

C.G. Jung-Forum

e-Journal der Österreichischen Gesellschaft für Analytische
Psychologie (ÖGAP)

1. Jahrgang 2007



© *Matteo Burda*

C.G. JUNG-FORUM
e-Journal der ÖGAP
ISSN 1997-1141

Editorial

Dies ist die erste Ausgabe des C.G. JUNG-FORUMS, des e-Journals der *Österreichischen Gesellschaft für Analytische Psychologie*. Enthalten sind alphabetisch gereiht Beiträge von Mitgliedern und ein Gastbeitrag, sowie das Programm der nächsten Drei-Länder-Tagung (Berlin, 4.-7. September 2008). Die Texte wurden nach Möglichkeit im Original übernommen und nur geringfügig adaptiert. Das Copyright © der Autorinnen/der Autoren ist zu beachten.

Die nächste Ausgabe des e-Journals ist für Dezember 2008 geplant.

Redaktion: Gerhard Burda
Kontakt: cgj-forum@web.de

CoverArt: Matteo Burda
(Motiv: *Straßenlaterne*, Spittelberg/Wien)

Inhalt

- Tarek M. BAJARI (Gastbeitrag): *Carl G. Jung and Islam* / 3
- Gerhard BURDA: *Politik und Psyche. Das Selbst als Differenz* / 9
- Wilhelm JUST (Buchbesprechung): *The Jung-White Letters* / 26
- Judith NOSKE: *Die kindliche Depression* / 29
- Tanja PASS: *Zur Symbolik des Borderline-Syndroms im Sandspiel* / 40
- Reinhard SKOLEK: *Freud, Jung und die Analytische Psychologie* / 44
- Barbara STREITFELD-SUCHARD: *Marienkind. Individuation aus weiblicher Sicht* / 69
- Programm: Drei-Länder-Tagung Berlin 2008 „*Kulturelle Komplexe*“ / 86

Gastbeitrag:

Tarek M. BAJARI
 Carl G. Jung and Islam

Abstract

Religious experience plays an important role in Jungian psychology. Jung, a Christian by birth, believed that this experience is nothing but a product of the psyche, and consequently viewed other world religions as an expression of one psychic function that has its roots deep in the collective unconscious of mankind. Having said that, Jung's relation to Islam is still unclear and can be explored only indirectly through sporadic hints in his writings.

Keywords: Arab, Islam, Religion, Dream, Quran, Self, shadow.

“Every servant professes a special belief in his Lord, of whom he asks assistance according to the knowledge he has of himself. Thus the faiths differ with the Lords, just as the Lords differ, although all the faiths are forms of the one faith, just as all the Lords are forms in the mirror of the Lord of Lords. . . .”

Ibn al-Arabi (1165 - 1240)

(Source: Corbin, H.: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn-Arabi*, 1969. p. 310)

The first encounter of the young Carl G. Jung with Arabic culture was most probably through his father. In his autobiography *Memories, Dreams, Reflections* we learn that the senior Jung who was a country pastor received a Ph.D. in oriental languages and wrote a dissertation on an Arabic version of the *Song of Songs* of Solomon (*Memories*, p. 91).

The major direct encounter of Jung with the Arabic/Islamic culture was during his visit to North Africa. In his memories, Jung gives a description of the deep impact of this visit on him. Jung writes: “What the Europeans regard as oriental calm and apathy seemed to me a mask; behind it I sensed a restlessness, a degree of agitation which I could not explain.” And then he goes on to describe how he was haunted by the smell of blood as though the soil was soaked with blood (*Memories*, page 239). The emotional intensity of the orient, the encounter with a tribe leader and the sound of the muezzin calling for morning prayer all that let him feel that he had fallen under the spell of this land (*Memories*, p. 242).

One cannot leave Jung's comment about his visit to North Africa without mentioning the dream he had at the last day of his trip to Tunis. Jung writes: “I dreamt that I was in an Arab city, and as in most such cities there was a citadel, a casbah. The city was situated in a broad plain, and had a wall around it. The shape of the wall was square, and there were four gates.

