



University
of Glasgow

Bishop, P. (2016) Eine 'Kathedrale des Geistes'? Spiritualität und Ästhetik in Jungs Rotem Buch. *Analytische Psychologie*, 47(186), pp. 431-452.

There may be differences between this version and the published version. You are advised to consult the publisher's version if you wish to cite from it.

<http://eprints.gla.ac.uk/119668/>

Deposited on: 26 May 2016

Enlighten – Research publications by members of the University of Glasgow
<http://eprints.gla.ac.uk>

Name des Autors: Paul Bishop

Titel der Arbeit: Eine »Kathedrale des Geistes«?

Untertitel: Spiritualität und Ästhetik in Jungs Rotem Buch

Abstracts

In einem Gespräch am 12. Juli 1926 soll Jung Christiana Morgan geraten haben, ihre Visionen »so schön wie möglich niederzuschreiben« und zwar »in ein schön gebundenes Buch«. Warum soll sie das machen? »Wenn diese Dinge dann in einem wertvollen Buch sind«, setzte Jung fort, »können Sie auf das Buch zurückgreifen & darin blättern & und es wird für Sie Ihre Kirche sein — Ihre Kathedrale — die stillen Orte Ihres Geistes, an denen Sie Erneuerung finden“. Wie ernst ist dieser Ratschlag zu nehmen? Und inwiefern ist Jungs Rotes Buch als ein psychologisches, ein philosophisches oder ein religiöses Dokument zu verstehen? In diesem Beitrag geht es um verschiedene Auffassungen der Spiritualität, die im Roten Buch zum Ausdruck kommen: und nicht zuletzt um die Beziehungen zu Jungs späteren intellektuellen Entwicklung.

In a conversation with Christiana Morgan on 12 July 1926 Jung is said to have advised her to put her visions down »as beautifully as you can — in some beautifully bound book«. Why ought she to do this? »When these things are in some precious book«, Jung continued, »you can go to the book and turn over the pages and for you it will be your church — your cathedral — the silent places of your spirit where you will find renewal«. How seriously was this advice to be taken? And to what extent is Jung's Red Book to be understood as a psychological, as a philosophical, or as a religious document? This contribution considers various ways of thinking about spirituality that are expressed in the Red Book; not least in relation to Jung's own later intellectual development.

Angaben zum Autor: William Jacks Chair of Modern Languages, University of Glasgow.
Postadresse: SMLC, University of Glasgow, G12 8QQ. E-Mail-Adresse:
Paul.Bishop@glasgow.ac.uk

In einem Gespräch am 12. Juli 1926 soll C.G. Jung einer Patientin, Christiana Morgan, geraten haben, ihre Visionen »so schön wie möglich niederzuschreiben« und zwar »in ein schön gebundenes Buch« (Jung, 2009, S. 218). Warum soll sie das machen? »Es wird so aussehen«, setzte Jung fort, »als würden Sie die Visionen banalisieren — aber gerade das müssen Sie tun, denn damit befreien Sie sich von ihrer Macht«. Darüber hinaus würde Christiana Morgan eine Arbeit leisten, die für ihre Zukunft weiterhin bedeutungsvoll bliebe: »Wenn diese Dinge dann in einem wertvollen Buch sind, können Sie auf das Buch zurückgreifen & darin blättern & und es wird für Sie Ihre Kirche sein — Ihre Kathedrale — die stillen Orte Ihres Geistes, an denen Sie Erneuerung finden«. ¹ Natürlich konnte Jung Frau Morgan diesen Rat geben, weil er selber ein solches Buch hatte — sein Rotes Buch, wie das *Liber novus* oft genannt wird. Und so dient sein Rat an Christiana Morgan als eine Anleitung zum besseren Verständnis des Roten Buches.

Zunächst einmal ist das Rote Buch ein Akt der Befreiung: eine Befreiung, so George Hogenson, vor allem von dem beklemmenden System-Denken von Sigmund Freud (Hogenson, 2014). Darüber hinaus wollte sich Jung auch von der Macht der Reihe von bedeutungsvollen Träumen oder Visionen befreien, die er seit Mitte Oktober 1913 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges am 1. August 1914 erlebte (man kann schon sagen, erlitt). Während einer Zugreise von Küsnacht nach Schaffhausen wurde er »plötzlich von einem Gesicht befallen«, in dem er »eine ungeheure Flut« sah, die »alle nördlichen und tiefgelegenen Länder zwischen der Nordsee und den Alpen bedeckte«, was ihn »verwirrte« und ihm »übel« werden liess (Jaffé [Hrsg.], 1990, S. 179).

Dann ist das Rote Buch, zweitens, eine Art Banalisierung dieser Visionen. Es ist interessant, dass Jung sich dieses Ausdrucks bedient, denn sein Rotes Buch sieht sich inzwischen dem Vorwurf der Banalität (vgl. »inchoate outpourings«, »hackneyed [...] oppositions«) ausgesetzt (Segal, 2013). Jung selber beschreibt das Rote Buch als »ein höllisches Gemisch von Erhabenem und Lächerlichem«, und er erklärt: »Die Archetypen reden pathetisch und sogar peinlich [...], wie wenn jemand mit Nägeln an einer Gipswand

¹ Vgl. Johannes Tauler, »Von drien geburten«: »

oder mit dem Messer auf dem Teller kratzt« (Jaffé [Hrsg.], 1990, S. 181). Im fünften Schwarzen Buch räumt Jung ein: »Hu, dieses Buch! Wieder habe ich dich — banal und krankhaft und rasend und göttlich, mein geschriebenes Unbewusstes!« (Jung, 2009, S. 334, Fn. 21).

Letztlich aber soll das Rote Buch als eine »Kirche« oder eine »Kathedrale« des Geistes verstanden werden, als gehörend zu »d[en] stillen Orte[n] [des] Geistes, an denen [man] Erneuerung finde[t]«. In dieser Hinsicht gibt es eine Beziehung zwischen dem Roten Buch und der Spiritualität, der in diesem Beitrag nachgegangen wird. Es handelt sich vor allem um zwei Fragen: Handelt es sich bei Jung (und vor allem im Roten Buch) um einen Ausdruck der christlichen oder der nicht-christlichen (d.h., im Sinner einer platonischen bzw. neuplatonischen) Spiritualität? Und ist das Rote Buch als ein spirituelles, ein religiöses oder als ein ästhetisches Phänomen zu verstehen?

Jung scheint davon ausgehen, dass unsere Existenz eine spirituelle Dimension in sich birgt, und der ist keineswegs der Einzige, der aufgrund seiner eigenen Erfahrungen zu diesem Schluss kommt. Man vergleiche die Erfahrungen, die dem Roten Buch zu Grunde liegen, mit denen, über die hier (d.h. am 13. Januar 1881) berichtet wird:

Es war die Nacht vom 10. auf den 11. Januar, in der ich keinen Augenblick schlief. Ich hatte mich bis ½ 1 Uhr mitternachts mit einzelnen philosophischen Problemen beschäftigt, und da warf ich mich endlich auf mein Lager; mein Bestreben war voriges Jahr, zu erforschen, ob es denn wahr wäre, was Schelling sagt: »Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen.« Ich glaubte und glaube nun noch, jenes innerste Vermögen ganz klar an mir entdeckt zu haben — geahnt habe ich es ja schon längst —; die ganze idealistische Philosophie steht nun in einer wesentlich modifizierten Gestalt vor mir; was ist eine schlaflose Nacht gegen solch einen Fund!

