorstellung, daß der menschgewordene Gott leidet und sogar leiden muß, in keiner der anderen großen Religionen. Im Gegenteil: Der Osten scheint das Moment des Leidens zu übersehen. Für die östliche Einstellung zählen Freude und Leid gleich viel und man sucht sich beidem zu entziehen. Das Leid wird nicht besiegt, um Freude zu erreichen, sondern der östliche Mensch weiß, daß keines von beidem vermieden werden kann, daß sie sich insgesamt ausgleichen und daß Friede in der Freiheit von beidem besteht.

Anders die westliche Auffassung. Der Westen sieht das Leiden als das dichteste Element im psychologischen Prozeß der Individuation und drückt es aus als das Leiden Gottes, der Mensch wird. Im Westen ist ja Selbstwertung im wesentlichen nicht eine innere Erfahrung, sondern ein äußerer Prozeß. Das Selbst erscheint nicht als der innerste psychologische Kern des Menschen, sondern in der machtvollen Figur des historischen Jesus. Der Mensch ist gleichsam ein unendlich kleiner Teil seiner Totalität.

Religionen sind, so Jung, Formulierungen und Ausdrucksweisen einer bestimmten inneren Einstellung. So ist die christliche Religion sicherlich eine passende Ausdrucksweise unserer westlichen Einstellung. Leider habe aber das Christentum als Ausdruck unserer psychischen Realität seit der Reformationszeit an Boden verloren. Frühere Generationen verstanden noch die symbolische Bedeutung religiöser Formulierungen. Die heutigen westlichen Menschen meinen, daß Leiden zu vermeiden ist und überwunden werden muß. Für das Mittelalter dagegen war Leiden nicht nur unvermeidlich, sondern es hatte eine Bedeutung. So ändert sich die ganze innere Einstellung zum Leiden, wenn ein Mensch es als von Gott geschickt annehmen kann. Wenn jemand z. B. eine Krankheit als von Gott geschickt annehmen und sich in der Annahme mit dem menschgewordenen leidenden Gott vereinen kann, dann kann er es eher akzeptieren. Denn dann ist menschliches Leiden als Teilhabe am Leiden des menschgewordenen Gottes psychologisch gesehen ein Weg, um sein Selbst zu finden, das niemals erreicht werden kann ohne Leiden. Leiden annehmen bedeutet in dieser Sicht, auf dem Weg zum Selbst zu sein. Leiden ist für den Westen der Weg par excellence zu Christus, d. h. zum Selbst. Gott wird Mensch und leidet; der Mensch, der Gott erreichen will, muß durch Leiden hindurch, um zu ihm zu gelangen. Das Leiden des einzelnen ist Anteilhabe am Leiden Christi. Jung sieht diese Vorstellung auch in der katholischen Messe. Sie ist Opfer Christi, aber nicht wiederholtes Opfer, sondern ewiges, gegenwärtig gesetztes Opfer. Jung resümiert: Offenbar paßt diese Vorstellung vom leidenden Gott irgendwie zu unserer westlichen Wesensart. Anders läßt es sich nicht erklären, daß der westliche Mensch 15 Jahrhunderte von ihr fasziniert war. Und daß diese Vorstellung heute zusammenbricht, sei ein großer Verlust.

„In deine Wunden verberge mich“:

Przywara hat zu dieser Zeile des Anima Christi gesagt: „Leiden Christi im Christen und des Christen in Christo ist nicht irdischer Heroismus, sondern Untergang, wie das Weizenkorn unbeachtet in die Erde sinkt. Und es kann sich gar nicht zeigen, weil es das Leiden des unmündigen Kindes ist, das nur in den Schoß hinein sich verbergen kann, aus dem es einst kam. Birg mich in Dich!“³¹

Jung sieht darin die Idee ausgedrückt, daß die Wunden Christi der Schutz der Menschheit sind, in die der Mensch hineinsinken kann. D. h. der Leib Christi ist wie die Erde, die gepflügt und aufgebracht wird, um das Samenkorn hineinzulassen. Einen gewissen Höhepunkt dieser Vorstellung sieht Jung im Mystizismus Zinzendorfs im 18. Jahrhundert. Die Seitenwunde Christi wird von ihm als das mütterliche Geschlechtsteil verstanden, in dem der Mensch Wiedergeburt suchen muß. „Wir finden dieselbe Idee, ästhetischer ausgedrückt, bei Przywara.“³²

Jung erwähnt ähnliche Vorstellungen bei den Etruskern, die Pflüge in Phallusform benutzten, und Fruchtbarkeitsriten in bestimmten Kulturen, die darin bestanden, den Geschlechtsverkehr in der frisch gepflügten Ackerfurche zu vollziehen. In der Bibel findet sich die Vorstellung, daß Eva aus der Seite Adams entstammt (Gen. 2.21). D. h., Adams Seitenwunde ist das Tor der Geburt Evas: und die Kirche hat darin immer das Urbild für ihre Geburt aus der Seite Christi gesehen.

Die Seitenwunde Christi des Mannes habe unzweifelhaft eine weibliche Bedeutung. Jung erwähnt in diesem Zusammenhang, daß die weibliche Seite Christi oft in der christlichen Ikonographie betont wird. Christus wird ähnlich wie Mithras als femininer Mann dargestellt. Zu recht, sagt Jung, denn das zeigt noch einmal, wie in ihm die Vereinigung der Gegensätze dargestellt ist. Viele christliche Hymnen sehen in ihm den Bräutigam der weiblich verstandenen Seele.

Jung: diese Gebetszeile drückt den Wunsch nach der gegenseitigen Durchdringung zwischen dem Gläubigen und Christus aus. Davon spricht schon das Johannesevangelium, wenn Jesus sagt: „Wer mein Fleisch ist und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm.“ (6.56) oder: „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht ... damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin“ (17.26).

In der Meditation über den leidenden Christus mit der Seitenwunde scheint das Selbst auf; und die „männliche“ Seite des Menschen muß „verwundet werden“, wenn im Individuationsprozeß die „weibliche“ Seite auftaucht.

³¹ Deus Semper Major I, 8.

³² WS V.

