

C.G. Jungs Unbehagen an der „Entzauberung der Welt“

Spirituelle Stimulanz als pragmatisches psychotherapeutisches Gegenmittel

C.G. Jung's discomfort with the „disenchantment of the world“

Spiritual stimulation as a pragmatic psychotherapeutic antidote

Gunnar Staubmann¹

¹ Sigmund Freud PrivatUniversität

Kurzzusammenfassung

C.G. Jung hielt den Menschen für ein Wesen, das aufgrund seines angeborenen evolutionären Erbes gehirnanatomisch und daher auch psychisch für Religiosität prädisponiert sei. Den individuellen Verlust von Religiosität sah er als eine Ursache sowohl von Neurosen als auch von nicht-klinischen psychischen Problemen, die sich beide in Symptomen von Sinnverlust äußerten. Als Gegenmittel setzte er auf verschiedene Methoden spiritueller Stimulanz. Dabei war seine therapeutische Haltung pragmatisch. Allerdings hielt er diesen Pragmatismus nur für eine Zwischenlösung, bis bessere Einsichten in die Psyche und das Gehirn gegeben seien. Diese neuen Einsichten erhoffte er sich von einer künftigen Kooperation der Psychotherapie mit dem, was wir heute Neurowissenschaften nennen. Ein Überblicksvergleich zwischen den Religionspsychologien C.G. Jungs und Alfred Adlers ergab eine wesentliche Gemeinsamkeit: Beide betrachteten Religiosität als eine nützliche, weil motivierende Fiktion. Im Hinblick auf die Bedeutung von Religiosität für die Ätiologie und die Praxeologie waren sie jedoch unterschiedlicher Meinung.

Schlüsselwörter

Menschenbild, Säkularisierung, Sinnfrage, Religiosität als Heilungsfaktor, Pragmatismus, Alfred Adler, Individualpsychologie, spiritual turn

Abstract

C.G. Jung saw the entire human race to be predisposed for religiosity based on the evolutionary inherited and therefore innate anatomical structure of their brains. From the etiological point of view, he considered the loss of personal religiosity to be a root cause for neurosis and nonclinical mental problems that would both express themselves in a loss of meaning of life and a loss of a reason to live as symptoms. As an antidote, he applied different methods of spiritual stimulation. His therapeutic attitude was pragmatic. Admittedly, he held his own therapeutic pragmatism only for a provisional solution until science would come up with better insights in the psyche and the human brain. In this regard, he set his hopes on future cooperation between psychotherapy and on what we call neurosciences nowadays. An overview comparison between C.G. Jung's and Alfred Adler's religious psychology showed one essential common point of view: Both saw religiosity as a useful because motivating fiction. Nevertheless, when it was about the role of religiosity for etiology and in psychotherapeutic practice they were of different opinion.

keywords

Idea of man, secularization, question of the meaning of life and of the reason to live, religiosity as a healing factor, pragmatism, Alfred Adler, Individual psychology, spiritual turn

1 *Religiosität als C.G. Jungs zentrales Lebens- und Forschungsthema*

Von den drei Gründervätern der klassischen tiefenpsychologischen Schulen, Sigmund Freud, Alfred Adler und C.G. Jung, hat sich Jung am längsten und intensivsten mit Religiosität und Spiritualität¹ befasst – ja mehr als das: Für ihn war die Verbindung dieser beiden Phänomene mit der Psychotherapie „das zentrale Lebensthema“ (Raack, 2017, S. 67).

Die Bezogenheit auf das Transzendente sah er als den ausschlaggebenden Faktor im menschlichen Leben (Kolbe, 1990, S. 92): „Die entscheidende Frage für den Menschen ist: Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht? Das ist das Kriterium seines Lebens. [...] Wenn man versteht und fühlt, dass man schon in diesem Leben an das Grenzenlose angeschlossen ist, ändern sich Wünsche und Einstellungen“ (Jung & Jaffé, 2013, S. 354).

Konstatierte sein zeitweiliger geistiger Mentor Sigmund Freud ein generelles „Unbehagen in der Kultur“, so empfand Jung auf der Grundlage seines Menschenbildes ein tiefes Unbehagen – Jung hat in diesem Zusammenhang tatsächlich das Wort „unbehaglich“ gebraucht (GW 10, § 290)² – gegenüber jenem Phänomen der Moderne, für das der Soziologie Max Weber den berühmt gewordenen Begriff von der „Entzauberung der Welt“ prägte.³

2 *Wissenschaft, Religion und die Frage nach dem Sinn des Lebens*

Mit diesem Diktum bezeichnete Weber in seinem im Jahr 1919 publizierten Aufsatz „Wissenschaft als Beruf“ den Prozess der Verdrängung religiöser Selbst- und Weltinterpretation durch eine „intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft“ (Weber, 1919/2002, S. 488).

¹„Das Wort ‚Spiritualität‘, wie es heute verwendet wird, war zu Jungs Zeit nicht gebräuchlich. ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ waren die etablierten Bezeichnungen“, wie Dorst (2013, S. 12) schreibt. Inhaltlich betrachtet, scheint der Begriff „Spiritualität“ jedoch Jungs Forschungsgegenstand weitaus eher gerecht zu werden als der engere, von ihm selbst verwendete Terminus „Religiosität“, da sein Religionsbegriff sehr weit gefasst war (Sorea, 2015). Ich bitte daher die Leserin bzw. den Leser, überall dort, wo Jung im Rahmen dieses Beitrags mit den Begriffen „Religion“ oder „Religiosität“ zitiert wird, jeweils die Konnotation „Spiritualität“ mitzudenken.

²Die Kurzsigle „GW“ steht, wie in der Literatur zur Analytischen Psychologie üblich, auch hier für C.G. Jungs „Gesammelte Werke“. Für den vorliegenden Beitrag wurde die neueste Ausgabe verwendet: Jung, Carl Gustav (2019). Gesammelte Werke Bd. 1–20 (2. Auflage). Düsseldorf: Patmos. Sofern nicht im Einzelfall anders angegeben, wird unter Angabe des Bandes und der Paragraphen zitiert, in die das Werk gegliedert ist. Wörtliche Zitate aus den „Gesammelten Werken“ wurden behutsam auf die reformierte neue deutsche Rechtschreibung umgestellt.

³Vergleiche zwischen Max Webers Säkularisierungstheorie von der „Entzauberung der Welt“ und C.G. Jungs Religionspsychologie wurden bereits angestellt (Main, 2018, S. 169–192; Saban, 2012; Giegerich, 2012), allerdings entweder in einem soziologischen oder in einem biografischen, nicht jedoch in einem im engeren Sinne psychotherapiewissenschaftlichen Kontext.

Diese Wissenschaft sei von einem enormen epistemologischen Optimismus gekennzeichnet, glaube an eine prinzipiell grenzenlose Wissbarkeit, trete daher mit einem All- und Alleinerklärungsanspruch im Hinblick auf alle Lebensbedingungen auf und sei überzeugt, dass es keine übernatürlichen Mächte gebe, die man als Einflussgrößen auf das menschliche Leben berücksichtigen und behandeln müsse, da sich das Leben – zumindest im Prinzip – durch Berechnung und technische Mittel beherrschen ließe (Weber, 1919 / 2002, S. 488).

Allerdings sei diese Wissenschaft und hierbei insbesondere die Naturwissenschaft außerstande, auf Sinnfragen Antworten zu geben, ja sie stellten solche Fragen nicht einmal: „Ob diese Welt, die sie beschreiben, wert ist, zu existieren: ob sie einen ‚Sinn‘ hat, und ob es einen Sinn hat, in ihr zu existieren [...], auf welchem Weg man einem solchen ‚Sinn‘ – wenn es ihn gibt – auf die Spur kommen könnte? [...] Danach fragen sie nicht“ (Weber, 1919 / 2002, S. 493f., 495).

3 *Jungs Religionspsychologie als eine Reaktion auf die „Entzauberung der Welt“*

C.G. Jung hat den Begriff „Entzauberung der Welt“ als solchen selbst nie verwendet. Auch findet sich weder in seinen Gesammelten Werken und veröffentlichten Briefen noch in den diversen Jung-Biografien (Stevens, 2015a; Wehr, 2009; Bair, 2007; Brumlik, 1993) ein Hinweis darauf, dass er von Weber je relevante Notiz genommen hätte.

Und doch eignet sich Max Webers Säkularisierungstheorie gleichsam als „Kontrastmittel“ zu Jungs Religionspsychologie, entwickelte sich Webers Diktum von der „Entzauberung der Welt“ ebenso wie der eng verwandte Begriff der „Säkularisierung“ (Sloterdijk, 2010, S. 11–34) doch rasch zu einem bekannten und bis heute viel diskutierten „Schlüsselbegriff des Selbstverständnisses der Moderne“ (Joas, 2017, S. 11).