Dieser Brief wurde an Josef Köck geschickt, und dessen Verfasser heißt: Rudolf Steiner (Steiner, 1985, S. 13).

Auch wenn die Beziehungen zwischen der Analytischen Psychologie und der Anthroposophie linde gesagt etwas problematisch sind, könnte es jedoch an der Zeit sein, zwischen diesen zwei großen Tradition des 20. Jahrhunderts eine Art *common ground* zu finden (vgl. etwa Wehr, 1990) — und könnte dieser *common ground* in ihrer Einstellung der Spiritualität gegenüber zu finden sein? In diesem Brief zitiert Steiner eine Passage aus

Schellings *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), genauer gesagt aus dem 8. Brief (Schelling, 1856, S. 318).² Es handelt sich bei diesem »geheim[e]n, wunderbare[n] Vermögen«, so Schelling, um die so genannte *intellektuelle Anschauung*. Nun hat dieser Begriff eine lange, ehrwürdige Geschichte, die eng mit der Spiritualität verbunden ist. Was aber ist die intellektuelle Anschauung?

In seinem *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1904) gibt uns Rudolf Eisler folgende Definition: sie bedeutet »eine übersinnliche, geistige, aber doch anschaulich-unmittelbare Erfassung des Wesens eines Objekts, ein schauendes Denken, denkende Selbstbesinnung auf das, was in uns eigentlich vorgeht, wenn wir allgemeine Urteile fällen, Grundbegriffe (Kategorien) gebrauchen«, denn die intellektuelle Anschauung, »weit entfernt eine mystische Kraft zu sein, beruht auf einer logischen Betätigung der Phantasie, welche das Typische, die Idee einer Sache intuitiv, in einem Akte heraushebt und klar macht« (Eisler, 1904, S. 43-44). Diese Anschauung hat eine ehrwürdige Geschichte in der Tradition der abendländischen Philosophie, wie Eisler zeigt.

Schon am Anfang der philosophischen Tradition, bei Platon und bei Aristoteles, wird der Vernunft die Fähigkeit zugeschrieben, die Gründe des Seins unmittelbar — das heißt, durch *theôria* — zu erfassen. In der christlichen Tradition wird den Begriff auf verschiedene Weisen aufgegriffen: bei Boëthius ist die Rede von einer »Anschauung der Vernunft«, die in der Lage ist, die Idee des Menschen an sich unmittelbar zu erkennen (*Consolatio philosophia*, §5); laut Augustinus gibt es einen »*aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur*« (*De Trinitate*, 12.2, 2); Thomas von Aquin lehrt, dass Gott eine unmittelbare Anschauung seines eigenen Wesensinhaltes hat, oder wörtlich: »*Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua*« (*Summa theologica*, 1.85, 4); und in den Schriften von Nicolaus Cusanus entdeckt man die »*visio intellectualis*« oder, wie Johannes Scotus schreibt, einen »*intuitus gnosticus*« (*De divisione naturae*, 2.20). Dieser Begriff eines ekstatischen inneren Anschauens des Göttlichen im Geiste ist, so Eisler, »weit entfernt eine mystische Kraft zu sein«, worin er völlig recht hat.

Später wird bei Schelling die *intellektuelle Anschauung* zu einer ästhetischen, als er in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) schreibt:

² Aus demselben Brief zitiert übrigens auch Otto Weiniger in seinem berühmt-berüchtigten *Geschlecht und Charakter* (Weiniger, 1980, S. 215).

D[ie] allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle. Das Kunstwerk nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolute Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt.
(Schelling, 1982, S. 118-119)

Ist Jungs Rotes Buch ein Produkt der intellektuellen Anschauung — egal, welcher Art? Oder ist es ein Produkt der ästhetischen Anschauung? Anders gesagt: Ist es ein spirituelles oder ein religiöses Buch? Oder ist es ein Kunstwerk? (Kann es gleichzeitig alle drei sein? Oder sind diese drei Begriffe irgendwie identisch?). Es wäre jedoch falsch, die intellektuelle Anschauung zu sehr mit der religiösen Tradition des Christentums zu identifizieren; ihre Wurzeln liegen, wie wir schon gesehen haben, bei Platon und Aristoteles, und es gibt eine nicht-christliche (will sagen — um das Reizwort zu verwenden —, eine heidnische) Linie der Rezeption dieses Begriffs.

Zu dieser Linie gehört vor allem Plotin, der in seiner Enneade (III.8 [30]) über »Die Natur, die Betrachtung und das Eine« das Sein als Produkt des Schauens bezeichnet (vgl. Enneaden VI.9 [9], »Das Gute (das Eine)«). In Enneade III.8 [30] behauptet Plotin:

Der Geist [= *intellect*] ist ein Sehen, und zwar ein sehendes Sehen [...]. [...] Da nun der Geist schön ist, gar das Schönste von allem, in lauterem Licht und »reinem Glanze« [vgl. *Phaedrus*, 250c] gelegen, und das Wesen der seienden Dinge in sich umfaßt, wovon denn unser herrlicher Kosmos Schatten und Abbild ist, und in vollem Leuchten daliegt, weil nichts Ungeistiges noch Dunkles oder Maßwidriges ist in ihm, und ein seliges Leben lebt, so kann wohl von Bewunderung ergriffen sein, wer ihn sieht und, wie es recht ist, sich in ihm versenkt und mit ihm eins wird.

(Plotin, 1973, S. 52-53)

Und in Enneade VI.9 [9] empfiehlt Plotin, die Seele »einer Gegenwärtigkeit« zu unterordnen, »welche von höherer Art ist als Wissenschaft«:

Die Seele erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt; denn Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles; so verfehlt sie das Einssein, da sie in Zahl und Vielheit gerät. So muß sie also über die Wissenschaft hinausheilen, darf in keiner Weise aus dem Einssein heraustreten, sondern muß ablassen von der Wissenschaft und dem Wißbaren, ja von jedem andern Gegenstand der Schau, wenn er auch schön sein mag; denn alles Schöne ist später als das Eine und kommt von ihm so wie alles Tageslicht von der Sonne.

(Plotin, 1973, S. 151)

Von hier aus ist es klar, warum es für dieses Denken so einfach war, einen Platz in der mittelalterlichen Tradition zu finden, die man heutzutage als Mystik zu bezeichnen pflegt; man vergleiche etwa Meister Eckharts Aussage in einer Predigt (*In diebus suis placuit deo et inventus est iustus*):

Die Seele hat zwei Augen, ein inneres und ein äußeres. Das *innere* Auge der Seele ist jenes, das in das Sein schaut und sein Sein ganz unmittelbar von Gott empfängt: dies ist sein ihm eigenes Werk. Das *äußere* Auge der Seele ist jenes, das da allen Kreaturen zugewendet ist und sie in bildhafter Weise und in der Wirkweise einer Kraft wahrnimmt. Der Mensch aber nun, der in sich selbst gekehrt wird, so daß er Gott in dessen eigenem Geschmack und in dessen eigenem Grunde erkennt, ein solcher Mensch ist befreit von allen geschaffenen Dingen und ist in sich selbst verschlossen unter einem wahren Schlosse der Wahrheit.