The casbah in the interior of the city was surrounded by a wide moat (which is not the way it really is in Arab countries). I stood before a wooden bridge leading over the water to a dark, horseshoe-shaped portal, which was open. Eager to see the citadel from inside also, I stepped out on the bridge. When I was about halfway across it, a handsome, dark Arab of aristocratic, almost royal bearing came toward me from the gate. I knew that this youth in the white burnoose was the resident prince of the citadel. When he came up to me, he attacked me and tried to knock me down. We wrestled. In the struggle we crashed against the railing; it gave way and both of us fell into the moat, where he tried to push my head under water to drown me. No, I thought, this is going too far. And in my turn I pushed his head under water. I did so although I felt great admiration for him, but I did not want to let myself be killed. I had no intention of killing him; I wanted only to make him unconscious and incapable of fighting.

Then the scene of the dream changed, and he was with me in a large vaulted octagonal room in the centre of the citadel. The room was white, very plain and beautiful. Along the light colour colored marble walls stood low divans, and before me on the floor lay an open book with black letters written in magnificent calligraphy on milky-white parchment. It was not Arabic script; rather, it looked to me like the Uigurian script of West Turkistan, which was familiar to me from the Manichaeon fragments from Turfan, I did not know the contents, but nevertheless I had the feeling that this was “my book”, that I had written it. The young prince with whom I had just been wrestling sat to the right of me on the floor. I explained to him that now that I had overcome him he must read the book. But he resisted. I placed my arm around his shoulders and forced him, with sort of paternal kindness and patience, to read the book. I knew that this was absolutely essential, and at last he yielded (Memories, pp. 242-244).”

Jung’s interpretation of this dream is quite helpful in trying to understand the impact of his encounter with the Arab culture on him. Jung recognized the Arab youth, the inhabitant of the mandala-shaped castle, as a figuration of the Self or in his words as a messenger or emissary of the Self. Jung goes on to interpret the struggle between him and the youth figure as an echo of the Biblical struggle of Jacob with the Angel of God who wished to kill men because he did not know them. At the end of the dream Jung himself become the master of the castle and the Arab youth sits at his feet trying to learn how to know men.

Jung ends his comments by asserting that his encounter with the Arab culture had struck him overwhelmingly and that the emotional nature of the people touched historical layers within him, which helped him to gain some perspective on his European condition. The Arab in the dream, Jung goes on to say, was seen as a shadow, but not a personal one rather a shadow of the Self.

Jung's experience with the emotional "primitive" Islamic culture as he describes it might be due to him not being completely aware of the other side i.e. more developed Islamic personality as represented by several Muslim philosophers such as Ibn Arabi and Avicenna.

Meanwhile, one cannot avoid having the impression that Jung had enough knowledge of this other part of the Islamic culture as a result of his compassionate study of Arabic alchemy.

One other aspect of Jung's relation to Islam comes from his apparent reasonable knowledge of the Quran and the Khidr figure, who plays a great role in Sufism Islam, as it is apparent from his interpretation of the 18th Sura of the Quran (The Cave) in his essay, "Concerning the Rebirth" (collected works, vol. 9, part I).

The Cave Sura starts with the story of three, five or seven young men who remain sleeping in the cave for 309 years. The sleepers as understood by Jung signify that any one who finds himself in the darkness of the unconscious (the cave) will undergo a process of transformation that will lead to momentous changes of personality in either positive or negative sense, grasped sometimes as a prolongation of life or immortality. The fate of the numinous figures, Jung goes on saying, grips the hearer, because the story gives expression to parallel processes in his own unconscious which in that way are integrated into consciousness again. The repristination of the original state is tantamount to attaining once more the freshness of youth. The story of the sleepers is followed by some moral observations that seem, as Jung points out to have no connection with the previous text. But Jung describes these comments as just what is needed for those who cannot be reborn themselves and have to be content with moral conduct, that is to say with adherence to the law.