„Vom bösen Feind beschütze mich“:

Hier wird Schutz gegen Destruktion gesucht. Jung vergleicht die östliche und die westliche Auffassung. In östlichen Texten gibt es keinen bösen Feind, sondern ein weibliches Wesen, daß die Täuschung der Welt symbolisiert. Je mehr man sich in die Welt verstrickt, desto weiter kommt man weg vom eigenen Selbst. Im Osten ist der Teufel weiblich, im Westen männlich, was sich an seinen Attributen wie den Hörnern und dem Ziegenfuß und an seinem Verhalten auf dem Blocksberg beim Hexentanz unschwer erkennen läßt. Das liege an den grundverschiedenen Einstellungen in Ost und West. Die bewußte Einstellung im Westen ist männlich, im Osten weiblich. Entsprechend ist die unbewußte Haltung im Westen weiblich: der Gläubige übergibt sich Christus und liefert sich ihm aus, und im Osten männlich: der Yogi zieht sich auf sich selbst zurück und entwickelt innere Kraft und Stärke. Der jeweilige Teufel versucht, sich der Haltung des westlichen oder östlichen Unbewußten anzupassen und den Gläubigen in die Welt zurückzuziehen.

Der bewußten männlich-kriegerischen Einstellung im Westen entspricht schließlich auch der Wunsch des Gläubigen, am Ende der Zeit einmal mit Christus zu herrschen – obwohl Christus selbst genügend Züge in seinem Wesen hatte, daß man ihn auch als einen „östlichen Menschen“ bezeichnen kann.

III.3 Die Deutung des Fundamentes

Weitere fünf Vorlesungen verwendet Jung auf die Deutung des „Prinzips und Fundamentes“ (Ex 23). Er geht daran mit derselben Methode wie beim Anima Christi, d. h. mit einer naiv-offenen Einstellung, die soweit wie möglich von einem „westlichen“ Vorverständnis zu abstrahieren sucht und nach dem psychologischen Gehalt der einzelnen Zeilen des Fundamentes fragt.

Aus dem englischen Vorlesungstext geht nicht hervor, ob Jung eine deutsche Übersetzung zugrunde legte³¹. Da er aber häufig Przywara zitiert, scheint er seine Übersetzung benutzt zu haben, die wir hier wiedergeben:

„Der Mensch ist geschaffen dazu hin, zu loben, Ehrfurcht zu tun und zu dienen Gott, unserem Herrn, und mittels dessen heil zu machen seine Seele; und die andern Dinge über dem Antlitz der Erde sind geschaffen hin zum Menschen, und dazu hin, daß sie ihm helfen in der Verfolgung des Zieles, zu dem hin er geschaffen ist. Von daher folgt, daß der Mensch soweit sie zu gebrauchen hat, alsweit sie ihm helfen zu seinem Ziel, und soweit sie lassen muß, alsweit sie zu ihm hin ihn hindern. Als für welches ist es not, uns unterschied-frei zu machen zu gesamt allen geschaffenen Din-

gen, im Gesamt dessen, was gestattet ist der Freiheit unserer freien Wahl und ihr nicht ist verboten; in solcher Weise, daß wir nicht wünschen von unserer Seite mehr Gesundheit als Schwäche, Reichtum als Armut, Ehre als Un-Ehre, lauges Leben als kurzes, und folgerichtig in gesamt allem übrigen; einzig ersiehend und erwählend das, was jeweils mehr uns führt hin zu dem Ziel, zu dem wir geschaffen sind.“³²

Gelegentlich zitiert Jung auch lateinisch³³.

„Der Mensch ist geschaffen ...“: in diesem ersten Satz, so Jung, kondensiert sich eine Auffassung, die von größter psychologischer Bedeutung ist. Man könnte diesen Satz so verstehen, daß er bedeute: das Bewußtsein ist geschaffen, es entstammt dem Unbewußten. Es sei ein empirisches Faktum, daß viele Gedanken, Meinungen, Persönlichkeitsanteile, sich lange zuvor im Unbewußten voraus bilden, bevor sie dann später ins Bewußtsein treten. Von daher wird auch verständlich, wenn viele lebenserfahrene Menschen sagen, sie hätten den Eindruck, daß eine höhere Intelligenz ihnen zuvorkomme und sie leite. Diese psychologische Beobachtung, daß das Unbewußte unserem Bewußtsein zuvorkommt, beweist natürlich nicht das Gefühl, geschaffen zu sein, aber es enthält eine beachtliche Wahrscheinlichkeit für dieses Gefühl. Wenn wir den ersten Satz „der Mensch ist geschaffen ...“ so verstehen, ändert sich unsere ganze Haltung. Wir anerkennen dann, daß eben nicht alles seinen Ursprung im Bewußtsein hat.

„Dazu bin, zu loben, Ehrfurcht zu tun und zu dienen Gott, unserem Herrn ...“: Psychologisch übersetzt würde das heißen: Ignatius empfände eine bedingungslose Unterwerfung unter den unbewußten Anteil der Psyche. Wenn der Mensch dem Unbewußten nicht Ehrfurcht erweist und ihm nicht dient – dem Unbewußten, daß ja sein Bewußtsein geschaffen hat – verliert er seine „Seele“, besser gesagt, verliert er die Verbindung zwischen seinem Bewußtsein und Unbewußtem.

Aber diese bedingungslose Übergabe steckt auch voller Gefahren. Jung erinnert daran, daß die Kirche immer vor der Gefahr von „Privatoffenbarungen“ und den aus ihnen entstandenen Sekten gewarnt hat. Und diese Gefahren würden auch dann nicht weniger, wenn man „Gott“ statt „Unbewußtes“ sagt, und dabei vergißt, daß Gott auch eine dunkle Seite hat. Jung: die frühe Kirche wußte, daß Gott auch gefährlich ist. Denn wenn Gott die Einheit und Versöhnung der Gegensätze ist, dann ist natürlich der Anlage nach ein „gutes“ und ein „böses“ Prinzip in ihm, die beide in ihm ihren Ursprung haben. Wo Gott am nächsten ist, ist die Gefahr am größten. Jung zitiert eine außerkanonische Aussage Jesu in Anlehnung an Jes. 33.14: „Wer nahe bei mir ist, ist nahe am Feuer, und wer fern ist von mir, ist fern vom Reich Gottes“. Hier zeige sich die Idee von

³¹ Eine Fußnote in WS XVI erwähnt, daß Jung in dieser Vorlesung aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt. Die englische Vorlesungsnachschrift zitiert die Stellen des Exerzitenbuches nach der Übersetzung von Joseph Rickaby, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, transl. with a commentary by J. Rickaby SJ, New York und London 1923. Vgl. auch Anm. 35.

³² Deus Semper Major I, 49.