(Meister Eckhart, 1955, S. 203)

Kurz und bündig wird diese Idee aufgegriffen bei Angelus Silesius in seinem *Cherubinischen Wandersmann*:

Zwey Augen hat die Seel: eins schauet in die Zeit /
Das andre richtet sich hin in die Ewigkeit.

(Angelus Silesius, 1984, S. 146)

Aber der Begriff der intellektuellen Anschauung erweist sich als ein Kerngedanke der Tradition des Deutschen Idealismus, wenn auch ein sehr umstrittener. Bei Kant gibt es den Begriff einer schöpferischen, Objekte setzenden (und in diesem Sinne nicht bloß nachbildenden) Intuition, die er mit dem Schauen der Urbilder der Dinge im göttlichen Geiste gleichsetzt: »Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis« (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 2, §10). Aber das ist eben der Punkt: Laut Kant ist diese Anschauung, »durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, woviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann)«, wie er sie in der *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt (*KrV*, B 72), eben etwas, was uns nicht angeht, was uns nicht angeht, wie er in der *Kritik der Urteilskraft* beteuert: Die »intellektuelle Anschauung« ist »nicht die unsrige« (*KdU*, §77).

Mit dieser Beschränkung der intellektuellen Anschauung zeigten sich jedoch andere Denker des Deutschen Idealismus sehr unzufrieden. Laut Fichte ist die intellektuelle

Anschauung sehr wohl eine Fähigkeit, die das Ich besitzt: sie ist sogar »das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle; sie ist das, wodurch ich weiß, weil ich es tue« (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, §5). Auch bei Schelling findet man, wie wir schon gesehen haben, die intellektuelle Anschauung: in seinem *System des transzendentalen Idealismus* beschreibt er sie als »das Organ alles transzendentalen Denkens« und als das Vermögen, »gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produciren und anzuschauen, so daß das Produciren des Objekts und das Anschauen selbst absolut Eines ist« (Schelling, 1858, S. 369). In den »Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie« (1803) stellt diese Anschauung »[den] Punct« da, »wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst, Eins sind« (Schelling, 1803, S. 3).

Auch bei anderen Denkern taucht der Begriff der intellektuellen Anschauung auf: bei dem Philosophen, Fichte-Schüler und Freimaurer Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) findet man »intellektuale Intuition« oder »Wesensschauung« (*Abriss des Systems der Rechtsphilosophie*, 1828; *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828); bei G.W.F. Hegel (1770-1831) ist von einem »übersinnlichen Anschauen« und von einem »anschauenden Verstand« die Rede; bei Friedrich Julius Stahl (1802-1861) wird der intellektuellen Anschauung sogar eine Weissagungskraft zugeschrieben (*Die Philosophien des Rechts*, Bd. 2, *Christliche Rechts- und Staatslehre*, 1833-1837); bei Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), dem Sohn des Johann Gottlieb Fichte, wird sie in seiner *Anthropologie* (1856) dem Hellsehen gleichgesetzt. Die große Frage innerhalb der deutschen Philosophie — ja, vielleicht innerhalb der deutschen Kultur überhaupt — ist diese: Handelt es sich bei der intellektuellen Anschauung um eine *nicht*-sinnliche Anschauung oder um eine sinnliche Anschauung von einer besonderen Art?

Über die Anschauungen, die dem Roten Buch zu Grunde liegen, können wir nur wenig, eigentlich nichts sagen. Laut Jung handelt es sich um Visionen (Jung, 2009, S. 230; vgl. Jaffé [Hrsg.], 1990, S. 199-200). Klar jedoch ist, dass diese Visionen transkribiert und weiter bearbeitet wurden, bis wir endlich zum Endprodukt kommen, das wir das Rote Buch nennen (was — nota bene — immerhin ein unfertiges Werk ist!). Wenn überhaupt etwas, dann ist es die eigentliche *Entstehung* des Roten Buches, und nicht etwa dessen visionäre Grundlage, die mit der Spiritualität eng zusammenhängt, und dahingehend haben Kommentatoren wie Karl Baier und Thomas Arzt argumentiert (Baier, 2011; Arzt, 2015). Darüber hinaus gibt es Stellen im Roten Buch, wo sich Jung direkt mit dem Thema Spiritualität auseinandersetzt.

Man sieht das beispielsweise an der Auseinandersetzung mit der Figur des Augustiner-Chorherrns aus dem 15. Jahrhundert, Thomas von Kempen (Thomas à Kempis). Im 14. Kapitel des *Liber secundus*, »Die göttliche Narrheit«, befindet sich der Erzähler — d.h., Jung — in einer hohen Halle, von wo aus er in den Lesesaal einer großen Bibliothek eintritt. Dort spricht er mit dem Bibliothekar, »eine[m] kleine[n] magere[n] Mann von blasser Gesichtsfarbe«, und er bestellt ein Exemplar von der *Nachfolge Christi*, dem berühmten Andachtsbuch des Thomas von Kempen. Es findet mit dem Bibliothekar folgendes Gespräch statt:

»Wenn ich Thomas à Kempis lese, so geschieht dies eher zum Zwecke der Andacht oder etwas dem Ähnlichen als aus wissenschaftlichem Interesse.«

[...]

»Mit dem Christentum sind wir nicht ans Ende gekommen, wenn wir es einfach weglegen. Es scheint mir, als sei mehr daran, als wir sehen.«

(Jung, 2009, S. 291-292)

Nachdem der Diener Jung das Buch selbst, das Exemplar von der *Nachfolge Christi*, gebracht hat, setzt sich Jung direkt mit der Frage der göttlichen Imitation auseinander:

Das Göttliche will mit mir leben. Meine Abwehr ist vergebens. Ich frage mein Denken, und es sprach: »Nimm dir ein Vorbild, das dir zeigt, wie das Göttliche zu leben ist.«

(Jung, 2009, S. 292)

Die Art und Weise, wie Jung das Göttliche leben will, ist jedoch nicht gerade identisch mit dem, was Thomas von Kempen in seinem Buch vorschreibt. Denn bei Jung heißt es:

Also beschloss ich hinüberzugehen in das niedere und gewöhnliche Leben, in mein Leben, und dort unten anzufangen, wo ich eben stand.

Wenn das Denken zum Unausdenkbaren führt, dann ist es Zeit, zum einfachen Leben zurückzukehren. Was das Denken nicht löst, löst das Leben, und was das Tun nie entscheidet, ist dem Denken vorbehalten. Wenn ich auf der einen Seite zum Höchsten und Schwierigsten aufgestiegen bin und eine Erlösung zum noch Höheren erkämpfen will, so geht der wahre Weg nicht nach der Höhe, sondern nach der Tiefe, denn nur mein Anderes führt mich dann über mich selbst hinaus. Das Annehmen des Andern aber bedeutet einen Abstieg in den Gegensatz, vom Ernstesten ins Lächerliche, vom Traurigen ins Heitere, vom Schönen ins Hässliche, vom Reinen ins Unreine. [*Fortsetzung im Entwurf*: Das bedenke. Wenn du das bedacht hast, so wirst du das Abenteuer verstehen, das in der folgenden Nacht mich befiehl.]