Jung continues his interpretation of the Sura by focusing on the story of Moses and Khidr.

The story of Moses and his encounter with the Khidr figure is described in the Quranic Sura as follows: "And when Moses said unto his servant: I will not give up until I reach the point where the two rivers meet, though I march on for ages. So when they had reached the junction of the two (rivers) they forgot their fish, and it took its way into the sea, going away. And when they had gone further, he said unto his servant: Bring us our breakfast. Verily we have found fatigue in this our journey. He said: Didst thou see, when we took refuge on the rock, and I forgot the fish - and none but Satan caused me to forget to mention it - it took its way into the waters by a marvel. Moses said: "That was what we were seeking after:" So they went back on their footsteps, following (the path they had come). Then they found one of our servants, unto whom we had given mercy from us, and had taught him knowledge from our presence. Moses said unto him: Shall I follow you on condition that you should teach me right knowledge of what you have been taught? (The other) said: Surely you cannot have patience

with me. How can you have patience in that of which you have not got a comprehensive knowledge? Moses said: Allah willing, you will find me patient and I shall not disobey you in any matter.

The other said: If you would follow me, then do not question me about any thing until I myself speak to you about it. So they went (their way) until when they embarked in the boat he made a hole in it. (Moses) said: Have you made a hole in it to drown its inmates? Certainly you have done a grievous thing. He answered: Did I not say that you will not be able to have patience with me? Moses said: Rebuke me not for forgetting, nor grieve me by raising difficulties in my case. So they went on until, when they met a boy, he slew him. (Moses) said: Have you slain an innocent person otherwise than for manslaughter? Certainly you have done an evil thing. He answered: Did I not say to you that you will not be able to have patience with me? (Moses) said: If I ask you about anything after this, keep me not in your company; indeed you shall have (then) found an excuse in my case. So they went on until when they came to the people of a town, they asked them for food, but they refused to entertain them as guests. Then they found in it a wall which was on the point of falling, so he put it into a right state. (Moses) said: If you had pleased, you might certainly have taken a recompense for it. He answered: This shall be separation between me and you; now I will inform you of the significance of that with which you could not have patience. As for the ship, it belonged to poor people working on the river, and I wished to mar it, for there was a king behind them who is taking every ship by force. As for the youth, his parents were people of Faith, and we feared that he would grieve them by obstinate rebellion and ingratitude. So we desired that their Lord would give them in exchange (a son) better in purity (of conduct) and closer in affection. And as for the wall, it belonged to two orphan boys in the city, and there was beneath it a treasure belonging to them, and their father was a righteous man; so your Lord desired that they should attain their maturity and take out their treasure, a mercy from your Lord, and I did not do it of my own accord. This is the significance of that with which you could not have patience.”

Jung sees in the figure of Moses as described in the Sura a representation of an individual on the quest for transformation, together with his servant “shadow” Joshua bin (son) Nun. The word Nun in Arabic means whale or fish in general which indicates that Joshua’s origin is nothing but the deep sea i.e. the unconscious. Both Moses and his servant encounter the Khidr as a teacher and experience strange and rather immoral events. Moses however learns from his teacher a greater wisdom.

The teacher Khidr appears to Moses at the junction of the two rivers where the east and west seems to come close together. Moses and his servant had forgot their fish (Nun), the father of the shadow, the carnal of man, who comes from the dark world of the creator. The fish as Jung understands it is a symbol of the instinctive unconscious, a source of renewal found in the conditions of "Loss of soul". The fact that Khidr appears at the same place where the fish disappeared led Jung to consider the fish as a prefiguration of Khidr who represents a symbol of the Self. Jung writes: "To the initiate who is capable of transformation it is a comforting tale; to the obedient believer, an exhortation to not murmur against Allah's incomprehensible omnipotence. Khidr symbolizes not only the higher wisdom but also a way of acting which is in accord with this wisdom and transcends reason."