Jungs eigene Zeitdiagnose lag durchaus auf einer Linie mit der Webers. Allerdings zogen beide aus ihren weitgehend übereinstimmenden Zeitdiagnosen diametral entgegengesetzte Schlussfolgerungen.

Während Weber der Überzeugung war, dass „die Spannung zwischen der Wertsphäre der Wissenschaft und der des religiösen Heils unüberbrückbar“ sei und „religiöse Hingabe“ nur um den Preis eines „Opfers des Intellekts“, d.h. eines Verzichts auf Vernunft, zu haben sei (Weber, 1919 / 2002, S. 509), hielt Jung Religiosität und wissenschaftliches Denken durchaus für vereinbar – „Der Glaube schließt das Denken nicht aus“ (GW 18 / I, S. 582) – zumal er selbst zeitlebens am Anspruch festhielt, Wissenschaftler zu sein.

Konkret sah sich Jung selbst zum einen als einen Wissenschaftler, der „von einem naturwissenschaftlichen [...] Standpunkt aus an die psychologischen Tatbestände herangehe“, und zum anderen aus erkenntnistheoretischer Sicht als einen „Empiriker“, der sich als solcher an den „phänomenologi-

schen Standpunkt“ halte (GW 11, §2). „Was ich in Bezug auf das Wesen der menschlichen Seele vorzubringen habe, sind in erster Linie *Beobachtungen am Menschen*“ (GW12, § 2; Hervorhebung im Original).

War Weber der Meinung, dass die „Entzauberung der Welt“ „das Schicksal unserer Zeit“ sei, das man „ertragen“ müsse (Weber, 1919 / 2002, S. 510), lehnte Jung den Alleinerklärungsanspruch der Wissenschaft ab – „*Wissenschaftliche Theorien sind nur Vorschläge, wie man die Dinge betrachten könnte*“ (GW 4, § 241; Hervorhebung im Original) –, stellte ihr Ansinnen, Religion und Religiosität überflüssig zu machen, in Frage – „Kann die Wissenschaft sicher sein, dass es kein solches Ding wie ‚religiösen Instinkt‘ gibt?“ (GW 17, § 157) – und vertrat die Überzeugung, „dass eine natürliche, von jeher bestehende Funktion, wie die religiöse, durch rationalistische und aufklärerische Kritik nicht beseitigt werden kann“ (GW 10, § 514).

Während Weber sich gegen all jene wandte, die sich als Ersatz für ihre eigentlich verloren gegangene Religiosität „ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens, denen sie mit Würde mystischen Heilsbesitz zuschreiben“ (Weber, 1919 / 2002, S. 509), spielte inneres religiöses bzw. spirituelles Erleben für Jung eine zentrale Rolle in seiner Psychotherapie.

4 Von Natur aus religiös: Jungs Menschenbild

Jung hielt den Menschen aus anthropologischer Sicht für einen „homo religiosus“ (GW 11, § 11) und die menschliche Seele⁴ für „anima naturaliter religiosa“ (GW 11, § 771; GW 12, § 14), d.h. von Natur aus religiös. Er ging davon aus, „dass die Seele natürlicherweise eine religiöse Funktion besitzt“ (GW 12, § 14; GW 11, § 3), die „schlechthin zum Bestand der Psyche gehört und stets und überall vorhanden ist, so undifferenziert sie auch sein mag“ (GW 6, § 529).⁵

An seinen Patientinnen und Patienten hatte Jung nach eigener Einschätzung beobachtet, dass die Seele diese religiöse Funktion „selber von sich aus produziert, ohne durch irgendwelche Meinungen oder Suggestionen dazu veranlasst zu sein“ (GW 12, § 14). Darüber hinaus war diese Einschätzung ein Resultat seiner ausgedehnten religionspsychologischen Forschungen und Forschungsreisen, zu deren Ergebnis er schrieb:

„Tatsache ist, dass gewisse Ideen fast überall und zu allen Zeiten vorkommen und sich sogar spontan von selber bilden können, gänzlich unabhängig von Migration und Tradition. Sie werden nicht vom

⁴ Den Unterschied zwischen „Seele“ und „Psyche“ definierte Jung wie folgt: „Unter Psyche verstehe ich die Gesamtheit aller psychischen Vorgänge, der bewussten sowohl wie der unbewussten. Unter Seele dagegen verstehe ich einen bestimmten, abgegrenzten Funktionskomplex, den man am besten als eine ‚Persönlichkeit‘ charakterisieren könnte“ (GW 6, § 799).

⁵ Eine ähnliche Einschätzung vertritt der Neurowissenschaftler, Psychiater und Psychotherapeut Raphael Maria Bonelli (2014, S. 9): „Religiosität ist [...] in jedem Menschen – zumindest rudimentär – zu finden.“

Individuum gemacht, sondern sie passieren ihm, ja sie drängen sich dem individuellen Bewusstsein geradezu auf“ (GW 11, § 5).

Wenn Jung der Auffassung war, dass der Mensch ein „homo religiosus“ und die menschliche Seele „naturaliter religiosa“, d.h. von Natur aus religiös, seien, so meinte er das durchaus auch in einem nach heutigen Begriffen neurowissenschaftlichen Sinn. Die von „Neurotheologen“ mittlerweile aufgeworfene Frage: „Are we wired for spirituality?“ (Kyriacou, 2018, S. 1), hätte er wohl ohne Umschweife mit „ja“ beantwortet.

Als Ursache inneren religiösen bzw. spirituellen Erlebens sah er das von ihm postulierte „kollektive Unbewusste“, das als ein Erbe der Evolution eine universelle Gemeinsamkeit der menschlichen Psyche darstelle und dessen Inhalte „aus den ererbten Möglichkeiten des psychischen Funktionierens überhaupt, nämlich aus der Hirnstruktur stammen“ (GW 6, § 842).

„Die Psyche ist so wenig wie der Geist (das Gebiet des Denkens) tabula rasa zu Beginn. Gewiss fehlen die konkreten Inhalte, aber die Inhaltsmöglichkeiten sind durch vererbte und präformierte funktionelle Dispositionen a priori gegeben. Sie sind nichts anderes als das Ergebnis der Funktionsweise der Gehirne der Ahnenreihe, ein Niederschlag der Anpassungsversuche und Erfahrungen der phylogenetischen Reihe“ (GW 6, § 512).

Als einen Teil dieses kollektiven Unbewussten postulierte Jung so genannte „religionsbildende Archetypen“ (GW 12, § 35), die er nach langen Denkbewegungen (Hogenson, 2001; Rensma, 2013; Colman, 2015) als emotional aufgeladene (GW 18/I, § 589) psychophysische Strukturdominanten sah, die als unbewusste Wirkfaktoren das menschliche Verhalten und das Bewusstsein beeinflussten (GW 7, § 109), sich unter anderem in religiösen Bildern Vorstellungen und Praktiken manifestierten und motivierend wirkten (GW 7, § 109).

Im Hinblick auf die Einordnung von Agnostizismus und Atheismus in sein Menschenbild räumte er ein, dass „es in unserer Zeit unzählige Menschen gibt, die ihren Glauben an die eine oder andere Weltreligion verloren haben“ (GW 18 / I, § 565), ging jedoch davon aus, dass diese verschüttete Religiosität in Zeiten persönlicher Krisen reaktiviert würde: „Bricht aber Leid über einen herein, verändern sich die Verhältnisse oft schlagartig. Dann sucht man nach Auswegen und beginnt über den Sinn des Lebens und die bestürzenden Erfahrungen, die es mit sich bringt, nachzudenken“ (GW 18/I, § 565).

Religion definierte Jung als

„eine besondere Einstellung des menschlichen Geistes [...], welche man in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Gebrauch des Begriffes ‚religio‘ formulieren könnte als sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefasst werden als ‚Mächte‘: Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale oder wie immer der Mensch solche Faktoren genannt hat, die er in seiner Welt als mächtig, gefährlich oder hilfreich genug erfahren hat, um ihnen sorgfältige Be-

rücksichtigung angedeihen zu lassen, oder als groß, schön und sinnvoll genug, um sie andächtig anzubeten und zu lieben“ (GW 11, § 8).

Religiöse Erlebnisse behandelte Jung als rein psychische Vorgänge: „Ich beschränke mich auf die Beobachtung von Phänomenen, und ich enthalte mich jeder metaphysischen oder philosophischen Betrachtungsweise“ (GW 11, § 2; GW 12, § 9, 15f.; GW 18/II, § 1504–1508, 1511). Auch Fragen nach dem theologischen Wahrheitsgehalt klammerte er explizit aus (GW 11, § 4, 10f.; GW 12, § 15; Jung & Dorst, 2013, S. 16).

