

Psyche und Mysterium

Von Bernhard S t o c c k l e OSB, Ettal

Daß Psychologie und Theologie seit einiger Zeit in betonter Weise einander zustreben, darf als ein erfreuliches Zeichen für die Sachlichkeit im wissenschaftlichen Denken der Gegenwart gelten. Daß indes bei diesem Bemühen auf beiden Seiten mitunter des Guten zu viel getan wird, läßt sich freilich nicht übersehen. In der ängstlichen Sorge, die Grenzlinie zwischen beiden Wissenschaftsbereichen möchte unversehens Anlaß feindlicher Auseinandersetzungen werden, sucht man nachdrücklich das Übereinstimmende herauszufinden. Dabei besteht die Gefahr, die Psychologie ihrer Eigenständigkeit zu berauben, und, was noch bedenklicher erscheint, die Theologie einer Verpsychologisierung anheimzugeben.

Ein typisches Beispiel für diese augenblickliche Situation im Verhältnis von Psychologie und Theologie bietet das Werk von G. P. Z a c h a r i a s, *Psyche und Mysterium* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich 1954). Der Verfasser stellt sich als orthodoxer Theologe vor, dem die Wiedererweckung liturgischer Lebendigkeit ein besonderes Anliegen bedeutet.

Z. geht es in seiner Schrift vor allem um die Rezeption der Jungsehen Psychologie in den Raum der christlichen Theologie (S. 6). Die Konsequenz, mit der er sein Anliegen auszuführen sucht, befördert freilich den Eindruck, als betrachte er das System von C. G. Jung als die Interpretationsmöglichkeit für christliche Mysterien schlechthin. Der Titel des Werkes erweckt weitgespannte Erwartungen. Indes verspricht er mehr, als tatsächlich Behandlung erfährt. Statt einen repräsentativen Querschnitt christlicher Glaubenswahrheiten mit psychologischen Erkenntnissen zu konfrontieren, beschränkt Z. den Begriff des Mysteriums auf das Christus- und Kultmysterium, also auf die Sakramententheologie. Gegen eine solche Begrenzung wird man zwar an sich nichts einwenden können, gleichwohl hätte Z. gut daran getan, gewisse andere, die Christologie voraussetzende und erklärende Mysterien ebenfalls in seine Betrachtung mit einzubeziehen. Für seine Arbeitsmethode ist die starke Bindung an Jung nicht ohne Folgen geblieben. Während zu Beginn der Darstellung noch der Offenbarungsinhalt zum Ausgangspunkt psychologischer Reflexionen genommen wird, tritt im weiteren Verlauf eine bedeutsame Umstellung ein: die psychologische Aussage rückt dominierend in den Vordergrund. An ihr erfährt der einzelne theologische Lehrsatz seine Sanktion. Es sei dahingestellt, ob dem Vf. dieser Wechsel in der Methode wirklich zum Bewußtsein gekommen ist.

Den ersten Teil seiner Ausführungen („Die Psychologie C. G. Jungs und die Grundlagen des Christentums“) leitet Z. mit einer Exegese von Kol. 1,15–17 ein. Nachdrücklich werden die wesentlichen Momente der Aussage herausgestellt: Die gesamte Schöpfung ist geprägt nach dem Bilde Christi. Diese Prägung darf aber nicht als etwas nur äußerlich Anhaftendes aufgefaßt werden, sie gehört vielmehr zum Wesen der Schöpfung selbst (S. 10). Das gilt insbesondere für den Menschen als die Krone der Schöpfung. Es wäre unzureichend, seine „imago Dei“ allein in der Vernunft, der Willensfreiheit und der Herrschaftsmacht über die Natur ausgedrückt zu sehen (S. 12). Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist im Letzten eine „imago Christi“. Mit diesen Hinweisen rührt Z. an ein in der modernen Theologie sehr ausführlich diskutiertes Thema¹). Während die vorwiegend an Thomas orientierte *sententia communis* eine kosmologische Funktion Christi in der dargelegten Weise ablehnt und sich allein mit dem soteriologischen Verständnis bescheidet, zeigt man sich gegenwärtig bemüht, die Auffassung von der inneren, gegenüber der Tatsächlichkeit des Sündenzustandes unabhängigen Hinordnung des Kosmos auf Christus zu rechtfertigen. Beide Theorien sind Einwänden ausgesetzt: Wenn das Bild Christi derart der Schöpfung eingezeichnet ist, daß ein Fehlen desselben die Integrität des Geschaffenen wesentlich in Frage stellen würde, so hat die Schöpfung einen innerlich natürlichen Anspruch auf die Erfüllung durch die Offenbarung. Unlösbar scheint dann die Schwierigkeit, wie unter solchen Umständen noch von der Gratuität der Christusgnade gesprochen werden kann. Stellt man hingegen eine innere, positive Ausrichtung der Schöpfung auf Christus hin in Abrede, läßt sich nicht recht deutlich machen, wie und in welcher Weise dann noch das Übernatürliche eine Erfüllung der Kreatur zu sein vermag.