Jung goes on to stress that we all are the questing Moses, and what is transformed here is neither Moses nor Joshua, rather it is the forgotten fish because the place where the fish disappeared is exactly the place of Khidr's appearance.

Jung concludes his interpretation of the Sura as follows: "In spite of its apparently disconnected and illusive character, it gives an almost perfect picture of a psychic transformation or rebirth which today, with our greater psychological insight, we would recognize as an individuation process. Because of the great age of the legend and the Islamic prophet's primitive cast of mind, the process takes place entirely outside the sphere of consciousness and is projected in the form of a mystery legend or a pair of friends and the deeds they perform. That is why it is all so illusive and lacking in logical sequence. Nevertheless, the legend expresses the obscure archetype of transformation so admirably that the passionate religious eros of the Arab finds it completely satisfying. It is for this reason that the figure of Khidr plays such an important role in Islamic mysticism."

Keeping in mind the extremely difficult task of interpreting the Quran especially for a person who is not familiar with the Arabic language, one cannot read Jung's interpretation without being impressed by its richness and creativity.

Jung's interpretation of the Sura reflects an apparent knowledge of the Quran, the Khidr and Islamic mysticism, but at the same time it is somehow irritating for Muslims, as it would be to the believers of any other faith, to describe their religious leader as "having a primitive cast of mind". This comment leaves one wondering whether to attribute to the Arab figure in the previously mentioned dream some characteristics of a personal shadow instead of limiting to it to be only a shadow of the Self. Marvin Spiegelman in the introduction of his book *Sufism, Islam and Jungian Psychology* writes: "we are here dealing with a frequent shadow problem involving any growth of consciousness when we confront it at a collective level: the previous

height of awareness needs to be denigrated somehow. It is as if one's parents must be defeated and made 'less-than' so that we can find and enjoy our own individuality".

For me as a layman, Jung's most important contribution to understanding human mind is his "discovery" of the collective unconscious as psychic structure that is universal and shared by all mankind, predates the individual and form the origin of all the religious, spiritual, and mythological symbols. The consequence of this discovery is the assumption that the Self is the common source and the aim of our emerging consciousness and that different world religions and their various symbols are nothing but different faces of one truth that manifests itself differently according to the individual and culture that perceives it. This is why I believe that the study of world religious believes and their symbolism might prove to be an important factor in our quest toward becoming more conscious.

Finally, I feel that more research is needed to investigate the meeting points between Islam and Jungian Psychology. Such studies, I believe, will enrich our understanding for both, Islam and Jungian psychology.

References

Jung C.G., and Jaffe A., *Memories, Dreams, Reflections*, Vintage Books Edition, New York, April 1989.

Jung C.G., "Concerning Rebirth", Vol. 9, Part I, collected works.

Spiegelman M.J., Kahn Inayat V. Pir, Fernandez T., *Sufism, Islam and Jungian Psychology*, New Falcon Publications (Falcon Press) Scottsdale, Arizona, 1991.