³³ Jung besaß in seiner Privatbibliothek die 2. Auflage der Exerzitiensübersetzung von *Joannes Roothaan SJ, Exercitia Spiritualia S. P. Ignatii de Loyola cum versione litterali et Autographo Hispanico notis illustrata*. Editio altera, Romae, excudebat Alexander Monaldi, 1838.

der dunklen Seite Gottes: denn Feuer verschlingt und zerstört. Deswegen wird der Teufel mit dem Feuer in Verbindung gebracht, weil er dessen Qualitäten besitzt.

In seinen dann folgenden Ausführungen hält sich Jung eng an Przywara und an dessen Gedanken über das Wesen des Menschen. Przywara sagt: Der Mensch ist „Geistwerdung des Leibes“ und „Leibwerdung des Geistes“ und führt dann tiefsinnig aus:

„So ist der Mensch als Mensch offenbar: als Leib-und-Geist die Mitte des Seins der Welt (medium formale-materiale), als Mann-und-Frau die Mitte des schöpferischen Werdens der Welt (medium efficiens), als Gemein-Wesen die Mitte der Ordnung der Welt (medium finale). Aber diese dreifache Mitte ist er als Schnittpunkt sich kreuzender Bewegungen (Leib zum Geist, Geist zum Leib; Frau zum Mann, Mann zur Frau; In zum über, über zum In). Und er ist nicht nur Kreuzungsschnittpunkt, sondern Reiß (Leib gegen Geist, Geist gegen Leib; Frau gegen Mann, Mann gegen Frau; In gegen über, über gegen In). Mensch als Mitte, Kreuzung, Reiß – so erscheint er dem wachsenden Realismus der Lebenserfahrung.“³⁶

Przywara sagt dann weiter: Der Mensch als „Mitte“ weist auf Gott, der Mensch als „Kreuzung“ hängt in Gott, der Mensch als „Reiß“ ist gekreuzigt im Gekreuzigten. Der Mensch ist Mensch insoweit, als er in Gott ist. Und: „Leib und Geist sind ‚recht‘ zueinander, insoweit als der Mensch ‚recht‘ in Gott ist.“³⁷ Und schließlich: „Indem Gott als Erlöser in den Menschen hinabstieg, erscheint sein Antlitz in dem echt menschlichen Zwischen, der Seele als der Mitte zwischen reinem Leib und reinem Geist. Indem er aber als Erlöser in den Menschen als Reiß hinabstieg, erscheint sein Antlitz in der Seele, insofern sie aus Verlorenheit zu retten ist (...) – d. h. Gott erscheint im Antlitz des ‚Reisses als Kreuz.“³⁸

Jung sieht in Przywaras nicht eben leicht zu verstehenden Ausführungen eine „wirklich jesuitische“ Meditation über das Fundament, wie sie in den Exerzitien praktiziert wird. Jung fragt wieder nach dem psychologischen Gehalt dieser theologischen Meditation. Przywaras Rede von der Geistwerdung des Leibes und der Leibwerdung des Geistes versteht er so, daß der Mensch sich seines Leibes bewußt werden soll. Jung ist hier eher zögerlich, obwohl er die Leib-Geist-Problematik und die genaue Begriffsbestimmung von Leib, Seele und Geist ausführlich diskutiert. Nicht nur den Theologen scheint die Przywaraeske Sprache Schwierigkeiten zu machen.

Wenn Przywara den Menschen als Medium formale materiale beschreibt, so versteht das Jung dahingehend, daß der Mensch also etwas „zwischen“ Medium formale, Geist, und Medium materiale, Materie, und so Bild Gottes ist, der selbst die Versöhnung der großen kosmischen Gegensätze ist. Nach Przywara sei der Mensch insofern ein Bild Gottes, als er eine Einheit der Gegensätze ist. Als solcher sei er in gewisser Weise

dasselbe wie Gott. Hier beruft sich Jung auch auf Jesus, der in Joh. 10.34, Psalm 82.6 zitierend, sagt: „Ihr seid Götter.“ In Gott sind die Gegensätze vereint. Das würde bedeuten: Gott ist das Selbst, und der Mensch ist – insofern er eine Einheit ist – ein Abbild dieses Selbst. Jung: aber das ist sehr problematisch. Przywara beschreibt den Zustand des Menschen als „Hangen in Gott“ und voller Leiden. In der Tat ist ja der Mensch weniger eine Einheit der Gegensätze als ein Konflikt der Gegensätze, eine ständige Disharmonie. Es scheint zur *conditio humana* zu gehören, daß der Zweifel größer ist als die Sicherheit und daß der Mensch von Konflikten gequält wird. Nach Przywara trat Gott selbst in diesen „Reiß“ durch die Kreuzigung Christi.

„Ich muß gestehen,“ bemerkt dazu Jung, „daß ich trotz meiner christlichen Erziehung niemals in der Lage war zu verstehen, warum jemand anderes, der gekreuzigt wurde, eine erlösende Wirkung haben sollte. Erst dachte ich, ich müßte besonders begriffstutzig sein, aber im Laufe meines Lebens habe ich viele andere Leute getroffen, die das auch nicht verstanden haben.“³⁹

Jung dann weiter: Wenn Przywara sagt, daß der Mensch mit Christus gekreuzigt ist, dann bedeutet das, daß er in gewisser Weise identisch ist mit dem Leiden des Sohnes Gottes. Der Mensch leidet nicht nur wegen seiner eigenen Unvollkommenheiten, sondern sein Leiden ist Leiden Gottes. Sein Leiden kommt aus Konflikten, also ist Konflikt auch in Gott. Dieser Konflikt zwischen „Fleisch“ und „Geist“, d. h. zwischen form- und gesetzgebendem Geist und formloser, blinder Masse der Instinkte ist nicht lösbar, wenn man nur die eine Seite lebt und die andere unterdrückt. Beiläufig erwähnt Jung in diesem Zusammenhang, daß Jesu „psychologische Sünde“, für die er mit dem Tod bestraft wurde, darin bestand, daß er seine animalisch-sinnliche Seite nicht gelebt hat. Vieler Menschen Schuld sei es umgekehrt, daß sie nur ihre animalische Seite leben, die sie unbewußt macht.

Oft höre man die Formulierung: Das Kreuz hat uns erlöst, statt: Christus hat uns erlöst. Zu recht, sagt Jung, denn die sich kreuzenden Kreuzesbalken symbolisieren die Versöhnung der Gegensätze zwischen Himmel und Hölle, Geist und Natur. Und das ist die Erlösung. Christus ist zwischen zwei Räubern gekreuzigt, von denen der eine ins Paradies, der andere in die Hölle kommt. Er ist das Opfer zwischen den Gegensätzen von Hell und Dunkel.