Nach dem bibeltheologischen Ansatz beschäftigt sich Z. mit der Frage, wo im Menschen das Christusbild zu lokalisieren sei („Der Archetypus des Selbst als Vorläufer Christi“, S. 12–22). Zu näherer Bestimmung bemüht er die Lehre Jungs von den Archetypen. Die Psychologie als Erfahrungsweisheit, so meint Z., bringt den „Nachweis für das Vorhandensein eines

¹) Vgl. etwa M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik* II¹, 122; G. S c h ü c k l e r, *Die christologische Verfaßtheit der natura humana*, in: *Catholica* 11 (1956) 53.

gewissen archetypischen Inhaltes, welcher alle jene Eigenschaften besitzt, die auch für das Christusbild antiker und mittelalterlicher Prägung charakteristisch sind“ (S. 13 f.). Dieser gewisse archetypische Inhalt ist das Selbst, „welches die Psychologie definiert als die psychische Ganzheit des Menschen“ (a.a.O.). Weil im Archetypus des Selbst die Umrisse Christi aufleuchten, eine „natürliche Offenbarung des Umfanges Christi“ (S. 18) sich in ihm begibt, zielt auch das innerste Verlangen des Menschen auf eine Erfüllung durch den Menschensohn. Noch „bevor der Erwartete erscheint, ist er im Erwartenden in einer gewissen Weise gegenwärtig“ (S. 46). Daß Z. zur Bestimmung der Christusebenbildlichkeit des Menschen die Kategorien der Jungschen Psychologie beansprucht, wird man ihm nicht als illegitim bestreiten. Theologische Aussagen vermögen sehr wohl durch die Psychologie besser abgegrenzt zu werden²⁾. Darüberhinaus kann durch die von Z. versuchte Interpretation der „anima naturaliter christiana“ die herkömmliche theologische Lehre von der „potentia oboedientialis“ eine Bereicherung erfahren. Diese Potenz wird allgemein als natürlicher Anknüpfungspunkt für die Wirkweise des Übernatürlichen begriffen. Über ihre nähere Struktur gehen die Meinungen der Theologen jedoch erheblich auseinander. Gegenwärtig ist man, nicht zuletzt unter dem Einfluß des modernen Personalismus, allgemein geneigt, in der genannten Potenz mehr zu sehen als eine bloß passive Veranlagung, bzw. innere Widerspruchslosigkeit gegenüber der Übernatur. Unter dieser Rücksicht wäre es ohne weiteres vertretbar, eine Erklärung der „potentia oboedientialis“ auch von der Jungschen Archetypenlehre her zu versuchen.