(Jung, 2009, S. 292)

Das Abenteuer, das Jung in der folgenden Nacht befiel, wird im 15. Kapitel des *Liber secundus*, »Nox secunda«, erzählt.

In diesem Kapitel verlässt Jung die Bibliothek, und über den Vorraum erreicht er eine große Küche. Er setzt sich an einen Tisch hin, holt die Ausgabe der *Nachfolge Christi* hervor und lässt sich auf ein Gespräch über Thomas von Kempen mit der Köchin ein, »eine[r] große[n] dicke[n] Frau [...] mit einer karierten Schürze« (RB, S. 293). Es stellt sich heraus, dass auch sie gerne diesen Mystiker aus dem 15. Jahrhundert liest, und Jungs Blick fällt auf folgende Stelle im 19. Hauptstück: »Die Gerechten bauen ihre Vorsätze mehr auf die Gnade Gottes, auf die sie bei allem, was sie nur unternehmen, vertrauen, als auf ihre eigene Weisheit« (Jung, 2009, S. 293). Das ist, so Jungs Kommentar, die »intuitive Methode« — eine Methode, die er im vierten Schwarzen Buch mit Bergsons Begriff der Intuition gleichsetzt, aber auch eine Methode, die er folgendermaßen umschreibt: »Ich denke, man könne auch der eigenen Nase nach gehen. Auch das wäre intuitive Methode« (Jung, 2009, S. 293).

Während Jung über die Intuition nachdenkt, eilen plötzlich die Toten, »mit rauschenden Flügelschlägen — wie Schatten«, an ihm vorüber. Wohin wandern diese Toten? »Nach Jerusalem« — so erfährt Jung von Ezechiel dem Wiedertäufer, »ein[em] bärtig[en] Mann mit wirrem Haupthaar und düster leuchtenden Augen« — »nach Jerusalem, um am allerheiligsten Grabe zu beten« (Jung, 2009, S. 293). Nach diesem Gespräch wird Jung »durch einen Menschauflauf in einen Wagen geschoben« und von der Polizei direkt ins Irrenhaus gebracht. Während Jung unterwegs im Wagen sitzt, schlägt er seinen Thomas von Kempen, den er »noch fest in den Händen« hält, auf und sein Blick fällt auf das 13. Hauptstück: »Solange wir hier auf Erden leben, können wir den Versuchungen nicht entgehen. Es ist kein Mensch so vollkommen und kein Heiliger so heilig, der nicht noch manchmal versucht werden könnte. Ja, wir können ohne Versuchungen gar nicht sein« (Jung, 2009, S. 294).

Auch mit dem kleinen dicken Professor, einem der zwei Doktoren, die mit dem freundlich-geschäftigen Oberwärter Jung im Irrenhaus begrüßen, kommt er ins Gespräch über Thomas von Kempen:

Pr[ofessor]: »Was haben Sie denn da für ein Buch?«

»Das ist der Thomas à Kempis: >Die Nachfolge Christi<.«

Pr[ofessor]: »Also eine religiöse Wahnform, ganz klar, religiöse Paranoia — Sie sehen, mein Lieber, die Nachfolge Christi führt heutzutage ins Irrenhaus.«

(Jung, 2009, S. 294)

In »Nox tertia« entrinnt Jung dem Irrenhaus, indem er in den Rauchsalon eines großen Dämpfers eintritt, und er spricht nochmals mit »ein[em] Mann mit schwarzem Bart und wirrem Haupthaar und düster leuchtenden Augen« (Jung, 2009, S. 297), der diesmal als der Narr (und gewissermaßen auch als Nietzsche) identifiziert wird. Nach den ausführlichen Reden in diesem Kapitel kommt Jung in »Nox quarta« zum letzten Mal auf Thomas von Kempen zu sprechen. In »Nox quarta« wacht Jung auf — und findet sich wieder in der Küche. Vor ihm steht die Köchin: Ist er wirklich in dieser Küche eingeschlafen, oder ist er wohl in »das Reich der Mütter« eingetreten (Jung, 2009, S. 301)?

Während er ein Glas Wasser trinkt, schaut Jung herum nach seiner Ausgabe der *Nachfolge Christi*: »Wo ist mein Thomas? Ach, da liegt er ja, aufgeschlagen am 21. Hauptstück« (Jung, 2009, S. 301). Diesmal lautet das Zitat: »Über alles und in allem, meine Seele, suche deine Ruhe allezeit in dem Herrn, denn er ist die ewige Ruhe aller Heiligen« (Jung, 2009, S. 301).³ Jung liest diesen Satz laut vor und konstatiert: »Steht nicht hinter jedem Wort ein Fragezeichen?« (Jung, 2009, S. 301).

Man ist geneigt zu sagen, dass hinter jedem Wort in Jungs Rotem Buch ein Fragezeichen steht! Was ist gerade mit Jung in diesen vier Nächten geschehen? Ist er eingeschlafen und hat er »einen schönen Traum« gehabt? Oder hat er eine Art Inkubationszustand erlebt, wie es ihn etwa im altgriechischen Asklepioskult gab (vgl. Meier, 1949)? Um die Antwort zu finden, fragt Jung den Bibliothekar, wenn er ihm die Ausgabe des Thomas à Kempis zurückbringt.

[Jung]: »Guten Abend, Herr Bibliothekar. Da bringe ich Ihnen den Thomas wieder. Ich habe mich ein bisschen nebenan in Ihre Küche gesetzt, um zu lesen, allerdings ohne zu ahnen, dass es Ihre Küche sei.«

B[ibliothekar]: »Oh, ich bitte, das macht gar nichts. Hoffentlich hat meine Köchin Sie gut aufgenommen.«

[Jung]: »Ich kann mich über die Aufnahme nicht beklagen. Ich habe sogar ein Nachmittagsschläfchen über dem Thomas gehalten.«

B[ibliothekar]: »Das wundert mich nicht. Diese Andachtsbücher sind entsetzlich langweilig.«

(Jung, 2009, S. 301)

³ Diese für das *Rote Buch* typische Rhetorik erinnert u.a. an den Heiligen Anselm von Canterbury; vgl. *Proslogion*, Kap. 14: »Hast du gefunden, meine Seele, was du gesucht hast? Du hast Gott gesucht und gefunden, daß er das Höchste von allem ist, so hoch, daß wir nichts Höheres denken können als ihn« (Anselm vom Canterbury, 1949, S. 111). Freilich kommt die von Jungs Seele unternommene Suche zu einem völlig anderen Ergebnis.