Auch grenzte er Religiosität klar von Konfessionalität ab: „Ich möchte deutlich machen, dass ich mit dem Ausdruck ‚Religion‘ nicht ein Glaubensbekenntnis meine“ (GW 11, § 8f.). „Die Konfession bekennt eine bestimmte Kollektivüberzeugung, während das Wort Religion eine subjektive Beziehung zu gewissen metaphysischen, das heißt extramundanen Faktoren ausdrückt“ (GW 10, § 507).

5 *Ätiologie: Religiositätsverlust als Ursache von Neurosen*

Den Verlust persönlicher Religiosität bzw. Spiritualität sah Jung als eine Ursache sowohl von Neurosen als auch von nicht-klinischen psychischen Problemen, die sich beide in einem Verlust von Lebenssinn äußerten (GW 11, § 518), zumal er die Suche nach Sinn für „ein tiefes A-priori-Bedürfnis des Menschen“ hielt (GW 12, § 4; Jung & Dorst 2013, S. 20).

Konkret schrieb Jung, „dass so und so viele Neurosen in allererster Linie darauf beruhen, dass z. B. die religiösen Ansprüche der Seele [...] nicht mehr wahrgenommen werden“ (GW 16, § 99). „*Die Psychoneurose ist im letzten Verstande ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat*“ (GW 11, § 497, Hervorhebung im Original).

Zugleich hielt er dieses Phänomen für eine Zeitkrankheit: „Es scheint mit, als ob parallel mit dem Niedergang des religiösen Lebens die Neurosen sich beträchtlich vermehrt hätten“ (GW 11, § 514).

Bei seiner Einschätzung berief er sich auf die klinische Erfahrung mit seinen Patientinnen und Patienten, die laut Jung „ausnahmslos den gebildeten Kreisen entstamm[t]en“ (GW 11, § 514):

„Seit dreißig Jahren habe ich eine clientèle aus allen Kulturländern der Erde. Viele Hunderte von Patienten sind durch meine Hände gegangen; [...] unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits fünfunddreißig, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre“ (GW 11, § 509). „Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, dass die Seele ‚naturaliter religiosa‘ ist, das heißt eine religiöse Funktion besitzt: eine Funktion, die ich nicht hineingelegt oder -gedeutet habe“ (GW 12, § 14).

6 *Praxeologie: ⁶ Spirituelle Stimulanz als Heilungsfaktor⁷*

Religionen sah Jung als „psychotherapeutische Systeme in des Wortes eigentlichster Bedeutung und im allergrößten Ausmaß“ (GW 10, § 367), weil sie jenen „Hoffnung“ vermittelten, die „Welt und Leben desillusioniert haben“ (GW 11, § 499).

Psychotherapie betrachtete er als einen funktionalen Religionsersatz in einer von Säkularisierung geprägten Moderne (GW 11, § 531f.). Die Hauptaufgabe der Psychotherapie lag für ihn in der Vermittlung von „heilender Fiktion“ (GW 11, § 498), d.h. von geistiger Bedeutung und Sinn, „denn das ist es ja, wonach der Kranke verlangt, jenseits all dessen, was Vernunft und Wissenschaft ihm geben können. Der Kranke sucht das, was ihn ergreift und der chaotischen Verworrenheit seiner neurotischen Seele sinnvolle Gestalt verleiht“ (GW 11, § 498).

Diese Vermittlung von Bedeutung und Sinn, so Jung, beeinflusse sogar den „biochemischen körperlichen Prozess“ (GW 11, § 494). Damit ist auch klargestellt, dass Jung den unter Neurowissenschaftlern mittlerweile weit verbreiteten „Epiphänomenalismus“, wonach – vereinfacht gesagt – „das Gehirn die Seele macht“ (Roth & Strüber, 2014), ohne dass die Psyche auf das Gehirn zurückwirkt, ablehnte (GW 8, § 10, 529, 653, 657f.; GW 10, § 527f.; GW 11, § 14; GW 18/I, § 799, 828).

Als einen zentralen Heilungsfaktor sah er das persönlichkeitsverändernde innere religiöse Erlebnis: „Das Problem der Heilung ist ein religiöses Problem“ (GW 11, § 523). „In religiösen Dingen kann man bekanntlich nichts verstehen, was man nicht innerlich erfahren hat“ (GW 12, § 15). Zur erforderlichen Qualität solcher Erlebnisse schrieb er: „Das, was eine Neurose heilt, muss so überzeugend (d.h. von innen her überwältigend) sein wie die Neurose, und da die letztere nur allzu real ist, muss die hilfreiche Erfahrung von gleichwertiger Realität sein“ (GW 11, § 117).

Derartige tiefgreifende, persönlichkeitsverändernde innere religiöse Erlebnisse beschrieb Jung als „eine dynamische [...] Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die

⁶ Bei der Definition dieses Begriffs folge ich Petzold (2003, S. 85, Fußnote 89, Hervorhebungen im Original): „*Methodengegründete Praxeologien* sind durch Erfahrung, systematische Beobachtung und methodisches Erproben erarbeitete, in sich hinlänglich konsistente Formen und Wege praktischen Handelns. Durch Methoden, die als solche reflektiert wurden, sind Wissensbestände entstanden, ein Praxiswissen. Aus diesem können im Prozess seiner Elaboration theoretische Konzepte und Konstrukte generiert werden, die sich zu Theorien von zunehmender Komplexität entwickeln können, welche wiederum in die Praxis zurückwirken und diese zu verändern vermögen. *Theoriegegründete Praxeologie* lässt sich bestimmen als eine theoriegeleitete, systematische Praxis in angewandten Humanwissenschaften, in welchen Praxis und Theorie sich in reflektierter Weise forschungsgestützt durchdringen.“ Auf C.G. Jung treffen beide Formen der Praxeologie zu.

⁷ Dieses Kapitel behandelt nur die aus jungianischer Sicht psychotherapeutisch wertvollen Aspekte von Religiosität bzw. Spiritualität. Jungs Position zu den Schattenseiten dieser Phänomene, wie religiöser Fundamentalismus, bleibt hier ausgespart, zumal es zu diesem Thema bereits eine aktuelle Studie aus jungianischer Perspektive gibt (Šolc, Didier, 2018).

Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist“ (GW 11, § 6).

An solche Erlebnisse, so Jung, könnten seine psychotherapeutischen Methoden Patientinnen und Patienten heranführen: „Man kann sich ihnen nähern. So viel liegt in unserer menschlichen Reichweite. Es gibt Wege, die in die Nachbarschaft des Erlebnisses führen“ (GW 11, § 501). Er berief sich hinsichtlich dieser Möglichkeit auf religiöse Praktiken und Riten, die zum alleinigen Zweck ausgeübt würden, solche Erlebnisse absichtlich hervorzurufen (GW 11, § 7).

Allerdings lehnte Jung bei der Behandlung eine direkte religiöse oder spirituelle Beeinflussung seiner Patientinnen und Patienten in Form von Suggestion ab (GW 11, § 79; GW 12, § 32) und beschränkte sich auf die Bearbeitung dessen, was seine Patientinnen und Patienten an einschlägigen Themen in die Therapie einbrachten.

Dass sich Jung bei der Heranführung seiner Patientinnen und Patienten an religiöse respektive spirituelle Erlebnisse jener Methoden bediente, die als sein Erbe für die Analytische Psychologie bis heute kennzeichnend sind, liegt auf der Hand. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um die Analyse von „Träume[n] als mögliche[n] Informationsquellen über die religiösen Tendenzen des Unbewussten“ (GW 11, § 39), die „Aktive Imagination“ (Dorst, Vogel, 2014) und die therapeutische Arbeit mit religiösen Symbolen (Dorst, 2015).⁸

Zur Frage, wie er dabei im Einzelfall genau vorging, hat er allerdings nur wenige Angaben hinterlassen, aus denen sich faktisch kein vollständiger Therapieverlauf rekonstruieren lässt.

Das dürfte daran liegen, dass er jede Patientin und jeden Patienten als einen individuellen Fall betrachtete und jede Therapie als einen einzigartigen Vorgang sah: „Als Grundregel sollte gelten, dass jeder Fall als neu und einzigartig zu betrachten sei“ (GW 10, § 358; GW 18/I, § 574). „Wenn ich Herrn X behandle, so bin ich genötigt, die Methode X anzuwenden, und bei Frau Z die Methode Z.“ (GW 17, § 203). „Theorien sind unvermeidlich, aber bloße Hilfsmittel“ (GW 16, § 198). Psychotherapie sei keine „Methode, die irgendjemand zur Erreichung eines gewollten Effektes in stereotyper Weise anwenden könnte“ (GW 16, § 1), und sie sei auch keine „bloße Technik“ (GW 10, § 333–337).