In einem weiteren Abschnitt („Die Menschwerdung Christi“ S. 22–43) führt Z. in breiter Schilderung aus, daß der Sehnsucht des „Selbst“ nach dem Bilde Christi die geschichtliche Epiphanie des Sohnes Gottes entsprochen hat. Auf die historisch-theologische Sicherung der Menschwerdung legt Z. großen Wert. Er will sich offenbar nicht dem Verdacht aussetzen, die Christologie in einen unhistorischen, wenn auch psychologischen Mythos entgleiten zu lassen. Ebenso nachdrücklich aber betont er auch, daß die historische Epiphanie sich in Heilstaten entfaltet hat, die durchaus archetypischen Charakter tragen, die demnach im Leben der Psyche bereits vorgezeichnet sind und von der Menschheit irgendwie vorhergeahnt wurden (S. 24 f.). Um diese Zusammenhänge zu erhellen, bemüht Z. die Theorie Jungs von der Individuation. An sich bezweckt der Individuationsvorgang die Integration verselbständigter selbischer Inhalte in die menschliche Ganzheit; geschichtlich erfährt er seine Demonstration im Leben Christi (S. 25). Der Ansatz für den Individuations- bzw. Inkarnationsprozeß des Einzelmenschen liegt im Archetypus des Selbst. „Wenn der Archetypus den Sohn Gottes aufgenommen hat, vollzieht sich in und durch die Inkarnation des Archetypus die Inkarnation Christi im einzelnen Menschen“ (S. 38). Eben dadurch erhält der ursprünglich psychische Vorgang seine theologische „Kehre“: „Er ist nicht mehr allein Integration der abgespaltenen Persönlichkeitsteile in die psychische Ganzheit, sondern dadurch und vermittelt dessen Integration in Christus“ (ebd.). – So sehr diese Auffassung von der wechselseitigen Beziehung zwischen Individuation und Inkarnation den theologischen und psychologischen Ansatz des Vf. folgerichtig weiterzuführen scheint, es müssen dagegen doch ernste Bedenken erhoben werden. Hier beginnt sich nämlich abzuzichnen (was für die Darstellung insgesamt als charakteristisch bereits herausgestellt wurde), daß das theologische Anliegen in die Fänge psychologischer Reflexionen gerät, die Theologie also zur Erklärung psychischer Phänomene verpflichtet wird. Wenn der Prozeß des Christwerdens genau dem Verlauf der psychischen Individuation entspricht, so zieht das notwendig die Folgerung nach sich, daß das Gestaltwerden Christi im Menschen zuverlässig am Stand der psychischen Gesundheit ablesbar ist. Der christliche Mensch müßte demnach der auch in seiner psychischen Individuation vollendete Mensch sein. Man muß diese Theorie nur nach all ihren Konsequenzen durchdenken, um festzustellen, daß sie einfach falsch ist³⁾. Im populär-christlichen Denken tritt sie freilich in Mißverständnis des Axioms „gratia praesupponit naturam et perficit eam“ nicht selten auf.

„Die Frage nach der Weise, in welcher der menschengewordene Sohn Gottes von der Menschheit rezipiert worden ist“ (S. 43), veranlaßt Z. im dritten Abschnitt seines Werkes, zunächst die Spontaneität als besonderes Merkmal dieses Vorganges zu würdigen („Die spontane Rezeption Christi in die psychische Matrix“ S. 43–75). Die dabei gewonnenen Einsichten bestimmen ihn, gegen einige herkömmliche theologische Lehren zu ziehen („Einseitigkeit der bisherigen Rezeption Christi“ S. 75–86) und eine Korrektur derselben zu versuchen („Der Äon des Heiligen Geistes“ S. 86–99). – Den Vorgang, der zur Rezeption Christi in die Psyche anleitet, erläutert Z. mit dem Phänomen der „Projektion“. Zwar besteht zwischen der Figur des Erlösers und den archetypischen Inhalten der Seele eine enge Affinität, aber „schon auf sehr früher Stufe ... verschwand der wirkliche Mensch Jesus hinter den Emotionen seiner näheren und

²⁾ Hierüber ausführlich R. Hostie, *C. G. Jung und die Religion*, München 1957, 230, sowie I. A. Caruso, *Bio-Psyche-Person*, München 1957, 348 f.