Der Konflikt ist in aller Regel zwar kein wünschenswerter Zustand, weswegen wir ihn am liebsten vermeiden; aber keiner kann erlöst werden, der sich seiner Konflikte nicht bewußt wird und nur seine materielle oder nur seine spirituelle Seite lebt und die andere Seite ignoriert. Erlösung geschieht nur durch Zweifel und Konflikte hindurch. Daher habe Przywara

³⁶ Deus Semper Major I, 67.

³⁷ Ebd. 69.

³⁸ Ebd. 73.

³⁹ WS XI.

völlig recht, sagt Jung, wenn er behauptet, Gott erscheine im „Zwischen“, in der Seele als der Mitte zwischen Leib und Geist. „Ja, sagt Jung, sich selbst kennen zu lernen, Konflikte anzugehen, sich seiner selbst bewußt zu werden ist wirklich ein Kreuz. Deswegen vermeiden wir all das gern. Wir möchten unsere Fehler nicht kennen lernen und vergessen lieber unsere ungeliebte Seite. Aber die Erfahrung des Konfliktes ist die Erfahrung Gottes. Gott ist Leiden und Leiden ist Gott selbst.“

Wenn das Prinzip und Fundament dann mit dem Satz endet, wir sollen einzig das ersehnen und erwählen, was jeweils mehr uns führt hin zu dem Ziel, zu dem wir geschaffen sind, so heißt das psychologisch: der Mensch hat die Aufgabe, sich des Konfliktes bewußt zu werden. Er muß lernen, ihn zu bejahen, ja sogar zu „ersehen“, denn nur durch Konflikte erreicht man eine höhere Stufe des Bewußtseins. Das ist das Geheimnis hinter allen Kulturen. Wir sind in Christus und nach seinem Bild geschaffen, das heißt, nach dem Bild des leidenden Menschen. Christus ist aber für den Westen eine Gestalt, die dem Meditierenden gegenüber steht, der Westen weiß nicht, daß die Gestalt Christi sein eigenes Wesen ist. Jung führt als Beleg dafür das Gebet aus der Betrachtung zur Erlangung der Liebe (Ex 234) an: „Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; Euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist Euer, verfügt nach Eurem ganzen Willen. Gebt mir Eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir.“

Jung: dieses Gebet zeigt die Ganzhingabe, die in den Exerzitien angeziet wird. Aber es ist eine Unterwerfung unter eine Gestalt außerhalb seiner selbst; der Westen weiß nicht, daß die Figur Christi letztlich sein eigenes Wesen ist.

III.4 Die Deutung der Exerzitien „wochen“

Im letzten Viertel der Vorlesungsreihe untersucht Jung vor allem die erste Übung der ersten Exerzitienwoche und dort die Engel-Sünde und versucht, eine Antwort darauf zu geben, warum der Betrachtung der Sünde solche Bedeutung zugemessen wird. Aus der zweiten Woche kommentiert er besonders die erste Betrachtung von der Menschwerdung, von der dritten Woche sagt er fast nichts, und von der vierten Woche deutet er die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Wir folgen dem Fortgang seiner Ausführungen.

Die Engel-Sünde

Im ersten Punkt der ersten Übung der ersten Exerzitienwoche legt Ignatius dem Meditierenden vor, er solle sich die „Sünde der Engel“ ins Gedächtnis rufen: Wie sie in der Gnade erschaffen wurden, sich aber ihrer Freiheit nicht bedienen wollten, um ihrem Schöpfer und Herrn Ehrfurcht

und Gehorsam zu erweisen, sondern in Hochmut gerieten, aus der Gnade sich in Bosheit verwandelten und vom Himmel in die Hölle geschleudert wurden (Ex 50).

Jung fragt wieder, was diese Auffassung psychologisch bedeutet, und sagt dazu: Schon bevor es menschliches Bewußtsein gibt, gibt es eine Spaltung in den vorbewußten Kräften, einen Gegensatz, vergleichbar dem zwischen Engeln und Dämonen. Dabei fällt auf, so Jung, daß die Engel in aller Regel nicht Individuen sind, sondern kollektive Wesen. Sie treten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, fast immer im Plural als Engelschöre auf – wie auch die Mönche in den Klöstern nicht als Individuen auftreten, sondern die Engelschöre im Himmel auf Erden repräsentieren.

Die Exerzitienübung zeige, daß der Mensch notwendig kollektiv ist, bevor er ein Ich-Bewußtsein entwickle. Er ist erst ein von Instinkten gesteuertes Wesen mit der Psychologie seiner Eltern, seiner Familie, seines Clans, seiner Umgebung, bevor er einen eigenen Selbststand entwickelt. Empirisch zeige sich dies z. B. in Kinderträumen und in Träumen psychisch Kranker. Kinderträume sind überhaupt nicht kindgemäß, wie man vermuten könnte, sondern enthalten mythologisches Material, von dem das Kind selbst nie etwas gehört hat, das sich aber in den Mythologien aller Zeiten auf der ganzen Welt findet.

Die Spaltung vor Beginn der Zeit, von der diese Meditation spricht, beziehe sich also schlicht auf die Gegensätze, die sich in jedem Menschen zeigen. Bevor jemand zum Bewußtsein komme, gibt es in ihm schon den Konflikt zwischen oben und unten, Engel und Teufel. Der Mythos vom Fall der Engel drückt also aus, daß jeder Mensch, noch bevor er zu leben beginnt, schon unter dem Gesetz des Konfliktes der Gegensätze steht. Dieser a-priori-Konflikt im Menschen ist die „Ursünde“, die Sünde vor Beginn der Zeit, und der Mensch wiederholt die Sünde der Engel. Wie die Engel vom Himmel fielen, so die Stammeseltern aus dem Paradies (Ex 51).

Warum diese Betonung der Sünde?