Dazu kommt, dass Jung der Intuition als einem wesentlichen Teil seiner Persönlichkeitstheorie große Bedeutung auch in der Therapie einräumte (GW 18/I, § 576f.; Rafalski, 2018, S. 178–184) und – wie in weiterer Folge gezeigt wird – eine pragmatische therapeutische Haltung vertrat: „Horchen Sie in dem einzelnen Fall darauf, was die konkrete Situation erfordert“, riet er angehenden Therapeutinnen und Therapeuten (zit. n. Spengler, 2015, S. 417).

⁸ Diese Methoden hier im Detail vorzustellen, würde den inhaltlichen Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen. Interessentinnen und Interessenten darf ich daher auf die im Fließtext angegebene Literatur verweisen.

7 *Jung als psychotherapeutischer Pragmatiker*

Jungs starker Fokus auf die Themen Religiosität und Spiritualität und seine spezielle Herangehensweise an diese Phänomene – er hat insbesondere jene Unterströmungen der Religionsgeschichte, für die inneres religiöses Erleben zentral waren, wie die Gnosis und die Mystik, eingehend beforscht – (Ribi, 2019), hat seine Lehre schon zu Lebzeiten immer wieder einem Esoterikverdacht ausgesetzt (Jung & Dorst 2013, S. 8, 132).

Das Für (Noll, 1997a, 1997b; b; Gess, 1994a und b) und Wider (Shamdasani, 1998, 1999) dieser Einschätzung hat auch danach immer wieder Anlass zu heftigen wissenschaftlichen Kontroversen gegeben.

Am häufigsten wird Jung von seinen Kritikern als „Mystiker“ bezeichnet (Dourley, 2014; Lachmann, 2010) – eine Einschätzung, mit der er zu Lebzeiten selbst schon konfrontiert war (GW 18/II, § 1502). Selbst eine seiner engsten Mitarbeiterinnen hat diese Einschätzung teilweise geteilt: „Dennoch kann nicht übersehen werden, dass deutliche Analogien zwischen der Mystik und der Jungschen Psychologie bestehen“ (Jaffé, 1988, S. 4). Dieses Etikett des „Mystikers“ ist an Jung bis heute haften geblieben.

Dabei wird von Kritikern übersehen, dass Jung nicht nur im Hinblick auf seine Religionspsychologie (GW 8, § 356, 366; GW 9/I, § 113, 388; GW 18/II, § 1331; Melo, de Resende, 2019, S. 62–76; Miranda, 2018, S. 112ff.), sondern auch im Hinblick auf seinen philosophischen Standpunkt stark von William James beeinflusst war (Shamdasani, 2003, S. 58f., 61–65; 178), der nicht nur als einer der führenden Begründer der Psychologie in den USA, sondern auch als einer der wichtigsten Vertreter des philosophischen Pragmatismus gilt.

Zu William James als einem wichtigen Ideengeber hat sich Jung auch ausdrücklich bekannt. „Ich möchte *einen* verehrungswürdigen Namen nicht unterlassen zu nennen: es ist derjenige WILLIAM JAMES', dessen psychologischer Vision und dessen pragmatischer Philosophie ich entscheidende Anregungen verdanke“ (GW 8, § 262; Hervorhebung im Original). In letzterem Zusammenhang bezog sich Jung mehrfach auf James Buch „Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen“ (GW 3, § 419; GW 4, p. 110), das er sehr gut kannte (Shamdasani, 2003, S. 61).

Als Pragmatist ging James und mit ihm Jung von der so genannten „Pragmatischen Maxime“ aus, die sinngemäß besagt, dass der Gehalt und Wert einer Theorie von ihrer Wirksamkeit und Wirkung in der Praxis her bestimmt werden sollte (James, 1907/2012, S. 121–145). Diesen Standpunkt nahm James auch der Religion und der Religiosität gegenüber ein (van Niekerk, 2011, S. 301f.).

In diesem Punkt scheint Jung ferner von Nietzsche, dem „Pragmatisten *avant la lettre*“ (Marton, 2006), beeinflusst gewesen zu sein, zu dem er sich von allen drei Begründern der Tiefenpsychologie am stärksten bekannte (Lesmeister, Metzner, 2011, S. 13). Nietzsche sah „Wahrheiten“ (im Plural!)

als menschliche Erfindungen, Illusionen und Konventionen, die es dem Menschen ermöglichten, das Leben auszuhalten: „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, dass Wahrheit mehr wert ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt gibt“ (Nietzsche, 1886, S. 46).

Nietzsche war es auch gewesen, der, wiewohl selbst ein Religionsverächter, schon vor Jung das psychische Risikopotenzial des Verlustes persönlicher Religiosität in luzider Weise vorausgesehen und dessen Folgen als Haltlosigkeit und Desorientiertheit charakterisiert hatte, als er im Hinblick auf „Gott“ schrieb:

„Wir haben ihn getötet [...]. Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden?“ (Nietzsche, 1987/2000, S. 137f.).

Die pragmatische Grundposition William James' und das Wissen um das psychische Risikopotenzial des Verlustes persönlicher Religiosität hat Jung übernommen und seiner Behandlungsstrategie, religiöse bzw. spirituelle Stimulanz als psychotherapeutisches Antidotum gegen Sinnverlust einzusetzen, zugrunde gelegt. „*Wirklich aber ist, was wirkt*“, war dabei seine psychotherapeutische Devise (GW 11, § 530; Hervorhebung im Original).

Im Hinblick auf Religion und Religiosität hieß das für Jung:

„Warum sollten wir uns um Anschauungen bringen, die sich in Krisen als hilfreich erweisen und unser Dasein mit Sinn erfüllen würden? [...] Das einzige empirische Argument, das sich zu unseren Gunsten anführen lässt, ist, dass sie nützlich sind und bis zu einem gewissen Grade gebraucht werden. Wir sind tatsächlich auf allgemeine Ideen und Überzeugungen angewiesen, weil sie unserem Dasein Sinn zu geben vermögen. Der Mensch kann die unglaublichsten Nöte durchstehen, wenn er von ihrem Sinn überzeugt ist“ (GW 18/I, § 566).

An anderer Stelle schrieb er zu diesem Thema:

„Es ist gleichgültig, was die Welt über die religiöse Erfahrung denkt; derjenige, der sie hat, besitzt den großen Schatz einer Sache, die ihm zu einer Quelle von Leben, Sinn und Schönheit wurde und die der Welt und der Menschheit einen neuen Glanz gegeben hat. [...] Wo ist das Kriterium, welches zu sagen erlaubte, dass solch ein Leben nicht legitim, dass solch eine Erfahrung nicht gültig und [...] bloße Illusion sei? Gibt es tatsächlich eine bessere Wahrheit über die letzten Dinge als diejenige, welche einem hilft zu leben?“ (GW 11, § 116f.).

Allerdings sah Jung im Pragmatismus, den er als eine „weit verbreitete philosophische Strömung“ charakterisierte, „welche der ‚Wahrheit‘ einen auf ihre praktische Wirksamkeit und Nützlichkeit beschränkten Wert zuerkennt“, generell nur eine „Übergangseinstellung“ (GW 6, § 541), die „so lange Anspruch auf Gültigkeit beanspruchen darf, als [...] keine anderen Quellen aufgeschlossen sind, welche der philosophischen Anschauungsbildung neue Elemente hinzufügen könnten“ (GW 6, § 540), d.h. solange keine neuen, besseren Erkenntniszugänge und Einsichten gegeben seien. Das bedeutet letztlich, dass Jung auch dem Pragmatismus gegenüber eine pragmatische Haltung einnahm.

8 *Religiosität, Spiritualität und die Neurowissenschaften*

Diese neuen Einsichten erhoffte sich Jung von den Naturwissenschaften. Das überrascht aus zweierlei Gründen nicht: Zum einen, weil Jung von einer gehirnanatomischen Prädisposition für Religiosität bzw. Spiritualität überzeugt war, wie bereits oben erwähnt. Und zum anderen, weil er im Hinblick auf das Verhältnis von Psyche und Gehirn, dem „Psychoiden“, wie er es nannte, unter dem Einfluss Wolfgang Paulis, einem der Mitbegründer der Quantenmechanik und Nobelpreisträger für Physik, mit dem Jung lange Zeit im wissenschaftlichen Meinungs austausch stand, nach langen Denkbewegungen zu einem „Doppel-Aspekt-Monismus“ gelangt war (Atmanspacher, Primas, 2006, S. 5–50; Atmanspacher, 2014, S. 251–255; Addison, 2019).