Typisch für das Rote Buch ist gerade diese Mischung aus Komik und Ernsthaftigkeit: »Gestatten Sie mir die indiskrete Frage«, sagt Jung zum Abschluss dieses Gesprächs, »Haben Sie auch schon einmal einen Inkubationsschlaf in Ihrer Küche gehalten?«. Worauf der Bibliothekar antwortet: »Nein, auf diese absonderliche Idee bin ich noch nie gekommen« (Jung, 2009, S. 301). Man darf wohl fragen, inwiefern diese Komik ungewollt oder gerade intendiert ist.

Was aus diesen vier Nächten als Bilanz hervorgeht, lässt sich vielleicht zusammenfassen mit einem Hinweis auf die Reden in der »Nox secunda«: Ihm geht es um „[d]as Problem des Wahnsinns«, ein Problem, das »tief« ist:

Der göttliche Wahnsinn⁴ — eine erhöhte Form des Irrationalität des in uns aufströmenden Lebens — immerhin Wahnsinn, welcher der heutigen Gesellschaft nicht einzugliedern ist — doch wie? Wenn man die Gesellschaftsform dem Wahnsinn eingliedert? Hier wird es dunkel und es ist kein Ende abzusehen. (Jung, 2009, S. 294)

Und nun kommt im Roten Buch eine dieser wunderbaren Textstellen, wo Jung auf seine eigenen Fragen keine direkte Antwort liefert, jedoch ein Bild anbietet, das seine frisch gewonnenen Einsichten festhält. Hier handelt es sich um das Bild einer wachsenden Pflanze:

Die Pflanze, die wächst, treibt einen Schoss zur Rechten, und wenn dieser völlig gebildet ist, so will der natürliche Drang des Wachstums nicht über die Endknospe hinaus weiterwachsen, sondern er fließt zurück in den Stamm, in die Mutter des Zweiges und bahnt sich zuletzt gerade die richtige Stelle zur Linken und treibt dort einen neuen Schoss hervor. Diese neue Richtung des Wachstums ist aber der früheren ganz entgegengesetzt, ohne Überspannung und Störung des Gleichgewichtes. (Jung, 2009, S. 294)

Was heißt dieses Bild, psychologisch übersetzt? Jung sagt es uns gleich: »Zur Rechten ist mein Denken, zur Linken mein Fühlen. Ich trete ein in den Raum meines Fühlens, das mir vordem unbekannt war, und sehe mit Erstaunen den Unterschied meiner beiden Räume« (Jung, 2009, S. 294).

⁴ Vgl. Jung, 2009, S. 238: »Merket, was die Alten im Bilde uns lehrten. Der Wahnsinn ist göttlich. Doch weil die Alten dieses Bild im Dinge lebten, wurde es eine Täuschung für uns, denn wir wurden Meister der Wirklichkeit der Welt«.

Bedeutet diese Einsicht in die Komplementarität von Denken und Fühlen eine Absage an der Religion oder an der Spiritualität? Keineswegs, aber sie bedeutet ein neues — jedenfalls, ein anderes — Verständnis der Religion oder der Spiritualität:

»Die Nachfolge Christi« führte mich zum Meister selbst und zu seinem erstaunlichen Reiche. Ich weiß nicht, was ich dort will, ich kann nur dem Meister nachfolgen, der dieses andere Reich in mir beherrscht.^[5] In diesem Reiche gelten andere Gesetze als die Richtlinien meiner Weisheit. Die »Gnade Gottes«,^[6] auf die ich mich in meinem Reiche aus guten Gründen der Erfahrung nie verlassen hatte, ist hier oberstes Gesetz des Handelns. Die Gnade Gottes bedeutet einen besondern Zustand der Seele, in welchem ich mich allem Nächsten mit Zittern und Zagen und stärkstem Aufwand der Hoffnung, dass alles gut ausgehen werde, anvertraue.

(Jung, 2009, S. 294)

Das ist wohl eine Spiritualität — aber eine Spiritualität, die in einer anderen Tradition steht als die, die durch Thomas von Kempfen vertreten wird. Aber was denn für eine Tradition? Lässt sich Jung überhaupt in eine Tradition einreihen? Oder ist sein Rotes Buch nicht eben *sui generis* — unvergleichbar?

Eher nein. Im Roten Buch gibt es den Diskurs der göttlichen Gnade, aber auch — wie wir oben gesehen haben — den Diskurs des göttlichen Wahnsinns. Das Thema des göttlichen Wahnsinns wird im 5. Kapitel des *Liber primus*, »Höllenfahrt in die Zukunft«, angestimmt, und hier heißt es:

Wenn die Wüste anfängt fruchtbar zu werden, dann bringt sie seltsames Gewächs.^[7] Du wirst dich für wahnsinnig halten und auch in gewissem Sinne wahnsinnig sein. In dem Maße, als das Christentum dieser Zeit des Wahnsinns entbehrt, entbehrt es des göttlichen Lebens. Merket, was die Alten im Bilde uns lehrten: Der Wahnsinn ist göttlich.

(Jung, 2009, S. 238)

⁵ Vgl. Jung, 2009, S. 292: »Unser natürliches Vorbild ist der Christus. Wir stehen seit alters unter seinem Gesetze, zuerst äußerlich und dann innerlich. Zuerst wussten wir es, und dann wussten wir es nicht mehr. Wir kämpften gegen den Christus, wir setzten ihn ab und kamen uns vor als Überwinder. Er aber blieb in uns und beherrschte uns«.

⁶ Vgl. Jung, 2009, S. 230: »Die Gnade, die mir geschah, gab mir Glaube, Hoffnung, Wagemut genug, dem Geiste der Tiefe nicht weiter zu widerstreben, sondern seine Worte zu reden«.

⁷ Hier ist Jungs Antwort auf Nietzsches Ausruf, »Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!« (Nietzsche, 1966, Bd. 2, S. 540, vgl. S. 1243).

Mit dieser Aussage wird klar, dass Jungs Spiritualität, wie man sie im Roten Buch findet, sich in eine Tradition einreicht, die sowohl den Platonismus als auch den Deutschen Idealismus einschließt. Denn diese Aussage lässt sich verstehen als ein Wink auf die platonische Spiritualität, die als Vorbild sowohl für die antike als auch die christliche Höchstfrömmigkeit gedient hat (vgl. Noack, 2006).

Denn Plato gilt als der erste Philosoph, der ein Konzept von Spiritualität entworfen hat, und zwar durch den Versuch, die Existenz eines transzendentalen Innenraums im Menschen — den Geist oder die Seele genannt — zu begründen (Noack, S. 147). (Freilich ist dieser Status nicht umstritten, denn laut einigen, z.B. Peter Kingsley, gehören eher Parmenides und Empedokles zu den wahren Entdeckern der spirituellen Dimension der Wirklichkeit [vgl. Kingsley, 2003].) Laut Platon lässt sich Spiritualität fassen als Teilhabe am Göttlichen (*Theätet*, 176a – 177c) und mehr noch — als Einswerden mit Gott (*Phaidon*, 64a – 68b). Denn in jenem Dialog erklärt Sokrates seinem Gesprächspartner Theodoros:

Aber das Übel kann weder verschwinden [...], denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch kann es etwa bei den Göttern seine Unterkunft finden, sondern mit Notwendigkeit umkreist es die sterbliche Natur und unsere irdische Stätte. Daher gilt es auch zu versuchen, von hier so schnell wie möglich dorthin zu entfliehen. Die Flucht aber besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott; ihm ähnlich werden heißt aber gerecht und fromm werden auf dem Grunde richtiger Einsicht.