³⁾ Dazu J. Bernhardt, *Heiligkeit und Gesundheit*, in: Geist und Leben 23 (1950) 9 f.

weiteren Umgebung; er wurde sofort und beinahe restlos an die seelischen Bereitschaftssysteme, die ihn umgaben, assimiliert und damit in deren archetypisch geformten Ausdruck umgewandelt ... darum fragt man vergeblich, wer und wie er ‚eigentlich‘ war“ (S. 45 f.). Projektionen dieser Art seien uns etwa in der Logosgestalt oder im Fischsymbol erhalten. Man begreift sofort, welche Tragweite solchen Aussagen zukommt: sie beinhalten eine direkte Absage an den historischen Christus. Z. ist sich dessen wohl bewußt. In einer mehr stillschweigenden als ausdrücklichen Korrektur dieses von seinem Meister Jung überkommenen Standpunktes stellt er darum neben die gewöhnliche Projektion als deren „Grenzfall“ die sog. akklamative Projektion, bei welcher „der Projektionsträger sich der Natur des projizierenden Gegenstandes“, der „Geworfene“ sich also dem „Geworfenen“ adäquat erweist (S. 50). Wenn Z. trotzdem versichert, daß die Evangelien letzten Endes eine Mischung von Historie und Mythos seien, so bleibt gleichwohl die Frage bestehen, was durch die erwähnte Unterscheidung nun eigentlich bezweckt werden sollte. Offensichtlich zeigt Z. Scheu, sich mit diesem von ihm recht kühn aufgeworfenen Problem intensiver auseinanderzusetzen. Ihn interessiert vornehmlich die durch die akklamative Projektion entstehende Vereinigung des Subjektes mit dem Beworfenen (S. 55), sowie die dadurch bedingte spontane Symbolbildung (S. 57). Er glaubt feststellen zu müssen, daß im heutigen Kultus aller Konfessionen so gut wie überhaupt nichts mehr von der Spontaneität im Aufbau des Symbols, dieser „*conditio sine qua non* der Rezeption Christi, vorhanden ist“ (a.a.O.). Anstelle der schöpferischen Improvisation, der freien augenblicklichen Eingebung folgenden liturgischen Gestaltung, habe sich seit dem 3. Jahrhundert eine Erstarrung des gottesdienstlichen Vollzuges breitgemacht. Die Komposition der liturgischen Formulare sei ausschließlich Sache der rechnerischen Vernunft geworden, während die tieferen, unbewußten Schichten des Seelischen, die im Spontanen den ihnen gemäßen Ausdruck finden, unbeteiligt blieben. Damit sei die Voraussetzung für einen lebendigen Gottesdienst geschwunden (S. 67 f.). – Dieser Exkurs über die Bedeutung seelischer Spontaneität im Bereich des Glaubenslebens gehört zu den lichtvollen Partien des Werkes. Die Lebendigkeit des alten christlichen Gottesdienstes beruhe in der Tat zu einem großen Teil darauf, daß er aus den Tiefen des Seelischen heraus lebte. Daß im Laufe der Zeit das urtümliche und spontane Drängen des Geistes einer vernunftbestimmten Organisierung gewichen ist, mag man bedauern⁴⁾. Immerhin wurde die Problematik um die spontanen Kultäußerungen schon sehr früh empfunden. Was Paulus in 1. Kor 14 über die einzelnen kultischen Begabungen mitteilt, ist überaus lehrreich. Die typische Äußerung gottesdienstlichen Enthusiasmus, wie es etwa das Zungenreden darstellt, findet keineswegs seinen ungeteilten Beifall. Die Verständlichkeit des Geschehens wird dadurch allzuleicht in Frage gestellt. Die Art und Weise, wie der Apostel in dieser Angelegenheit seine Anordnungen trifft, läßt deutlich erkennen, daß er im Raume des Kultischen die Spontaneität unter die ordnende Hand der Vernunft gestellt sehen will. Wir möchten diesen Aspekt nicht weiter mehr verfolgen. Nur auf eines sei noch aufmerksam gemacht: Daß im Laufe der Zeit sich eine betonte Reserve gegenüber den spontanen seelischen Regungen innerhalb der kirchlichen Auffassung verbreitet hat, geschah wohl unter dem Einfluß eines artfremden, namentlich in der griechischen Philosophie beheimateten Intellektualismus. Man betrachtete die unwillkürlichen psychischen Äußerungen allzu sehr als etwas alogisch Geistwidriges und damit moralisch Minderwertiges. Angesichts unserer heutigen verbesserten Erkenntnis auf dem Gebiete der Psychologie ist die Frage nicht unberechtigt, ob nicht auch die der vernünftigen Überlegung zuvorkommenden spontanen Regungen Träger einer übernatürlichen Motion zu sein vermögen. Dabei muß freilich immer bedacht werden, daß in der Spontaneität des Seelischen sich auch viel vom Minderwertigen und Dunklen im Menschen Geltung verschafft.