Damit vertrat Jung eine philosophische Position, die heute unter (tiefenpsychologisch engagierten bzw. interessierten) Neurowissenschaftlern weit verbreitet ist (Atmanspacher, 2014, S. 247). Als prominente Beispiele dafür seien hier der Neuropsychanalytiker Mark Solms (Solms, Turnbull, 2010, S. 70ff.) und der Neurowissenschaftler Antonio Damasio (2014, S. 243–253) genannt.

8.1 *Jung als Vertreter eines „Doppel-Aspekt-Monismus“*

Der Doppel-Aspekt-Monismus geht – vereinfacht gesagt – davon aus, dass psychische und neuronale Zustände und Prozesse ein und dasselbe sind und sich nur durch die jeweilige Wahrnehmungsweise und Beobachtungsart voneinander unterscheiden.

Bei Jung liest sich das wie folgt:

„Wegen unseres höchst lamentablen Geistes können wir uns Körper und Geist nicht als eines und dasselbe vorstellen; wahrscheinlich *sind* sie ein und dasselbe, aber wir sind unfähig, das zu denken. Die moderne Physik sieht sich vor der gleichen Schwierigkeit: denken Sie an die bedauerlichen Dinge, die mit dem Licht geschehen. Das Licht verhält sich, wie wenn es aus Schwingungen bestünde, es verhält sich aber auch wie Korpuskeln [= Teilchen, Anm. d. Verf.]. Es brauchte [eine] sehr komplizierte mathematische Formel [...], um dem menschlichen Geist dazu zu verhelfen, die Möglichkeit zu erfassen, dass Schwingungen und Korpuskeln zwei Phänomene der gleichen Wirklichkeit sind, die

lediglich unter verschiedenen Bedingungen beobachtet wird. Wir können das nicht denken, wir sind aber gezwungen, es als Postulat hinzunehmen“ (GW 18/I, § 69; Hervorhebung im Original).

9 *Jungs Hoffnungen auf die Naturwissenschaften*

Seine Hoffnung im Hinblick auf die Naturwissenschaften beschrieb Jung folgendermaßen: „Vielleicht wird einst der Tag dämmern, an welchem der Biologe, und nicht nur er, sondern auch der Physiologe dem Psychologen die Hand reicht im Treffpunkt des Tunnels, den sie durch den Berg des Unbekannten von den entgegengesetzten Seiten zu graben unternehmen“ (GW 17, § 157).

10 *Zur Rolle der Neurowissenschaften bei den Postjungianern*

Mittlerweile beginnen sich Jungs Hoffnungen in die Naturwissenschaften zu erfüllen. Seit der Jahrtausendwende arbeiten Jung-Forscher daran, zentrale Konzepte Jungs auf ihre neurowissenschaftliche Fundierbarkeit hin zu untersuchen (Knox, 2003; Haule, 2011; Goodwyn, 2012, 2016, 2018; Hogenson, 2013; Stevens, 2015b), auch wenn diese Forschungsbemühungen innerhalb der jungianischen Community nicht unumstritten sind (Jones, 2003; S. Roesler, 2009, 2014, 2016, S. 203–206).

Jungs wissenschaftliche Zukunftsoffenheit und seine Hoffnung auf die Naturwissenschaften machen seine Lehre anschlussfähig an eine neurowissenschaftliche Erforschung der Phänomene Religiosität und Spiritualität, wie sie mittlerweile die Kognitive Religionswissenschaft und die so genannte „Neurotheologie“⁹ leisten, und legitimiert auch künftige neurowissenschaftliche Untersuchungen seines religiösen bzw. spirituellen Menschenbildes und seiner darauf bezogenen Ätiologie und Praxeologie.

11 *Jung als ein „Avant-Garde Conservative“*

Dass Jung seinen gegen die „Entzauberung der Welt“, d.h. gegen Sinnverlust, gerichteten Versuch, Religiosität, Spiritualität und damit kulturelle Tradition als psychische Ressourcen zu bewahren und zu aktivieren, mit den Mitteln der Psychotherapie und daher mit Mitteln der Moderne unternahm, sich dabei auf den Pragmatismus und damit auf eine philosophische Richtung der Moderne stützte und darüber hinaus eine zukunfts offene wissenschaftliche Grundhaltung an den Tag legte, weist ihn

⁹ Wie führende Vertreter dieser Forschungsrichtung selbst einräumen, ist der Begriff „Neurotheologie“ nicht sehr glücklich gewählt. Er hat sich aber eingebürgert und wurde mangels besserer Alternativen beibehalten. Bei der „Neurotheologie“ geht es nämlich nicht um „Theologie“. Vielmehr widmet sich diese Forschungsrichtung auf der Grundlage bildgebender Verfahren, d.h. in erster Linie Gehirns scans, gestützt auf das bisherige Wissen über die Funktion einzelner Gehirnregionen und unter Einbeziehung von Forschungsergebnissen einer ganzen Reihe anderer wissenschaftlicher Disziplinen der Interpretation der neuronalen Korrelate individuellen religiösen bzw. spirituellen Erlebens (Newberg, 2018). Dabei gibt es durchaus inhaltliche Überschneidungen mit der Kognitiven Religionswissenschaft.

im Gegensatz zur Einschätzung von Kritikern, die in ihm einen „Mystiker“ oder gar den „Hauptverfechter der ‚konservativen Revolution‘ in der Psychologie“ (Gess, 1994, S. 22) sehen wollen, als einen „Avant-Garde Conservative“ (Sherry, 2010) aus, der als Psychotherapeut und Psychiater „revolutionary“, in weltanschaulichen Fragen hingegen „conservative“ war (Abramovich, 2012, S. 124).

12 Die Religionspsychologie C.G. Jungs und Alfred Adlers im Überblicksvergleich

Zum Unterschied von Jung, für den die Verbindung von Religiosität und Psychotherapie das zentrale Lebens- und Forschungsthema war, hatte Adler ursprünglich eine eher religionskritische Haltung vertreten und sich erst in späten Jahren der Religion angenähert (Mackenthun, 2011, S. 1–12; Kolbe, 1986, S. 77). Über die Beweggründe für diesen Sinneswandel finden sich in der Literatur unterschiedliche Einschätzungen (Mackenthun, 2011, S. 2f.).

Stellt man anhand ihrer einschlägigen Publikationen einen Überblicksvergleich zwischen den Religionspsychologien C.G. Jungs und des „späten Alfred Adler“ an, so entdeckt man eine wesentliche Gemeinsamkeit: Beide betrachteten Religiosität als eine Lebenssinn gebende, motivierende und daher nützliche „Fiktion“ (Adler 1933/2008, S. 181, 198). Im Hinblick auf die Bedeutung von Religiosität für die Ätiologie und die Praxeologie waren sie jedoch unterschiedlicher Meinung.

So hielt etwa Adler zum Unterschied von Jung Religiosität als Motivationsfaktor für austauschbar (Adler 1933/2008, S. 206). Er war der Meinung, es mache keinen Unterschied, „ob einer das höchste wirkende Ziel als Gottheit benennt oder als Sozialismus oder wie wir als reine Idee des Gemeinschaftsgefühls“ (Adler 1933/2008, S. 199).

Ging Jung davon aus, dass Religiosität nicht durch Wissenschaft ersetzt und überflüssig gemacht werden könne, hielt Adler Religiosität lediglich für ein Übergangsphänomen (Adler 1933/2008, S. 200).

Im Gegensatz zu Jungs Auffassung, dass Neurosen durch den Verlust persönlicher Religiosität bzw. Spiritualität und damit durch einen Verlust von Lebenssinn entstehen könnten, bestritt Adler jeglichen Zusammenhang zwischen Neurose und Religion (Adler 1933/2008, S. 97): „Man schadet der Religion nur, wenn man sie oder ihr Fehlen für die Neurose verantwortlich macht“ (Adler 1933 / 2008, S. 106). Adler war vielmehr der Überzeugung, „dass die Neurose, besser das neurotische Symptom, stets angesichts eines sozialen Problems auftaucht“ (Adler 1933/2008, S. 214).

Sah Jung, den die neuere Jung-Forschung auf der Grundlage seiner eigenen Persönlichkeitstypologie als einen introvertierten, denkerisch-intuitiv veranlagten Individualisten beschreibt (Gardner, Dawson, Dunlap, Saban, und Segal, 2014, S. 156–164), das Therapieziel in der „Individuation“¹⁰ (Vo-

¹⁰ Eine Darstellung der Jungschen „Individuation“ aus individualpsychologischer Sicht findet sich bei Mackenthun (2002, S. 1–13).

gel, 2017) des Patienten, so ging es Adler darum, den Patienten aus seiner neurotischen „Ichgebundenheit“ zu lösen, die „Inkongruenz seines Lebensstils mit den sozialen Forderungen“ zu beheben, ihn zu einem vom „Common Sense“ geprägten „Gemeinschaftsgefühl“ zu erziehen und zur Mitarbeit an der Schaffung einer „freilich nie erreichbaren, aber als Ziel wirkenden“, auf das „Wohl der Allgemeinheit“ ausgerichteten „idealen Gemeinschaft“ zu motivieren (Adler 1933/2008, S. 205, 211, 221f.).