(*Theätet*, 176a-b; Platon, 2004, Bd. 4, S. 85)

Und in diesem Dialog erklärt er Simmias, wie das Einswerden der Seele mit Gott erlangt wird: durch die Askese. In diesem Sinne ist das Ziel der Philosophie nichts anders als der Tod (*Phaidon*, 64, 66, 67, 68; Platon, 2004, Bd. 2, S. 38 und 42-45).

Hinzu kommt, dass im *Phaidros* Sokrates sich mit dem Thema des Wahnsinns beschäftigt. Laut dem *Phaidros* ist der Wahnsinn etwas sehr Wertvolles: »In Wirklichkeit [...] vermittelt uns Wahnsinn die wertvollsten unserer Güter: ein Wahnsinn eben, der als göttliches Geschenk uns verliehen wird« (244a; Platon, 2004, Bd. 2, S. 55).⁸ In diesem Dialog unterscheidet Sokrates vier Arten des göttlichen Wahnsinns: erstens, die göttlich inspirierte Weissagung (244 b-c; Platon, 2004, Bd. 2, S. 55). Zweitens gibt es den Wahnsinn, der — »auch in den schwersten Krankheiten und Nöten, die als Folge alten Götterzorns hin und wieder nach Generationen vorkommen“ — »zur entscheidenden Zeit sich einstellte und prophetische Aufklärung gab«. Diese Art von Wahnsinn hat »Befreiung« gebracht, »Erlösung

⁸ Weiterhin zu diesem Thema, vgl. Pieper, 1962.

bringend dem richtig im Wahnsinn Schwärmenden und Besessenen von seinem gegenwärtigen Leiden« (244 d-e; Platon, 2004, Bd. 2, S. 56). Drittens gibt es »eine [...] Form der Besessenheit und des Wahnsinns«, die »von den Musen kommt: wenn sie eine zarte und verschlossene Seele ergreift, weckt sie diese auf und versetzt sie in schwärmerische Erregung« (245a; Platon, 2004, Bd. 2, S. 56). Handelt es sich im Roten Buch nicht eben um diese Art des Wahnsinns? Und darüber hinaus gibt es — viertens — den Wahnsinn der Liebe: Liebe, die »dem Liebenden und Geliebten von den Göttern gesandt« wird. Diese Form des Wahnsinns, so Sokrates, wird »zu unserem größten Segen von den Göttern verliehen« (245b-c; Platon, 2004, Bd. 2, S. 57).

Trotz der Versuche einiger Kritiker, Jung aus platonischer oder neuplatonischer Perspektive zu deuten, sagt Jung erstaunlich wenig über Platon. Und dennoch gibt es im Roten Buch die Beschäftigung mit dem Wahnsin wie auch die Beschäftigung mit dem Tod. Ganz am Anfang, im Kapitel »Der Weg des Kommenden«, erinnert Jung an seine Vision, die er im Oktober des Jahres 1913 erlebte, als er »eine ungeheure Sintflut« sah — »die gelben Wogen, die schwimmenden Trümmer und den Tod von ungezählten Tausenden« (Jung, 2009, S. 230). In »Seele & Gott« beteuert er: »[S]eid ihr als gegenwärtige Wesen Kinder, so wird euer Gott von der Höhe der Reife hinuntersteigen zu Alter und Tod« (Jung, 2009, S. 234). Und im Kapitel »Die Wüste« verbindet er den Tod mit der eigentlichen Substanz des Roten Buches, dessen Bildern, indem er schreibt: »Denke fleißig den Bildern nach, die uns die Alten hinterlassen haben. Sie weisen den Weg des Kommenden. Schau zurück auf den Zusammenbruch der Reiche, auf Wachstum und Tod, auf Wüste und Klöster, sie sind die Bilder des Kommenden« (Jung, 2009, S. 236). Es gäbe viele weitere Beispiele; thematisiert wird jedoch nicht nur der Tod, sondern auch dessen Personifizierung — die Toten.

Erst im *Liber secundus* (und zwar im Kapitel »Nox secunda«) spielen die Toten eine große Rolle, vor allem weil diese Toten *die* Toten schlechthin sind:

Diese Figuren sind die Toten, nicht bloß deine Toten, nämlich alle die Bilder deiner vergangenen Gestaltung, die dein fortschreitendes Leben hinter sich ließ, sondern die Massen der Toten der menschlichen Geschichte, die Geisterzüge der Vergangenheit, die ein Meer ist gegenüber dem Tropfen deiner eigenen Lebensdauer. Ich sehe hinter dir, hinter dem Spiegel deines Auges das Gedränge gefährlicher Schatten, der Toten, die aus leeren Augenhöhlen gierig blicken, die stöhnen und hoffen, das Ungelöste aller Zeiten, das in ihnen seufzt, durch dich zur Erfüllung zu bringen.

(Jung, 2009, S. 295)

Diese Toten sind die Toten, die Jung in den *Prüfungen* erklären, dass sie »zurück von Jerusalem« kommen, wo sie »nicht fanden«, was sie »suchten« (Jung, 2009, S. 344). Dann folgen ihre Belehrungen, die sonst als die *Septem sermones ad mortuos* gekannt sind (und dem Gnostiker Basilides zugeschrieben sind) (Jung, 2009, S. 344, Fußnote 81).

Aus dem Kapitel »Nox secunda« geht hervor, dass die Toten selber der »Erlösung« bedürfen (Jung, 2009, S. 296). Und wer wird die Toten erlösen? Diese Aufgabe, so Jung, obliegt uns. Und wie werden wir die Toten erlösen? Hier kehren wir zurück zu unserem Anfangspunkt und zum Begriff der Innerlichkeit, die Jungs — und nicht nur Jungs — Spiritualität ausmacht:

Es gibt ein notwendiges, aber verborgenes und seltsames Werk, ein Hauptwerk, das du im Geheimen zu tun hast, um der Toten willen. Wer immer zu seinem sichtbaren Acker und Weinberg nicht gelangen kann, der ist von den Toten gehalten, die das Sühnwerk von ihm verlangen. Und bevor er dieses nicht erfüllt hat, kann er zu seinem äußeren Werk nicht gelangen, denn die Toten lassen ihn nicht. Er gehe in sich und tue im Stillen nach ihrem Geheiß und vollende das Geheime, damit die Toten ihn entlassen. Blicke nicht zu viel vorwärts, sondern zurück und nach innen, damit du die Toten nicht überhörst.

(Jung, 2009, S. 296)

Was Schelling, in der von Steiner aufgegriffenen Stelle, ein »geheimen, wunderbares Vermögen« nennt, wird bei Jung nicht zu einer Fähigkeit, sondern zu einer *Pflicht*: zu einem »verborgene[n] und seltsame[n] Werk«, das man »im Geheimen« zu tun hat und zwar »um der Toten willen«.