Jung übersetzt eine lange Passage aus Izkquierus, in der dieser die Hölle beschreibt und plastisch ausmalt als eine große Höhle im Zentrum der Erde voller Feuer, in der die Verdammten eingeschlossen sind wie Fische in der Tiefe der See, und in der ihre Seelenkräfte und fünf Sinne gequält und gefoltert werden⁴⁰. Warum, fragt Jung, hat die Sünde, die zu diesen Konsequenzen führen kann, aber durch die Exerzitien eben nicht führen soll, solch wichtige Bedeutung? Dazu führt er aus: Die Betonung der Konsequenzen der Sünde ist das Gegengewicht zur menschlichen Tendenz zur Sünde. Die Menschen dächten oft wie Rousseau, daß alles Natürliche gut sei. Doch tatsächlich ist der Mensch nicht nur wunderbar,

⁴⁰ Izkquierus 80 ff.

sondern auch schrecklich, so wie schon kleine Kinder einerseits liebenswert und andererseits wie kleine Teufel sein können. Wenn wir die Wahrheit über uns kennenlernen wollen, dann müssen wir anerkennen, daß wir sowohl fähig sind zu den größten Tugenden als auch zu den schlimmsten Lastern. Und das liege in den Möglichkeiten jedes Menschen. Neben der Tendenz zur Überbewertung der Sünde gebe es aber genauso eine Tendenz zur Abwertung der Sünde, und der Mensch falle nur allzuleicht von einem Extrem ins andere.

Jung erinnert noch einmal daran, was Izquierdus unter Todssünde versteht, nämlich: das Ziel in die Schöpfung zu legen statt in Gott. D. h., das ganze Leben soll nicht auf Geschaffenes ausgerichtet sein, sondern auf Gott, der die Vereinigung der Gegensätze ist. Gott zeigt sich als der gekreuzigte Christus. Der Mensch, der die Einheit mit Gott finden und Gott in sich wirklich werden lassen will, kann das nur in der Nachfolge Christi erreichen, d. h., er muß sein Kreuz auf sich nehmen und den Konflikt der Welt akzeptieren. Indem Christus sein Leiden akzeptiert, macht er Gott sichtbar, ist er die Erscheinung Gottes.

Aber das Kreuz ist nach christlicher Auffassung nicht nur Symbol des Leidens, sondern auch der Erlösung. Wer das Kreuz akzeptiert, hat Erlösung gefunden, denn was Leiden bringt, bringt auch Erlösung. „Trennung von Gott ist Trennung vom Kreuz. Trennung vom Kreuz ist Abweichung von Gott. M. a. W.: der Mensch, dem es gelingt, dem Konflikt auszuweichen, ist von Gott getrennt und im Stand der Todssünde.“⁴¹

Der leidende Gott, der in Christus aufsteigt, ist eine Widerspiegelung des menschlichen Wesens selbst. In der Nachfolge Christi vereint sich der Glaubende mit seinem Leiden, wird er selbst der leidende Christus, insofern er sich ihm übergibt. „Ich bin nicht Christus. Aber das Ich, das einmal meines war, ist ein Teil Christi geworden, und es ist Christus, der in mir lebt. Was aber ist Christus? ... Insofern Gott die Vereinbarung der Gegensätze ist, ist er – psychologisch – die innerste Erfahrung der Menschheit. Er ist diejenige Erfahrung, in der der Mensch ganz dem Konflikt ausgeliefert ist, in der keine Täuschung möglich ist; und in dieser Erfahrung ist der Mensch Gott.“⁴²

Jung meint, diese Auffassung auch bei Angelus Silesius (1624–1677) bestätigt zu finden, und zitiert ihn aus dem „Cherubinischen Wandersmann“, Buch I: „Ich weiß nicht, was ich bin; ich bin nicht, was ich weiß; ein Ding und nicht ein Ding; ein Stüpfchen und ein Kreis.“ Das erinnere an Augustinus' Wort über Gott, daß Gott ein Kreis ist, dessen Zentrum überall und dessen Umfang nirgends ist. Jung: Angelus Silesius ist Gott geworden, denn er ist Pünktchen und Kreis.

Es fragt sich natürlich, ob Angelus Silesius dieser Interpretation zu-

stimmen würde. Immerhin sagt er, was Jung nicht referiert, im gleichen „Cherubinischen Wandersmann“ auch: „Gott ist mein Mittelpunkt, wenn ich in ihm mich schließe, mein Umfang dann, wenn ich aus Lieb in ihn zerfließe.“⁴³

Jung zitiert dann weiter aus dem 1. Buch des Cherubinischen Wandersmann, wo Angelus Silesius u. a. sagt: „Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein; er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.“

Aus diesen Versen folge zweifellos, daß Christus das projizierte Selbst des Menschen sei, das Höchste im Menschen, das das Ich an sich enthält.

Die Exerzitien würden beabsichtigen, das Ich des Menschen in diese größere Gestalt aufzulösen. Das bedeutet auch, daß das Ich dann erlöst ist, wenn die Gegensätze zur Einheit zusammenfinden.

Die zweite Exerzitienwoche

Aus der zweiten Exerzitienwoche stellt Jung vor allem die erste Übung von der Menschwerdung vor (Ex 101–109). Die Übungsanweisung des Ignatius lautet: „Die Geschichte der Sache herbeibringen, die ich zu betrachten habe. Hier ist dies: Wie die drei göttlichen Personen die ganze Fläche oder Rundung der ganzen Welt voller Menschen schauen und wie, da sie sahen, daß alle zur Hölle abstiegen, in ihrer Ewigkeit beschlossen wird, daß die zweite Person Mensch werde, um das Menschengeschlecht zu retten; und so senden sie, als die Fülle der Zeiten gekommen ist, den heiligen Engel Gabriel zu unserer Herrin“ (Ex 102).

Jung sieht darin eine Parallele zu den Vorstellungen vieler Naturvölker und zu deren Mythen über eine Welt der Urahren, in der die Vorfahren ihr Zuhause hatten. Die Welterschaffung wird dort oft durch Umformung in die sichtbaren Dinge dieses Lebens vorgestellt. Dies seien archetypische Ideen, die es überall gibt und die sich oft in Träumen manifestierten. Jung erinnert auch an die sich im frühen Christentum entwickelnde Vorstellung von der Präexistenz Jesu. Christus, der schon immer im Schoß der Gottheit existierte, kommt auf die Erde und erinnert die Menschen, was sie einmal waren und was sie sein sollen. Denn der Mensch hat seine Herkunft und seinen Schöpfer vergessen und meint, er könne alles ohne ihn machen. Die Erscheinung Christi auf der Erde erinnert den Menschen an seinen „Urstand“.