Dementsprechend hielt es Adler für die Aufgabe der Individualpsychologie, „in der praktischen Auswirkung ihrer Wissenschaft dort, wo die Religionen ihren Einfluss verloren haben, das heilige Gut der Allmenschlichkeit zu schützen und zu fördern“ (Adler 1933/2008, S. 203).

Jung wiederum sah bei Adlers individualpsychologischer Therapiemethode das Risiko, dass „[d]ie von der ADLERschen Pädagogik angestrebte Normalisierung des Individuums und dessen Einpassung in die Kollektivpsyche“ (GW 11, § 539) „ein Zuviel der Anpassung“ verlange (GW 10, § 343), zu stark auf „wohlmeinende Vernünftigkeit“ setze (GW 16, § 81), „zu wenig fiktiv oder imaginativ“ sei (GW 11, § 496f.) und eine „gleichmacherische Psychologie“ sei, „wenn sie Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt“ (GW 10, § 1029).

Ja mehr als das: Jung betrachtete Religiosität als ein Mittel der Emanzipation gegen die „Vermassung“ durch Entstehung einer „Kollektivmentalität“ und zur Behauptung der Individualität des bzw. der Einzelnen, da Religion gegenüber den ideologischen Ansprüchen der Politik einschließlich der „sozial-politischen Bestrebungen“ ein geistiges „Reservat“ ermögliche und eine transzendente Gegenautorität aufstelle, „welche derjenigen der ‚Welt‘ entgegengesetzt ist“ und „welche ebenso hohe Ansprüche stellt wie die Welt“ (GW 10, § 505–509).

Setzte Jung unterschiedliche Methoden der spirituellen Stimulanz als psychotherapeutisches Antidotum gegen Sinnverlust ein, so war Adler der Meinung, die Individualpsychologie müsse sich „dagegen wehren, sich das Tor der wissenschaftlichen Forschung durch Denkmethode verschließen zu lassen, die nicht aus ihrer Lebensanschauung erwachsen oder ihr gar widersprechen. [...] Die Individualpsychologie [...] darf sich nur rein wissenschaftlicher Methoden bedienen, muss reine Wissenschaft bleiben und in dieser unveränderlichen Form ins Volk gehen“ (Adler 1933/2008, S. 201). Es sei unzulässig, „unberechtigte Gedanken aus anderen Gebieten in die Individualpsychologie hineinzuschmuggeln“ (Adler 1933 2008, S. 202).

Die Unterschiede zwischen seiner Religionspsychologie und der Adlers erklärte Jung aus seiner subjektivistischen (GW 3, § 397f.; GW 4, § 770; GW 18/I, § 275) und relativistischen (GW 16, § 70; GW 18/I, § 277) erkenntnistheoretischen Grundhaltung heraus und auf der Grundlage seiner Persönlichkeitstypologie mit den Unterschieden in der Persönlichkeitsstruktur der beiden Protagonisten (GW 7, § 56–61, 199; GW 17, § 203) und ihren unterschiedlichen Weltanschauungen. (GW 4, § 755f.; GW 16, § 243ff.).

In letzterem Zusammenhang sah Jung bei Adler eine Nähe seiner Psychologie zu sozialistischen Ideen (GW 16, § 67f.), die er generell ablehnte (GW 10, § 1019; GW 11, § 688). So hatte Adler geschrieben: „Der große Gemeinschaftsgedanke, der sich auch in den Religionen und in großen politischen Strömungen äußert, fordert mit Recht die bestmögliche Verteilung von Arbeit und Konsum“ (Adler 1933/2008, S. 48). Dazu Jung: „Ich brauche wohl nicht ausführlich zu erwähnen, welche kollektiv-psychologischen und sozialen Bedingungen der ADLERschen Auffassung entgegenkommen und sie zu ihrem theoretischen Exponenten machen. Das liegt ja klar zutage“ (GW 16, § 67).

Konkret warf Jung den „großen sozialpolitischen Bestrebungen, wie Sozialismus“ vor, die Ursachen für psychische Probleme nicht in der Psyche selbst, sondern nur in äußeren Umständen zu suchen (Jung 2003, S. 58.) und damit „die irrationalen Gegebenheiten und Notwendigkeiten der Psyche zu übersehen“ (GW 11, § 688).

Eine weitere Ursache für die Differenzen in ihrer Ätiologie und Praxeologie sah Jung in den unterschiedlichen Patienten-Klientelen, die Adler und er behandelten, und deren jeweiligen psychischen Problemlagen (GW 18/I, § 275, 278), die er im Hinblick auf Adler wie folgt beschrieb: „Was ADLER im Auge hat, ist offenbar die Psychologie der Unterdrückten oder sozial Erfolgreichen, dessen einzige Leidenschaft das Geltungsbedürfnis ist“ (GW 16, § 151).

Jung scheint hier darauf anzudeuten, dass Adler, der dem sozialreformerischen Flügel der österreichischen Sozialdemokratie in der Ersten Republik nahestand – „Adler blieb Zeit seines Lebens Verfechter eines humanistischen Sozialismus. Er kannte die marxistische Theorie und sympathisierte mit der österreichischen Sozialdemokratie, wollte sich aber nicht von ihr vereinnahmen lassen“ (Mackenthun 2011b / 1988, S. 5) –, sich psychotherapeutisch im Milieu des „Roten Wien“ engagierte.

Demgegenüber beschrieb Jung seine eigene Patienten-Klientel wie folgt:

„Etwa ein Drittel meiner Fälle leidet überhaupt an keiner klinisch bestimmaren Neurose, sondern an der Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Lebens. [...] Dieses eigenartige Material setzt den rationalen Behandlungsmethoden einen besonderen Widerstand entgegen, wohl deshalb, weil es meistens sozial wohl angepasste, öfters hervorragend leistungsfähige Individuen sind, denen Normalisierung nichts sagt“ (GW 16, § 83f.). „In der Regel teilen Menschen, die eine gewisse Reife erreicht haben, die philosophisch veranlagt, in der Welt mehr oder weniger erfolgreich und nicht allzu neurotisch sind, meine Auffassungen“ (GW 18/I, § 280).

Diese Einschätzung Jungs, dass die Arbeit mit unterschiedlichen Patienten-Klientelen und deren jeweiligen psychischen Problemlagen zu unterschiedlichen psychotherapeutischen Konzepten und Theorien führe, scheint im Kern stichhaltig zu sein, wenn man bedenkt, dass die Gründerväter der klassischen tiefenpsychologischen Schulen allesamt Beobachtungen *an ihren jeweils eigenen Patientinnen und Patienten* gesammelt, beschrieben, klassifiziert, in Form von Hypothesen verallgemeinert,

konzeptualisiert, diese Konzepte zu Theorien verbunden und letztere in der psychotherapeutischen Praxis erprobt und überprüft haben.

Trotz ihrer Meinungsunterschiede bezeugte Jung Alfred Adler kollegialen Respekt: „ADLERs ‚Individualpsychologie‘ ist ein nicht zu unterschätzender Beitrag und damit eine Erweiterung des psychologischen Gesichtspunktes“ (GW 16, § 39). Auch hielt Jung Adlers therapeutische Methoden bei entsprechender Indikation für berechtigt (GW 7, § 88; GW 16, § 24; GW 17, § 215; GW 18/I, § 275).

Grundlage dieser pragmatisch-integrativen Haltung waren Jungs erkenntnistheoretischer Relativismus und seine Überzeugung vom Primat der psychotherapeutischen Praxis gegenüber jeglicher Theorie:

„Die verschiedenen Lehrmeinungen auf dem Gebiet der Psychotherapie, von denen man ein so großes Aufhebens macht, wollen daher im Grunde gar nicht so viel bedeuten. Jeder Psychotherapeut, wenn er etwas kann, wird bewusst oder unbewusst, Theorie hin oder her, gegebenenfalls auch alle jene Register spielen lassen, die in seiner Theorie überhaupt nicht vorkommen. Um [...] ADLERsche [...] Gesichtspunkte wird man überhaupt nicht herumkommen. Jeder Psychotherapeut hat nicht nur seine Methode: er selbst ist sie. [...] Der große Heilfaktor der Psychotherapie ist die Persönlichkeit des Arztes, [...] Theorien sind unvermeidlich, aber bloße Hilfsmittel“ (GW 16, § 198).