Aber anstatt »uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen« und da »unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen«, fordert Jung uns auf, nicht nur »das Ewige in uns anzuschauen«, sondern uns produktiv und vor allem *versöhnend* mit der Vergangenheit umzugehen.⁹ Auf diese Weise können wir die Toten *erlösen* — und dabei vielleicht uns selber. Daher war Jung völlig berechtigt, als er in *Erinnerungen, Träume, Gedanken* das Ziel der analytischen Psychologie mit diesem Satz zusammenfasst — »die Respektierung der ewigen Menschenrechte, die Anerkennung des Alten und die Kontinuität der Kultur und der Geistesgeschichte« (Jaffé [Hrsg.], 1990, S. 239).

⁹ Das große Thema der Versöhnung bei Jung ist mit seiner Auffassung der deutschen Kultur eng verknüpft; vgl. die Inschrift, die ursprünglich über das Eingangstor zu seinem Turm in Bollingen und später über den Eingang des zweiten Turmes geschrieben wurde: »Philemonis Sacrum — Fausti Poenitentias« (Jaffé, 1990, S. 239). Zur weiteren Diskussion siehe Barrie, 2010, S. 64-80, »Carl Jung's House in Bollingen: Architecture as a Medium of Transformation«.

Und auf diese Weise befindet die Geburt Gottes durch den Menschen (und im Menschen) statt; in »Nox tertia« heißt es, »der Gesalbte dieser Zeit [ist] ein Gott [...], der nicht im Fleisch erscheint, kein Mensch ist und doch eines Menschen Sohn, aber im Geiste und nicht im Fleische, und darum nur durch den Geist des Menschen als der empfangenden Gebärmutter des Gottes geboren« (Jung, 2009, S. 298). So begegnen wir zum ersten Mal ein Motiv, das als großes Thema des Spätwerks von Jung in seiner *Antwort auf Hiob* (1952) zurückkehrt.¹⁰ Wichtig erweist sich in diesem Zusammenhang der berühmte Satz von Meister Eckhart, den Jung gerne zitiert: »Gott ist selig in der Seele«. ¹¹ Denn in *Antwort auf Hiob* weist Jung auf die Geschichte von Meister Eckhart und dem göttlichen Knaben hin, bekannt als die Legende »Meister Eckehart und der nackte Bube«, ein Frage-Antwort-Dialog zwischen Eckhart und Gott, der in Gestalt eines nackten Knaben erscheint (Meister Eckhart, 1977, S. 444-445).

Jung deutet diese »Legende« folgendermaßen aus: In den apokalyptischen Visionen der Offenbarung Johannes des Apostels und Evangelisten sei dem Seher des 1. christlichen Jahrhunderts »die >Gnosis<, die Gotteserkenntnis, zugestoßen«. Auf diese Weise »antizipiert« Johannes »die Alchemisten und Jakob Böhme« dadurch, dass er »seine persönliche Implikation im göttlichen Drama« fühlt. Dieses geschieht, indem er »die Möglichkeit der Gottesgeburt im Menschen, welche die Alchemisten, Meister Eckhart und Angelus Silesius ahnten«, vorwegnahm (Jung 1952; 1963, §732). Was ist nun diese Einsicht, diese »Gnosis«, diese Gotteserkenntnis?

Laut Jung in seiner *Antwort auf Hiob* besteht sie darin, dass »wir den Schluß ziehen, daß Gott ganz Mensch werden, das heißt, in seiner eigenen dunkeln Kreatur — in dem von der Erbsünde nicht befreiten Menschen — sich wiedererzeugen und -gebären will« (Jung, 1952; 1963, §741). Hier handelt es sich um Jungs These in seiner *Antwort auf Hiob* einer »in die Breite sich vollziehende[n] Menschwerdung« Gottes (§658), »eine[r] fortschreitende[n] Inkarnation Gottes« (§693) oder dessen »fortschreitende[n] Menschwerdung« (§741). In Johannes findet diese Menschwerdung statt: in »ein[en] kreatürliche[n] Mensch[en]« bricht »der dunkle Gott des Zorns und der Rache, ein ventus urens (sengender Wind)«^[12], ein: »Dieser verwirrende Einbruch erzeugt in ihm das Bild des göttlichen Knaben, eines

¹⁰ Zu diesem Werk Jungs, vgl. Bishop, 2002; Grözinger, 2012.

¹¹ Vgl. Meister Eckharts Predigt 18, »Adolescens, tibi deco: surge«: »Wenn das Wort in die Seele spricht und die Seele antwortet in dem lebendigen Worte, dann wird der Sohn lebendig in der Seele« (Meister Eckhart, 1977, S. 235).

¹² Vgl. Hiob 17: 21; vgl. Jeremias 18: 17.

zukünftigen Heilbringers, geboren von der göttlichen Gefährtin, deren Abbild in jedem Manne wohnt; des Kindes, das auch Meister Eckhart in der Vision erblickte« (Jung, 1952; 1963, §741).

Laut Jung wusste Meister Eckhart, dass »Gott in seiner Gottheit allein nicht selig ist, sondern in der Seele des Menschen geboren werden muß«, und dass »[d]ie Inkarnation in Christus [...] das Vorbild« — aber eben nur das *Vorbild* — ist, das »durch den Heiligen Geist fortschreitend in die Kreatur übertragen wird« (Jung, 1952; 1963, §741). Daher könnte Jungs Grundeinsicht auch formuliert werden als »[d]ie fortlaufende, unmittelbare Einwirkung des Heiligen Geistes auf die zur Kindheit berufenen Menschen« (§658) oder »[d]ie zukünftige Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen« (§693). Aus diesen Sätzen geht die Kontinuität hervor, die zwischen dem Roten Buch und *Antwort auf Hiob* besteht.

In *Antwort auf Hiob* deckt Jung »das göttliche Drama« auf, zu dessen Entwicklungsgänge u.a. Hiob, Henoch, Johannes sowie die Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariä gehören. Der Kern dieses Dramas besteht darin, dass »im gleichen Maße, in dem Gott Mensch zu werden sich anschickt, der Mensch in das pleromatische Geschehen eingetaucht, sozusagen darin getauft und der göttlichen Quaternität teilhaft gemacht (das heißt mit Christus gekreuzigt) wird« (Jung, 1952; 1963, §677). Genau dieses Drama ist es aber, das man schon im Roten Buch findet.

Am Ende des *Liber primus* im Kapitel »Mysterium. Begegnung« findet ein Mysterienspiel statt; und in den darauf folgenden Kapiteln (zunächst in »Belehrung«) heißt es: »[D]u musst dein eigener Schöpfer werden«; »Das Bild der Gottesmutter mit dem Kinde, das ich vorschau, deutet mir das Geheimnis der Verwandlung«; und: »So stehe ich wie Petrus in Verehrung vor dem Wunder der Verwandlung und der Wirklichwerdung Gottes in mir« (Jung, 2009, S. 249-250). In »Lösung« stellt Jung fest, »[d]er Mensch wächst nicht bloß aus sich selbst, sondern er ist auch schöpferisch aus sich selbst. Der Gott wird in ihm offenbar« (S. 253); er fügt hinzu: »Ich sah einen neuen Gott, einen Knaben, der die Dämonen in seiner Hand bändigt« und danach im *Entwurf*: »Ich sah, dass aus dem Gott Christus ein neuer Gott geworden, ein junger Herkules [...]« (S. 254 und Fußnote 238); und schließlich liest man: »Im Mysterium wird der Mensch selber zu den zwei Prinzipien, zu Löwe und Schlange«, und Jung beteuert: »Ich werde zu Christus gemacht, ich muss es erleiden« (S. 255).