Jung referiert dann den Fortgang der weiteren Übungen der zweiten Exerzitienwoche. Von den sogenannten „Eckbetrachtungen“ erwähnt er die „Zwei Banner“ (Ex 136–148), die „drei Menschengruppen“ (Ex 149–157) und die „drei Grade der Demut“ (Ex 165–168). Erstaunlicherweise erwähnt er mit keinem Wort den „Ruf des Königs“ (Ex 91–99), ob-

⁴¹ WS XIV.

⁴² Ebd.

⁴³ Buch III; Jung besaß in seiner Privatbibliothek drei Ausgaben des Cherubinischen Wandersmann, u. a.: Sämtliche poetische Werke, hrsg. und eingeleitet v. Hans Ludwig Held, 3 Bd., München 1924.

wohl der in der Exerzitienübersetzung von Funk enthalten ist⁴⁴, und obwohl sich über den Archetyp des Königs auf dem Hintergrund der Jungschen analytischen Psychologie einiges sagen ließe.

In der dritten Exerzitienwoche, in der das Leiden Christi betrachtet wird, sieht Jung den logischen Fortgang der zweiten. Nachfolge Christi heiße ja, das eigene Leben so zu leben, wie Christus seines gelebt hat. Und das schließt ein, die Lebenskonflikte zu akzeptieren und ihnen nicht auszuweichen.

Die vierte Exerzitienwoche

In seiner letzten Vorlesung über die Exerzitien kommentiert Jung die Übungen der vierten Woche. „Die Betrachtungen dieser Woche werden ‚Exerzitia de amore Dei‘ (über die Liebe Gottes) genannt. Das ist die Betrachtung für die Laien. Es gibt aber noch einen zweiten Aspekt, der den Mitgliedern des Jesuitenordens vorbehalten ist ...“⁴⁵

Hier erliegt Jung leider einem Mißverständnis. Izquierdus gibt in seinem Handbuch für achttägige Exerzitien als Übung am letzten Tag unter obiger Überschrift eine Anleitung zur Betrachtung zur Erlangung der Liebe⁴⁶.

Funk erwähnt in der vierten Woche zwei Übungen, diese und zuvor als erste Betrachtung, wie Jesus nach seiner Auferstehung seiner Mutter erschien (Ex 219 u. 299)⁴⁷. Außerdem übersetzt Funk auch die Regeln, um mit der Kirche zu fühlen (Ex 352–370)⁴⁸. Dies versteht nun Jung so, als sei die Betrachtung zur Erlangung der Liebe die Abschlußübung der Exerzitien für die Laien und die Erscheinung Jesu bei Maria, verbunden mit den Regeln, um mit der Kirche zu fühlen, die Abschlußbetrachtung für die Jesuiten.

In Wirklichkeit werden in der vierten Exerzitienwoche die Geheimnisse des Lebens Jesu von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt betrachtet. Die Betrachtung zur Erlangung der Liebe ist eine Abschlußbetrachtung von Exerzitien gleich welcher Dauer, und Sonderübungen, die den Mitgliedern des Jesuitenordens vorbehalten sind, gibt es überhaupt nicht. Gleichwohl wollen wir den Darlegungen Jungs folgen. Jung zitiert Izquierdus' Anleitung und versteht ihn so, daß die Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen von der Schöpfermacht Gottes psychologisch bedeutet: wir hängen gänzlich von der Wirksamkeit unseres Unbewußten ab, nicht einmal das nächste Wort kann man sprechen, wenn das Unbewußte nicht dabei kooperiert. Daß Gott der Urheber von allem ist, würde bedeuten: alles, was der Mensch tut und erreicht, hat seinen Ursprung im

Unbewußten. Ihn über alles lieben heißt, daß des Menschen höchstes Ziel darin besteht, über alles die Macht zu lieben, die ihn ganz und gar trägt.

Ignatius legt als erste Betrachtung der vierten Woche vor: „Die erste Hinführung ist die Geschichte, die hier ist: Wie, nachdem Christus am Kreuz den Geist hingab und der Leib von der Seele getrennt blieb und die Gottheit immer mit ihm vereint, die selige Seele in die Unterwelt hinabstieg, ebenfalls mit der Gottheit vereint; von dort holte sie die gerechten Seelen heraus und kam zum Grab; und auferstanden erschien er seiner ebenedeinten Mutter mit Leib und Seele“ (Ex 219). Dieses Ereignis findet nach dem Tod Jesu statt, es ist also ein Ereignis im Jenseits, psychologisch betrachtet, so Jung, im Unbewußten. Mit der Mutter konfrontiert sein heißt, zu seinem eigenen Ursprung zurückzukehren. Jung erinnert daran, daß die Mutter häufig auch die Mutter-Erde symbolisiert, den Ursprung, aus dem jemand wuchs, die unbewußte Psyche, auf der einer steht und die der Schöpfer des Bewußtseins ist. Christi Begegnung mit seiner Mutter sei also die Konfrontation mit seinem Ursprung, und sie ist zu sehen im Zusammenhang mit der androgynen Natur Christi, von der schon oben die Rede war. „Die hermaphroditische Natur des Menschen spielt eine beachtenswerte Rolle in der Meditation für die Jesuiten. Aber sie wird nicht so ungeschliffen ausgedrückt. Es ist zu anstößig, diese Gedanken bis zum Schluß durchzudenken ... Ich zögere ein bißchen, diesen Begriff zu gebrauchen.“⁴⁹

Die Jesuiten würden also in der Begegnung Christi mit seiner Mutter die Begegnung mit dem Unbewußten in seiner weiblichen Form meditieren – im Gegensatz zu den Laien, die in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe die Begegnung mit dem Unbewußten in seiner göttlichen Form meditieren. „Aber die Jesuiten sprechen nicht über diesen Aspekt, die Mutter ist die Kirche, die Mater ecclesia. Und so geht der zweite Teil der Meditation für die Mitglieder des Jesuitenordens über die Kirche.“⁵⁰

Dann zitiert Jung die Regeln, um mit der Kirche zu fühlen (Ex 352–370). Statt von der weiblichen Seite Christi zu sprechen, was für Jung in der logischen Konsequenz der Begegnung Christi mit seiner Mutter liegt, sei die Mutter für die Jesuiten die Institution, in die das Individuum aufgesogen wird.

IV. Aspekte einer kritischen Würdigung

Jung hat sich in die Ignatianischen Exerzitien mit großer Sorgfalt und mit allem Respekt hineinvertieft. Es fehlt nicht nur jedes polemische Wort; im Gegenteil hat er das Buch der Geistlichen Übungen gründlich studiert und auch den wirkungsgeschichtlichen Hintergrund zu erfassen versucht. Die Präsentation in den Vorlesungen macht den Eindruck von

⁴⁴ Funk 144.