Aus dieser Haltung heraus plädierte Jung auch für ein wohlwollendes Verhältnis der tiefenpsychologischen Therapierichtungen zueinander:

„Könnte man zum Beispiel annehmen, dass wir nicht die persönlichen Schöpfer unserer Wahrheit sind, sondern ihre Exponenten, bloße Aussprecher zeitgenössischer seelischer Notwendigkeiten, so wäre wohl vieles an Gift und Bitterkeit vermieden und unser Blick wäre frei, die tiefen und überpersönlichen Zusammenhänge der Menschenseele zu sehen“ (GW 16, § 157).

13 „Spiritual Turn“ in der Psychotherapie? Zur Aktualität C.G. Jungs

Bleibt noch die Frage, welche Bedeutung Jungs Menschenbild und seine auf spirituelle Stimulanz ausgerichtete therapeutische Strategie für das psychotherapeutische Hier und Jetzt haben?

Religionssoziologische Studien gehen davon aus, dass es ungeachtet der hohen Zahl der Austritte aus den etablierten Kirchen und Religionsgemeinschaften, deren Zeuge Jung zu Lebzeiten bereits selbst war (GW 11, § 507), und die aktuell auch in Österreich zu verzeichnen ist (Medienreferat der Österreichischen Bischofskonferenz, Jänner 2020; Presseamt der Evangelischen Kirche A. u. H.B. in Österreich, 2020), nach wie vor ein weit verbreitetes menschliches Bedürfnis nach Religiosität und Spiritualität gibt (Joas, 2004), und das nicht nur bei Menschen in existenziellen Grenzsituationen (Vogel, 2013; Wirtz & Zöbeli, 1997). Gemessen an der Weltbevölkerung nimmt der Anteil religiöser Menschen sogar zu (Kaufmann, 2010).

Experten für das Thema „Psychotherapie und Spiritualität“ berichten davon, dass in psychotherapeutischen Kreisen zuweilen sogar von einem „spiritual turn“ in der Psychotherapie die Rede ist (Utsch, Bonelli & Pfeifer, 2018, S. V).

Dazu kommt, dass sich Religiosität mittlerweile Jungs diesbezüglichem Verständnis stark angenähert hat (Scholl, 2011). Sie ist immer weniger an theologische Vorgaben gebunden (Slone, 2007), sondern zeigt vielmehr Formen und Praktiken einer selbstbestimmten Form der Religiosität, die stark auf individuelle Direkterfahrung setzt (Taylor, 2019).

Religiosität und Spiritualität werden vielfach als psychische Ressourcen gesehen und genutzt. Sollten die persönlichen Praktiken im Einzelfall den aktuellen psychischen Bedürfnissen nicht mehr entsprechen, besteht eine hohe Wechselbereitschaft zu alternativen religiösen bzw. spirituellen Inhalten. Religionswissenschaftliche Studien sprechen daher vom „spirituellen Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität“ (Gebhardt, Engelbrecht & Bochsinger, 2005, S. 133).

Literatur

Abramovich, Henry (2012). *A Genius and His Contradictions: Review of: Jay Sherry, Carl Gustav Jung: Avant-Garde Conservative*, New York: Palgrave Studies in Cultural and Intellectual History, Palgrave MacMillan, 2010. *Jung Studies. Culture & Psyche*, 6(1), 124–128.

Addison, Ann (2019). *Jung's Psychoid Concept Contextualised*. New York: Routledge.

Adler, Alfred (1933). *Der Sinn des Lebens – Religion und Individualpsychologie*. In Reinhard Brunner, Ronald Wiegand (Hrsg.) (2008). *Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 6*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Atmanspacher, Harald (2014). 20th Century Variants of Dual-Aspect Thinking. *Mind and Matter*, 12(2), 245–288.
- Atmanspacher, Harald, Primas, Hans (2006). Pauli's Ideas on Mind and Matter in the Context of Contemporary Science. *Journal of Consciousness Studies*, 13(3), 5–50.
- Bair, Deirdre (2007). *C.G. Jung. Eine Biografie*. München: btb.
- Bonelli, Raphael Maria (2014). *Der Glaube auf der Couch: Plädoyer für ein friedliches Miteinander von Psychotherapie und Religion*. Aachen: Patrimonium.
- Brumlik, Micha (1993). *C.G. Jung zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Colman, Warren (2015). A revolution of the mind: Some implications of George Hogenson's 'The Baldwin Effect: A neglected influence on C.G. Jung's evolutionary thinking' (2001). *The Journal of Analytical Psychology*, 60(4), 520–539.
- Damásio, António (2014). *Der Spinoza-Effekt: Wie Gefühle unser Leben bestimmen* (8. Auflage). Berlin: List Taschenbuch.
- Dorst, Brigitte (2015). *Therapeutisches Arbeiten mit Symbolen: Wege in die innere Bilderwelt* (2. Auflage). Stuttgart: Kohlhammer.
- Dorst, Brigitte, Vogel, Ralf T. (2014). *Aktive Imagination: Schöpferisch leben aus inneren Bildern*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Dourley, John P. (2014). *Jung and his Mystics: In the end, it all comes to nothing*. New York: Routledge.
- Gardner, Leslie, Dawson, Terence, Dunlap, Peter T., Saban, Mark, und Segal, Robert A. (2014). Dialogue 2: Typological determinism and the possibility of transcending subjectivity. In Raya A. Jones, (Hrsg.), *Jung and the Question of Science*. New York: Routledge.
- Gebhardt, Winfried, Engelbrecht, Martin & Bochinger, Christoph (2005). Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 13(2), 133–152.
- Gess, Heinz (1994). *Vom Faschismus zum Neuen Denken: C. G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit*. Lüneburg: zu Klampen.
- Gess, Heinz (1994). Positive Jung-Kritik als Entsorgung der Vergangenheit: zu Tilman Evers "Mythos und Emanzipation". *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 18(1), 21–39.
- Giegerich, Wolfgang (2012). The Disenchantment Complex: C.G. Jung and the modern world. *International Journal of Jungian Studies*, 4(1), 4–20.
- Goodwyn, Erik D. (2018). *Understanding Dreams and Other Spontaneous Images: The Invisible Storyteller*. New York: Routledge.
- Goodwyn, Erik D. (2016). *Healing Symbols in Psychotherapy: A Ritual Approach*. New York: Routledge.
- Goodwyn, Erik D. (2012). *The Neurobiology of the Gods: How Brain Physiology Shapes the Recurrent Imagery of Myth and Dreams*. London, New York: Routledge.
- Haule, John Ryan (2011). *Jung in the 21st Century: Evolution and Archetype*. London, New York: Routledge.

- Hogenson, George B. (2001). The Baldwin effect: A neglected influence on C. G. Jung's evolutionary thinking. *The Journal of Analytical Psychology*, 46(4), 591–611.
- Jaffé, Aniela (1988). *Mystik und Grenzen der Erkenntnis*. Einsiedeln: Daimon.
- James, William (1902 / 2014). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur. Mit einem einführenden Essay von Peter Sloterdijk*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- James, William (1907 / 2012). *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Joas, Hans (2017). *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. (2. Auflage). München: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2004). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (2. Auflage). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Jones, Raya A. (2003). Mixed Metaphors and Narrative Shifts – Archetypes. *Theory & Psychology*, 13(5), 651–672.
- Jung, Carl Gustav (2019). *Gesammelte Werke Bd. 1–20* (2. Auflage). Düsseldorf: Patmos.
- Jung, Carl Gustav (2013). *Erinnerungen, Träume, Gedanken: Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé*. (18. Auflage). Düsseldorf: Patmos.
- Jung, Carl Gustav (2003). Der Mensch und seine Umwelt. In Robert Hinshaw, Lela Fischli (Hrsg.), *C. G. Jung im Gespräch: Reden, Interviews, Begegnungen*. Einsiedeln: Daimon.
- Kaufmann, Eric (2010). *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century*. London: Profile Books.
- Knox, Jean (2003). *Archetype, Attachment, Analysis: Jungian psychology and the emergent mind*. London: Routledge.
- Kolbe, Christoph (1990). Religion bei Freud, Jung und Frankl. In Isidor Baumgartner (Hrsg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie* (S. 92–101). Regensburg: Friedrich Pustet.
- Kolbe, Christoph (1986). *Heilung oder Hindernis – Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl*. Stuttgart: Kreuz.
- Kyriacou, Demetrios (2018). Are we wired for spirituality? An investigation into the claims of neurotheology. *HTS Theologies Studies / Theological Studies*, 74(3), 1–7.
- Lachman, Gary (2012). *Jung the Mystic: The Esoteric Dimensions of Carl Jung's Life and Teachings*. New York: TarcherPerigee.
- Lesmeister, Roman, Metzner, Elke (Hrsg.) (2011). *Nietzsche und die Tiefenpsychologie*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Mackenthun, Gerald, (2011a). *Individualpsychologie und Religion: War Alfred Adler Atheist?* Berlin: Online veröffentlichtes Typoskript. <http://geraldmackenthun.de/Aufsätze/> letzter Zugriff am 24.05.2020.
- Mackenthun, Gerald, (2011b / 1988). *Die Zusammenarbeit von Individualpsychologie und Sozialdemokratie im „Roten Wien“ 1919–1938*. Berlin: Online veröffentlichtes Typoskript, geschrieben im September 1988, ins Netz gestellt im Februar 2011. <http://geraldmackenthun.de/aufsätze/> letzter Zugriff am 24.05.2020