Um was für ein Drama handelt es sich hier? Ist es ein universelles, allgemeingültiges Drama? Im Roten Buch sagt Jung ganz explizit: Nein. »Dieses Spiel, das ich schaute, ist mein Spiel, nicht euer Spiel«, verkündet er feierlich in »Mysterium. Begegnung«: »Es ist mein

Geheimnis, nicht eures. Ihr könnt mich nicht nachahmen. Mein Geheimnis bleibt jungfräulich und meine Mysterien sind unverletzt, sie gehören mir und können nie euch gehören. Ihr habt das Eurige« (Jung, 2009, S. 246); dergleichen klare Worte hat man nicht gehört, seit Zarathustra seinen Jüngern mahnte: »>Das — ist nun *mein* Weg — wo ist der eure?< so antworte ich denen, welche mich >nach dem Wege< fragen. *Den* Weg nämlich — den gibt es nicht!« (Nietzsche 1966, S. 443). Im *Antwort auf Hiob* dagegen scheint Jung auf die Frage nach der Universalität und der Allgemeingültigkeit des Dramas zu antworten: Doch.

Darüber hinaus wird ein noch wichtigerer Unterschied klar, nämlich der Unterschied zwischen (neu)platonischer und christlicher Spiritualität. Im Platonismus gehen wir hin zu Gott, im Christentum nimmt Gott in uns Gestalt. Zwischen diesen zwei Grundpositionen scheint Jung zu schwanken im Versuch, seine eigene — ästhetische? — Spiritualität zu ergründen und begründen. In dieser Hinsicht erweist sich Jung letztendlich weder als (Neu)Platoniker noch als Christ, sondern eher als Goetheaner, für den es »in der Welt [...] sehr selten mit dem Entweder-Oder getan« ist:

Man sagt, zwischen zwei entgegengesetzten Meinungen liege die Wahrheit mitten inne. Keineswegs! Das Problem liegt dazwischen, das Unschaubare, das ewig tätige Leben, in Ruhe gedacht.

(Goethe, 1953, S. 422)

Literatur

Angelus Silesius (1984). *Cherubinischer Wandersmann: Kritische Ausgabe*. Hrsg. L. Gnädinger, Stuttgart: Reclam.

Anselm von Canterbury (1949), *Opera omnia*. Hrsg. F.S. Schmitt. Edinburgh: Nelson.

Arzt, T. (2015). *Das Rote Buch: C.G. Jungs Reise zum »andern Pol der Welt«*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Baier, K. (2011). *Das Rote Buch im Kontext europäischer Spiritualitätsgeschichte*. In C. Maillard (Hrsg.), *Arts, sciences et psychologie: Autour du »Livre Rouge« de Carl Gustav Jung (1914-1930)* [Recherches germaniques: Hors série, No. 8], S. 13-40.

Barrie, T. (2010). *The Sacred In-Between: The Mediating Roles of Architecture*. Abingdon and New York: Routledge.

Bishop, P. (2002). *Jung's »Answer to Job«: A Commentary*. Hove: Brunner-Routledge.

Eisler, R. (1904) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Bd. 1, A bis N. Berlin: Mittler.

Goethe, J.W. (1953). *Werke*. Hrsg. E. Trunz. Bd. 12. *Schriften zur Kunst; Schriften zur Literatur; Maximen und Reflexionen*. Hamburg: Wegner.

Grözinger, E. (2012). Zwei Basler »Traumbilder« von C.G. Jung, einem »Klassiker« der Religionspsychologie. In I. Noth & R. Kunz (Hrsg.), *Nachdenkliche Seelsorge — seelsorgliches Nachdenken: Festschrift für Christoph Morgenthaler zum 65. Geburtstag* (S. 27-43). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hogenson, G. (2014). »The wealth of the soul exists in images«: From medieval icons to modern science. In T. Kirsch & G. Hogenson (Hrsg.), *The Red Book: Reflections on C.G. Jung's »Liber Novus«* (S. 94-107). London and New York: Routledge.

Jaffé, A. (Hrsg.). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter, 1990.

Jung, C.G. (1952; 1963). Antwort auf Hiob. In *Gesammelte Werke*, Bd. 11 (§553-§758).

Jung, C.G. (2009). *Das Rote Buch: Liber Novus*. Hrsg. S. Shamdasani. Düsseldorf: Patmos.

Kingley, P. (2003). *Reality*. Point Reyes, CA: The Golden Sufi Center.

Meier, C.A. (1949). *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*. [Studien aus dem C.G. Jung-Institut, Bd. 1]. Zürich: Rascher.

- Meister Eckhart (1977). *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. J. Quint. München: Hanser.
- Nietzsche, F. (1966). *Werke in drei Bänden*. Hrsg. K. Schlechta. Bd. 2. München: Hanser.
- Noack, W. (2006). Spiritualität: Teil I: Die platonische Spiritualität als Vorbild für die antike und christliche Höchstfrömmigkeit. *Spes Christiana*. 17, 147-164.
- Pieper, J. (1962). *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn: Über den Platonischen Dialog »Phaidros«.*, München: Kösel-Verlag.
- Platon (2004). *Sämtliche Dialoge*. Übersetzt und hrsg. O. Apelt. 7 Bde. Hamburg: Meiner.
- Plotin (1973). *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. W. Marg. Stuttgart: Reclam.
- Schelling, F.W.J. (1856). *Sämtliche Werke*, Bd. I.1, *Sämtliche Werke, 1792-1797*, hrsg. K.F.A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1858). *Sämtliche Werke*, Bd. I.3, *Sämtliche Werke, 1799-1800*, hrsg. K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1982). *Texte zur Philosophie der Kunst*. Hrsg. W. Beierwaltes. Stuttgart: Reclam.
- Schelling, F.W.J. (Hrsg.) (1802). Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. In *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Bd. 1/1, Tübingen: Cotta.
- Segal, R.A. (2013). [Rezension von] *Reading the Red Book: An Interpretive Guide to C.G. Jung's »Liber Novus«.* *International Journal of Jungian Studies*. 5(3), 271-273.
- Tauler, J. (1910). *Die Predigten Taulers: Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hrsg. F. Vetter, Berlin: Weidmann.
- Steiner, R. (1985). *Briefe: Band 1, 1881-1890*. [Gesamtausgabe, Bd. 38]. Hrsg. E. Froböse und P. G. Bellmann. Dornach/Schweiz: Rudolf Steiner Verlag.
- Wehr, G. (1990). *C.G. Jung und Rudolf Steiner: Konfrontation und Synopse*. Zürich: Diogenes.
- Weininger, O. (1980). *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*. München: Matthes & Seitz.