Z. ist sich über diesen zweifachen Befund am Phänomen der psychischen Spontaneität nicht im unklaren. Er weiß, das uneingeschränkte Eintreten für die Berechtigung spontaner Äußerungen stellt ihn vor die Notwendigkeit, sich mit dem „Dunklen“ im Menschen auseinanderzusetzen (S. 155). Mit einer ebenso kühnen wie unhaltbaren Theorie sucht er die durch seine einseitige Stellungnahme beschworenen Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, einer Theorie, die ihm zwar gestattet, im Fortgang des Themas die Unzulänglichkeit der bisherigen Rezeption Christi zu demonstrieren, die aber auch zeigt, wie sehr er sich von rein psychologischen Argumenten bestimmen läßt. Schlüssel der Erkenntnis ist ihm die Auffassung Jungs vom Selbst als der *coincidentia oppositorum*. Weil das Selbst Licht und Finsternis zugleich darstellt, muß die Integration des Seelischen auf eine Rezeption auch der dunklen, chthonischen Hälfte des menschlichen Daseins bedacht sein. Die Unterdrückung der Spontaneität im Kult hat nun nach Meinung des Vf. neben der Erstarrung der Symbole zwangsläufig eine Eliminierung des „dunklen Schattens“ bewirkt. Theologisch habe sich diese Vereinseitigung in der Lehre von Gott als dem „*summun bonum*“ niedergeschlagen. Dadurch aber werde, wie aus der Struktur des Selbst zuverlässig zu ersehen sei, Gott dem Seelischen entfremdet. Man kann Z.

⁴⁾ Vgl. K. R a h n e r, *Das Charismatische in der Kirche*, in: Stimmen der Zeit 160 (1956/57) 171.

sicher zugute halten, daß er mit seiner Polemik gegen den Lichtgott, in dem sich kein Dunkel befindet, ein echtes Anliegen zu erfassen sucht. Offenbar scheint ihm der Begriff des *summum bonum* zu wenig das Unergründliche des göttlichen Wesens auszudrücken. In der Tat ist mitunter innerhalb der Theologie eine gewisse Vereinseitigung des Gottesbildes in Richtung auf das Rationalistische nicht zu verkennen und sicher dürfte die ergänzende Funktion der sog. negativen Theologie eine stärkere Betonung erhalten. Z. jedoch, – und hier muß die Kritik gegen ihn mit voller Schärfe einsetzen –, liefert ein Musterbeispiel dafür, zu welch seltsamen Vorstellungen man gelangt, wenn das Unergründliche in Gott mit dem Bösen verwechselt wird. Daß er solchem Mißverständnis überhaupt anheimfällt, geht auf Kosten seiner geradezu sklavischen Abhängigkeit von der Psychologie Jungs. Wenn er meint, die Lehre von Gott als dem *summum bonum* entspringe einer Hybris des spekulierenden Intellektes, so richtet sich dieser Vorwurf gegen ihn selbst und seine wissenschaftliche Methode⁵⁾. Es lohnt sich, das hier aufgeworfene Problem noch weiter zu verfolgen. Zunächst kann gefragt werden, mit welchem Recht wir Gott als *summum bonum* bezeichnen. Hierüber hat jüngst vom Psychologisch-Menschlichen her C. S. Lewis recht Treffendes gesagt: „Die göttliche Gutheit unterscheidet sich von der unseren, aber nicht völlig; es ist nicht ein Unterschied wie der von Weiß und Schwarz, sondern wie der zwischen einem vollkommenen Kreis und dem ersten Versuch eines Kindes, ein Rad zu zeichnen“⁶⁾. Mag Gott in seiner Gutheit der „ganz Andere“ sein, so liegt er dennoch in der Linie dessen, was wir bereits das „Bessere“ nennen. Wie sehr die gesamte Konstruktion von Z. in der Luft hängt, ergibt sich auch aus folgender Überlegung: Nach seiner Darstellung kann die einseitige Rezeption Gottes als Lichtgott durch die Wiedererweckung der Spontaneität im Kultgeschehen überwunden werden. Damit ist doch implizit zum Ausdruck gebracht, daß innerhalb jener Epoche, innerhalb derer die Spontaneität im Kultbereich noch vorhanden war, der gegenwärtig zu beklagende Übelstand nicht bestand. Hierfür vermag Z. aber keinen einzigen Beweis zu liefern. Das Absurde seiner Theorie wird vollends klar, wenn man sich etwa überlegt, daß er von seinem Standpunkt aus genötigt wäre, bereits den johanneischen Schriftenkreis, der die Unvereinbarkeit von Licht und Finsternis in besonderer Weise betont, als Ausdruck eines erstarrten christlichen Kultes zu werten. Und dies im 1. Jahrhundert! Der scheinbar „einseitige“ Gottesbegriff existiert schon vor der durch den Schwund der Spontaneität bedingten Erstarrung der Kultsymbole!