- Mackenthun, Gerald (2000). *Der Begriff der Individuation nach Carl Gustav Jung*. Berlin: Online veröffentlichtes Typoskript. <http://geraldmackenthun.de/Aufsätze/> letzter Zugriff am 24.05.2020.
- Main, Roderick (2019). In a Secular Age: Weber, Taylor, and Jung. In Ilona Błocian, Andrew Kuzmicki (Hrsg.), *Contemporary Influences of C.G. Jung's Thought*. (Contemporary Psychoanalytic Studies, Vol. 24) (S. 169–192). Leiden: Brill.
- Marton, Scarlett (2006). A Filosofia de Nietzsche: Um Pragmatismo Avant La Lettre – Nietzsche's Philosophy: Pragmatism Avant la Lettre. *Cognitio*, 7(1), 115–120.
- Medienreferat der Österreichischen Bischofskonferenz (Hrsg.) (Jänner 2020). *Kirchliche Statistik NEU*. Wien. <https://www.katholisch.at/statistik> letzter Zugriff am 24.05.2020.
- Melo, Walter, Resende, Pedro Henrique Costa de (2020). The impact of James's Varieties of Religious Experience on Jung's work. *History of Psychology*, 23(1), 62–76.
- Miranda, Punita (2018). *Numinous and religious experience in the psychology of Carl Jung*. *Diálogos Junguianos*, 3(1), 110–33.
- Newberg, Andrew (2018). *Neurotheology. How Science can enlighten us about Spirituality*. New York: Columbia University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1887 2000). *Die fröhliche Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Insel.
- Nietzsche Friedrich (1886). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Zur Genealogie der Moral*. Leipzig: Alfred Kröner.
- Noll, Richard (1997a). *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*. New York: Princeton University Press.
- Noll, Richard (1997b). *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung*. München: Random House.
- Petzold, Hilarion Gottfried (2003). *Integrative Therapie. Modelle, Theorien & Methoden einer schulübergreifenden Psychotherapie. Band 1: Klinische Philosophie* (2. Auflage). Paderborn: Junfermann.
- Presseamt der Evangelischen Kirche A. u. H.B. in Österreich (Hrsg.) (2020). *Zahlen & Fakten – Mitgliederbewegungen A.B. (Gesamt) – Kirchengaustritte*. Wien. <https://evang.at/kirche/zahlen-fakten/> letzter Zugriff am 24.05.2020.
- Raack, Joachim (2017). Die wechselhafte Beziehung von Spiritualität und Psychotherapie. *Psychotherapie-Wissenschaft*, 7(1), 59–67.
- Rafalski, Monika (2018). *Empfinden, Intuieren, Fühlen und Denken: Die vier psychischen Grundfunktionen in Psychotherapie und Individuation*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rensma, Ritske (2013). Analytical psychology and the ghost of Lamarck: did Jung believe in the inheritance of acquired characteristics? *The Journal of Analytical Psychology*, 58(2), 258–277.
- Ribi, Alfred (2019). *Turn of an Age: The Spiritual Roots of Jungian Psychology in Hermeticism, Gnosticism and Alchemy*. Los Angeles: Gnosis Archive Books.
- Roesler, Christian (2016). *Das Archetypenkonzept C.G. Jungs: Theorie, Forschung und Anwendung*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Roesler, Christian, Sotirova-Kohli, Milena (2014). Das psychische Erbe der Menschheit. Forschungsstand und empirische Studien zum Archetypenkonzept C.G. Jungs. *Forum der Psychoanalyse – Zeitschrift für psychodynamische Theorie und Praxis*, 30, 133–155.
- Roesler, Christian (2009). Archetypen – sozial, nicht biologisch: Eine Reformulierung der Archetypentheorie auf Grundlage neuer Erkenntnisse aus Neurowissenschaften, Humangenetik, Entwicklungs- und Kulturpsychologie. *Analytische Psychologie*, 40(157), 276–302.
- Saban, Mark (2012). *The dis/enchantment of C.G. Jung*. *International Journal of Jungian Studies*, 4(1), 21–33.
- Scholl, Norbert (2011). *Religiös ohne Gott: Warum wir heute anders glauben*. (2. Auflage). Darmstadt: Lambert Schneider.
- Shamdasani, Sonu (2010). *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shamdasani, Sonu (1999). Is analytical psychology a religion? In statu nascendi. *The Journal of Analytical Psychology*, 44(4), 539–545.
- Shamdasani, Sonu (1998). *Cult Fictions: C.G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*. New York: Routledge.
- Sherry, Jay (2010). *Carl Gustav Jung. Avant-Garde Conservative* (Palgrave Studies in Cultural and Intellectual History). New York: Palgrave Macmillan.
- Slone, Jason (2007). *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford University Press.
- Sloterdijk, Peter (2014). Chancen im Ungeheuren: Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluss an einige Motive bei William James. In William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Mit einem einführenden Essay von Peter Sloterdijk* (S. 11–34). Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Šolc, Vlado, Didier, George J. (2018). *Dark Religion: Fundamentalism from the Perspective of Jungian Psychology*. Asheville: Chiron Publications.
- Solms, Mark, Turnbull, Oliver (2010). *Das Gehirn und die innere Welt. Neurowissenschaft und Psychoanalyse* (4. Auflage). Mannheim: Walter.
- Sorea, Daniela (2015). Generosity of C.G. Jung's Religiosity. In: *Bulletin of the Transilvania University of Brasov*, 8(57), 59–68.
- Spengler, Ernst (2015). Das Menschenbild der Psychotherapie von C.G. Jung. In Hilarion Gottfried Petzold (Hrsg.), *Die Menschenbilder in der Psychotherapie: Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen* (2. Auflage). (S. 417–446). Bielefeld: Aisthesis.
- Stevens, Anthony (2015a). *C.G. Jung: Eine sehr kurze Einführung*. Bern: Hans Huber.
- Stevens, Anthony (2015b). *Archetype Revisited an Updated Natural History of the Self*. New York: Routledge.
- Taylor, Charles, (2019). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (5. Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Utsch, Michael, Bonelli, Raphael Maria, Pfeifer, Samuel (2018). *Psychotherapie und Spiritualität: Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen* (2. Auflage). Berlin: Springer.
- Van Niekerk, Anton (2013). Pragmatism and religion. In Alan Malachowski (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Pragmatism* (S. 300 – 323). New York: Cambridge University Press.
- Vogel, Ralf T. (2017). *Individuation und Wandlung. Der „Werdensprozess der Seele“ in der Analytischen Psychologie C.G. Jungs*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Vogel, Ralf T. (2013). *Existenzielle Themen in der Psychotherapie* (Lindauer Beiträge zur Psychotherapie und Psychosomatik). Stuttgart: Kohlhammer.
- Weber, Max (1919). *Wissenschaft als Beruf*. In: Dirk Kaesler (Hrsg.), *Max Weber Schriften 1894–1922* (S. 474–511). Stuttgart: Alfred Kröner.
- Wehr, Gerhard (2009). *Carl Gustav Jung: Leben – Werk – Wirkung* (3. Auflage). Neustadt an der Orla: Arnshaugk.
- Wirtz, Ursula, Zöberli, Jörg (1997). *Hunger nach Sinn: Menschen in Grenzsituationen – Grenzen der Psychotherapie*. Stuttgart: Kreuz.

Autor

Dr. phil. Gunnar Staubmann, MAS

Zelinkagasse 4/5

1010 Wien

+436648787404

gunnar.staubmann@A1.net

Gunnar Staubmann absolvierte ein geisteswissenschaftliches Doktoratsstudium an der Universität Graz (Geschichte, Germanistik und Philosophie) und ein technisches Masterstudium (Telematik-Management) an der Donau-Universität Krems. Beruflich ist er im wirtschaftlich-technischen Unternehmenscoaching tätig. Zurzeit bereitet er für den Studienbeginn im Wintersemester 2020/21 eine Dissertation an der Fakultät für Psychotherapiewissenschaft der Sigmund Freud PrivatUniversität Wien vor. Der Arbeitstitel lautet: „Von Natur aus religiös? Über C.G. Jungs Menschenbild, Ätiologie und Praxeologie im Licht der Kognitiven Religionswissenschaft und der Neurotheologie“.