⁴⁵ WS XVI.

⁴⁶ Izquierdus 120–125.

⁴⁷ Funk 158–159.

⁴⁸ Funk 123–127.

⁴⁹ WS XVI.

⁵⁰ Ebd.

Unmittelbarkeit und Lebendigkeit. Jung hat sich die Aufgabe, die Geistlichen Übungen als „westliche“ Hilfe im Individuationsprozeß zu deuten, nicht leicht gemacht, sondern im Gegenteil viel Mühe darauf verwandt.

Dieser Gesamteindruck wird auch durch einige kleinere Unrichtigkeiten nicht verwischt. Wir erwähnen schon, daß Gonzales da Camara nicht des Ignatius „Schüler Gonzales“ war, daß Cisneros zur Zeit des Aufenthaltes von Ignatius auf dem Montserrat schon verstorben war, und daß Ignatius sicher nicht nach Rom ging, um den Papst um seine Zustimmung zur Gründung eines Ordens zu bitten. Diese Reihe von Unrichtigkeiten ließe sich noch fortsetzen. Wir erwähnen mehr aus Gründen der Vollständigkeit:

Jung erwähnt, daß man in der dritten Exerzitienwoche fasten⁵¹ und die Betrachtung beim Essen fortsetzen soll⁵². Tatsächlich empfiehlt Ignatius das Fasten auch als Möglichkeit für die erste und zweite Exerzitienwoche, und Jung hält offenbar die „Regeln, um sich künftig im Essen zu ordnen“ (Ex 210–217) für Betrachtungsanweisungen, was sie nicht sind.

Ein arabischer Einfluß auf Ignatius und die Exerzitien wäre nicht nur zu behaupten, sondern gründlicher zu beweisen als Jung es tut.⁵³ Auch kann man wohl nicht sagen, die Absicht der Exerzitien sei es gewesen, für mehr Disziplin in den Reihen der Kirche zu sorgen. Diese Auffassung übernimmt Jung von Hegardt, der wiederum reichlich die Schriften des Grafen Hoensbroech zitiert⁵⁴.

Es fragt sich natürlich, inwieweit die genannten Punkte Jung anzulasten sind, oder ob nicht durch die Vorlesungsnachschrift und Übersetzung vom Deutschen ins Englische die Präzision der Darstellung Schaden gelitten hat. Diese Einschränkung gilt ebenso für die folgenden Anmerkungen.

IV.1 Mißverständnisse und Fehleinschätzungen

Jungs methodischer Zugang zum Buch der Geistlichen Übungen ist nach eigenen Angaben⁵⁵ eine möglichst offene, vorurteilsfreie, naive Annäherung, die soweit als möglich von einem „westlich-christlichen“ Vor-

verständnis abzusehen sucht. Jung befragt die Exerzitien nicht als Theologe sondern als Psychologe und untersucht, auf welche Weise in ihnen Hilfen für den Prozeß der Individuation gegeben werden. Textkritische Lesehilfen benutzt er bewußt nicht. Es fragt sich nun, ob dieser Zugang dem Buch der Geistlichen Übungen angemessen ist. Sebastian Neumeister hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Exerzitienbuch ein „unlesbares Buch“, ein „Nicht-Buch“ ist, ein „strikt funktionalisierter Text“. Neumeister sagt:

„Die Exerzitien sind kein Text im üblichen Sinne, sondern ein Leertext, eine Gebrauchsanweisung, deren einzige Funktion die Ermöglichung einer Praxis ist, hier die Praxis des Dialoges mit Gott. Die Exerzitien sind nicht zur Lektüre bestimmt. Nicht ohne Grund hat Ignatius alles getan, um den Exerzitien auch äußerlich den Charakter eines Buches zu nehmen. Die römische Ausgabe von 1548 erschien ohne Autorengabe, ohne Widmung, sie ist nicht im Buchhandel erhältlich, ja selbst die Tatsache des Druckes wird rein technisch begründet, nicht mit dem Willen zur Öffentlichkeit. Wer dieses Nicht-Buch wie ein Buch im üblichen Sinne liest, handelt wie jemand, der nach der Lektüre eines Schachhandbuchs meint, er könne Schach spielen, wie jemand, der aus einem Skelett auf den lebenden Menschen schließt, wie jemand, der eine Landkarte für das dargestellte Land nimmt.“⁵⁶

Eine solche Lesehilfe hat Jung nicht beachtet. So kommt es, daß er das „Anima Christi“ und das „Prinzip und Fundament“ als die beiden Ecksteine der Exerzitien ansieht, während tatsächlich das „Anima Christi“ eines der damals üblichen Gebete und das „Prinzip und Fundament“ die Lernzielangabe desjenigen Prozesses ist, der in den Geistlichen Übungen initiiert wird.

Auch scheint Jung den von Ignatius intendierten Ablauf des vierwöchigen Exerzitienprozesses nicht eigentlich erfaßt zu haben. Sonst hätte er, sicher angeregt durch Przywaras Meditation über das Anima Christi, diesem Gebet nicht solch breiten Raum in seinen Ausführungen gewidmet, statt dessen aber viel wichtigere Bausteine der Exerzitien ganz übersehen. So erwähnt er die Übung vom Ruf des Königs (Ex 91–99), die von manchen Autoren als das Fundament der zweiten und der weiteren Wochen bezeichnet wird, mit keinem Wort. Eine psychologische Deutung des Exerzitienprozesses müßte auch differenzierter auf die beabsichtigten Lernschritte der einzelnen Exerzitien „wochen“ eingehen. Von daher ist wohl die Ratosigkeit von Görres, der selbst Exerzitien gemacht hat, über die Jung'sche Interpretation verständlich.

Einem völligen Mißverständnis erliegt Jung leider mit seiner Einschätzung, die Betrachtung zur Erlangung der Liebe bilde den Abschluß der Exerzitien für Laien und die Betrachtung der Erscheinung Christi bei Maria – in Verbindung mit den Regeln, um mit der Kirche zu fühlen – sei der Abschluß der Exerzitien für Jesuiten. Außerdem erwähnt Jung die anderen von Ignatius für die vierte Exerzitienwoche vorgesehenen Betrachtungen nicht.