Letztlich wird man die merkwürdige Konzeption des Gottesbildes von Z. nur mit dem Mangel einer exakten Vorstellung vom Wesen des Bösen erklären können. Diese Eigentümlichkeit, die er mit Jung teilt, hat wohl philosophische Voraussetzungen. Wir gehen in der Annahme nicht fehl, daß die Jungsche Auffassung vom Bösen – ohne daß sie es selbst zum Ausdruck bringt – unter dem Eindruck des idealistischen Systems von Platon steht. Wie J. Hirschbeger bemerkt⁷⁾, sieht sich jeder philosophische Idealismus vor die Schwierigkeit gestellt, dem Phänomen des Bösen gerecht zu werden. Platon ließ es stehen als das „Nichtseiende“, lokalisierte es aber dann doch unter dem Einfluß mythologischer Vorstellungen in dem Erdhaft-Chtonischen, das sich ja für ihn in unmittelbarer Nähe zum Nichts befindet. Eben diese Auffassung teilt auch Jung, nur mit dem einen Unterschied, daß er sich von der negativen Wertung, die Platon dem gesamten Bereich des Alogischen zuerkennt, distanziert. Es kann doch in den Elementen des Kosmischen nichts Minderwertiges gefunden werden? Damit hat er wohl recht (gegen Platon). Wo bleibt aber dann das Böse? Mit dieser Frage stößt man bei Jung, wie auch bei Z. ins Leere⁸⁾.

Es scheint nur konsequent, wenn Z. seine Kritik am „einseitigen“ Gottesbegriff auch auf die christliche Trinitätslehre ausdehnt. „Die christliche Theologie hat durch die Deklaration Gottes zum *summum bonum* einen Gegensatz in Gott, dem Vater verneint. Darum vermag sie auch nur einen hellen und guten Sohn als Sohn Gottes anzuerkennen . . . Die notwendige Folge ist, daß auch der Heilige Geist nur einseitig als helles und gutes Prinzip gesehen werden kann“ (S. 92). Zur Behebung dieser Verzerrung empfiehlt Z. die psychologische Trinitätslehre von Jung. Danach könnte die Trinität, wie sie sich im Glauben an die drei Personen darstellt, am besten als Projektion der drei von jedem Menschen zu durchlaufenden Stadien in das göttliche Wesen selbst verstanden werden. Nun drücken aber auch den Beobachtungen Jungs die ternären Symbole im allgemeinen den Zustand einseitiger Vollkommenheit aus; sie zeigen an, daß der diese Symbole bildende Mensch eine Komponente verdrängt hat. Angesichts der geläufigen Trinitätsvorstellungen kann kein Zweifel bestehen, daß die verdrängte Komponente

⁵⁾ Dazu Hostie, a.a.O. 249.

⁶⁾ *Über den Schmerz*, Köln 1954, 46 f.

⁷⁾ *Geschichte der Philosophie* II, Freiburg 1952, 381.

⁸⁾ Was das Christentum von jeher als personifizierte Bosheit, als Satan bezeichnet, scheint nach Z. überhaupt nicht zu existieren. Kein Wunder, wenn er mit einer Erlösung des „Teufels“ liebäugelt (S. 95); erklärlich auch, daß ihm der Blick auf die Erbschuld und ihre Folgen verschlossen bleibt. Eben deshalb kann er auch mit der „*immaculata conceptio*“ nichts anfangen (S. 96).

das Böse ist und es erhebt sich darum die Forderung, den Geist des Bösen in die Trinität einzuordnen um eine Quaternität entstehen zu lassen⁹⁾. Die nachdrückliche Versicherung von Z., daß diese psychologische Reduktion der Trinität deren metaphysischen Gehalt nicht in Frage stellt, ihn vielmehr gerade zum Aufleuchten bringt (S.92 f.), vermag nicht zu überzeugen. Man fühlt sich irgendwie an Hegels Lehre von der Entfaltung der absoluten Idee im dialektischen Dreischritt erinnert. Die Trinität wird ja nach Jungescher Interpretation als ein Ereignis vorgeführt, das nicht immer schon „war“, sondern erst durch die geschichtlich-kosmische Ausgliederung (Christ-Antichrist) zur Vollendung ihrer selbst gelangt. Wiederum ein Stück verborgenen Idealismus.

Angesichts der bisherigen Darlegungen erübrigt es sich, auf den zweiten Teil der Schrift von Z. näher einzugehen. Die hier gebotenen Darlegungen gelangen im wesentlichen über praktische Folgerungen und liturgische Anwendungen nicht hinaus.

Abschließend sei noch auf ein Bedenken hingewiesen, das zu dem grundlegendsten gehört, was gegen Z. und damit auch gegen Jung vorgebracht werden muß. Ihrer beider Auffassung vom Werden Gottes im Menschen läßt den religiösen Vollzug nicht mehr als Begegnung zwischen menschlichem Ich und göttlichem Du, sondern nur noch als Monolog erscheinen, als ein Selbstgespräch, das sich in der Realisation bestimmter psychischer Abläufe, in der Ausgliederung des Archetypus Selbst abspult. Dies meint auch V. E. v. G e b s a t t e l, der bereits vor Jahren darauf aufmerksam gemacht hat, daß man im System Jungs die Anerkennung des Menschen als Person vermisst¹⁰⁾. Nun kann aber gerade die Theologie am wenigsten auf die Erfassung des Menschen als Person verzichten. Sie läuft sonst Gefahr, die Gratuität der göttlichen Selbstmitteilung zu verkennen und in einer Art von psychologischem Pelagianismus Gott als das vom Menschen angeeignete Objekt zu betrachten.

Insgesamt mag die kritische Sichtung des Werkes von Z. gezeigt haben, daß das Gespräch mit der modernen Tiefenpsychologie ein tiefgründiges theologisches Wissen erfordert. Wäre dem Vf. von *Psyche und Mysterium* ein solches beschieden gewesen, so hätten seine gewiß guten Ansätze und Beobachtungen sicher eine bessere Ausführung gefunden¹¹⁾.

⁹⁾ Vgl. H o s t i e, a.a.O. 254-259.

¹⁰⁾ *Christentum und Humanismus*, Stuttgart 1947, 48 f.; vgl. auch C a r u s o a.a.O. 379.

¹¹⁾ Gerhard P. Z a c h a r i a s, *Psyche und Mysterium*. Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie und Liturgie. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, V.) Zürich, Rascher, 1954. 8°, VII und 171 S. — Ln. DM 15.30