⁵¹ Vorlesung vom 22. 11. 1940, hier faßt Jung die Ergebnisse der vorausgegangenen Exerzitienvorlesungen noch einmal zusammen.

⁵² WS XVI.

⁵³ Zum Einfluß der Tradition auf die Abfassung des Exerzitienbuches vgl. *Hugo Rahner*, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz Salzburg Wien 1947, bes. 27–51: Die Begegnung des Ignatius mit der Tradition der christlichen Frömmigkeit. – Jung besaß dieses Buch, das ihm zur Zeit der Exerzitienvorlesungen verständlicherweise noch nicht zur Verfügung stand, später in seiner Privatbibliothek.

⁵⁴ *Paul v. Hoensbroech*, 1852–1923, war 1892 aus dem Jesuitenorden ausgetreten und 1895 Protestant geworden. Als unversöhnlicher Gegner von Jesuitenorden und katholischer Kirche war er bis zu seinem Tod hauptsächlich publizistisch tätig. Hegardt schöpft aus seinen Büchern: *Der Jesuitenorden*, Leipzig 1926; *Mein Austritt aus dem Jesuitenorden*, in: *Preußisches Jahrbuch* 1893; *14 Jahre Jesuit*, Leipzig 1909/10.

⁵⁵ Z. B. WS III.

⁵⁶ *Sebastian Neumeister*, Das unlesbare Buch, in: *GuL* 59 (1986) 275–293, hier: 279.

Dies läßt sich nur so erklären, daß Jung aus der Lektüre seiner Sekundärliteratur einen entsprechenden Eindruck gewonnen hat. Izquierdus, dessen Buch sich als Leitfaden für achttägige Exerzitien versteht, endet in der Tat mit der Betrachtung zur Erlangung der Liebe und erwähnt nicht die Auferstehungsbetrachtungen und die Regeln, um mit der Kirche zu fühlen. Funk dagegen übersetzt diese und die Erscheinung Christi bei seiner Mutter. Der dritte Band von Przywaras Theologie der Exerzitien hat Jung damals noch nicht vorgelegen.

Natürlich ist die Frage genauso verführerisch wie unzulässig, was wohl geschehen wäre, wenn Jung statt dieser Autoren und Hegardt das Exerziendiendirektorium vom 1599 zur Hand gehabt hätte, oder noch besser: jene Direktorien aus der Zeit des Ignatius, die eher die mystische Interpretation der Exerzitien als die asketische akzentuieren³⁷. Natürlich führen solche Gedanken in sinnlose Spekulationen. Wir wollen hier lediglich auf die Mißverständnisse und Fehleinschätzungen aufmerksam machen.

IV.2 Offene Fragen und Ausblicke

Am Ende soll schließlich noch eine Frage, die bisher eher implizit mitgespielt hat, explizit thematisiert werden: Wer oder was ist in der Exerziendiendeutung C. G. Jungs Gott und wer oder was ist Christus? Hier scheint auch ein fruchtbares Feld der Auseinandersetzung zwischen Theologen und Psychologen, oder in unserem Fall: zwischen Fachleuten der christlichen Spiritualität und Jungianern zu liegen. Jung hat über Jahrzehnte den Dialog mit Theologen gesucht und immer wieder bedauert, wie wenig er verstanden und wie häufig er mißverstanden wurde.

Ist Gott ein anderer Name für das – kollektive – Unbewußte und ist Christus ein Archetypus des Selbst? Natürlich können wir hier nicht in wenigen Zeilen die umfangreiche Literatur zum Gottes- und Christusbild Jungs³⁸ würdigen. Auch wäre es notwendig, die Entwicklung vom „frühen“ zum „späten“ Jung nachzuzeichnen und der Frage im Gesamtwerk Jungs nachzugehen, was hier nicht geleistet werden kann. Ebenfalls wäre präzise zwischen Gott, Gottesbild bzw. Gottesbildern und dem Selbst zu unterscheiden. Die Verwischung dieses Unterschiedes ist ein beklagenswertes Übel, das wenig zur Verständigung zwischen Psychologen und Theologen beiträgt³⁹.

³⁷ Z. B. in dt. Übersetzung bei *Knauer*, 165–193.

³⁸ Exemplarisch seien die Werke *Gerhard Wehrs* genannt: C. G. Jung und das Christentum, Olten und Freiburg 1975, und: Stichwort Damaskuserlebnis, der Weg zu Christus nach C. G. Jung, Stuttgart 1982, sowie: *Elie G. Humbert*, Jung and the question of Religion, in: Spring 1985, 110–128.

³⁹ Vgl. dazu den Beitrag von *Yorick Spiegel*, C. G. Jung unter den Theologen: Kritische Fragen an die theologische Jung-Rezeption, in: *WzM* 40 (1988) 157–162. Spiegel untersucht die Jung-Rezeption bei Maria Kassel, Paul Schwarzenau, Helmut Hark und Hanna Wolff und kommt zu dem Ergebnis: die Autoren weichen der Frage nach dem Verhältnis von Gott, Gottesbild und Selbst aus oder versuchen, das christliche und gegenwärtige theologische Gottesbild auf das Jung'sche Selbst hin zu interpretieren.

Dies vorausgeschickt, läßt sich in aller Behutsamkeit sagen: Jung scheint nur die immanente Seite Gottes zu sehen, den Gott, der das „Innerste“ des Menschen ist, die höhere Kraft, die sein Schicksal bestimmt. Und Christus ist die Vollgestalt dessen, wozu ein Mensch gelangen kann. Die transzendente Seite Gottes scheint er nicht zu sehen, den Gott, der immer der je größere ist, über den der Mensch in keiner Weise verfügen kann, der sich nicht einordnen läßt in ein Mensch und Welt übergreifendes Ordnungssystem. So hat die christliche Tradition immer auch die „Unbegreiflichkeit“ Gottes betont. Ebenso scheint auch die transzendente Seite Christi nicht in seinen Blick zu kommen, Christus, der im Prozeß der Geistlichen Übungen dem Menschen ein Beziehungsangebot macht und ihn in seine Nachfolge ruft.

Was wäre geschehen, wenn Jung unter kompetenter Leitung die Geistlichen Übungen gemacht hätte? Auch diese Frage ist ebenso verführerisch wie unfruchtbar. Statt dessen hat er seine Theorie auf die Geistlichen Übungen angewandt. Ignatius darf bei ihm zu Gast sein und in seine Schule gehen, aber Jung ist nicht bei Ignatius zu Gast und geht nicht bei ihm in die Schule.