Tarek M. Bajari, born in Konaitara, Syria

Ph.D. in biology from the University of Heidelberg, Germany

Research scientist at the Medical University of Vienna, Vienna, Austria

Gerhard BURDA

Politik und Psyche

Das Selbst als Differenz

Abstract

Diese Arbeit geht in zwei Sequenzen dem Verhältnis von Politik und Psyche vor dem Hintergrund der *Analytischen Psychologie* C.G. Jungs nach. Teil I bringt zunächst drei Texte Jungs mit aktuellen politischen Theorien ins Gespräch. Das Ziel ist, „innere“ und „äußere“ Demokratisierung in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen. Auszugehen ist dabei vom im Aufsatz *Gegenwart und Zukunft* (1957) geschilderten negativen Verhältnis von Psyche/Religion (innerer Gegensatz) und Politik (äußerer Antagonismus) und damit von einem durch „Seele und Welt“ gehenden „Riss“. Danach soll die antidemokratische, essentialistische und kulturalistische (*die Juden, die Deutschen, die Amerikaner* usw.) Haltung Jungs mit der fundamentalen Leere seines Selbstbegriffs kontrastiert werden, der eine vielschichtige Differentialität aufweist, die sich nicht auf den Gegensatz von Innen und Außen reduzieren lässt. Teil II thematisiert das Unverhältnis von Politik, Ethik und Religion im aktuellen Zeitgeschehen wie in psychoanalytischen Theoriebildungen weiter. Es wird versucht, die beiden Begriffe *Psyche* und *Selbst* unter medien- und differenztheoretischen Gesichtspunkten neu zu entwickeln. Dabei werden *Psychotope* als Selbst-Medien und das Selbst als differentielles Sinn-Medium interpretiert. Ausgegangen wird dabei von der Annahme, dass die Horizonte des Seelischen eine universale Offenheit verlangen, die sowohl im Begriff *Globalisierung* als auch im Begriff der *Kulturellen Komplexe* verfehlt wird.

Keywords: Politik, Kultureller Komplex, *Psychotop*, Selbst, Differenz

I. Zur Notwendigkeit innerer und äußerer Demokratisierung

„Wenn ein innerer Tatbestand nicht bewusst gemacht wird, dann ereignet er sich als Schicksal außen, das heißt, wenn der Einzelne einheitlich bleibt und sich seines inneren Gegensatzes nicht bewusst wird, so muss wohl die Welt den Konflikt darstellen und in zwei Hälften zerteilt werden“ (Jung 1957/95).

1. Psyche, Politik und Religion

Dieses Zitat, das zunächst einmal direkt ins Spannungsfeld von Psyche und Politik führt, ist fünfzig Jahre alt und stammt aus Jungs Aufsatz *Gegenwart und Zukunft* (1957/95). Jung fragt dort im Anfangskapitel (*Die Bedrohung des Individuums in der modernen Gesellschaft*): „Was will jener Riss, der durch den ‚Eisernen Vorhang‘ verdeutlicht wird und der die Menschheit in zwei Hälften teilt, bedeuten?“ Und weiter: „Was wird mit unserer Kultur ... wenn sich die geistige und moralische Finsternis des Staatsabsolutismus über Europa breiten soll“ (ebd. 275)? Dem Politischen wird hier – wobei übrigens Politik und Staat gleichgesetzt werden – kein gutes Zeugnis ausgestellt: Bildung und Wissenschaften gründen sich auf statistische Wahrheiten und abstrakte Erkenntnisse, an Stelle der moralischen und geistigen Differenzierung des Individuums treten Vermassung, öffentliche Wohlfahrt und die Erhöhung des Lebensstandards. Staatsraison wird zum Glaubensbekenntnis. Jung hat hier besonders die „sozialistischen Diktaturen“ (ebd. 287) im Auge und bezeichnet den Kommunismus als „archaische Gesellschaftsordnung“ (ebd. 308). Er spricht jedoch auch davon, dass die „demokratische Kollektivpsyche“ (ebd. 319) den Menschen ebenso entwürdigt, da auch sie ihm die Freiheit nimmt. Dieser Verweis auf Demokratie und Kommunismus zeigt vielleicht gerade, dass *beide* Seiten mit einer ähnlichen Problematik ringen und dass der „Riss“, der durch Seele und Welt geht, nicht dem Gegensatz von Individuum und Kollektiv entsprechen kann¹.

Doch folgen wir zunächst Jungs Gedankengang. Das Individuum ist, so liest man weiter, eine „irrationale Gegebenheit und eben kein Normalmensch“ (ebd. 280) oder eine austauschbare Einheit. Jung betont in diesem Zusammenhang besonders die Stellung der *Religion*: Sie bedeutet „Abhängigkeit von und Unterwerfung an irrationale Gegebenheiten“ und lehrt eine „andere Autorität“: entweder die „Beziehung zu Gott“ (Christentum, Islam, Judentum) oder zum „Pfad der Erlösung“ (Buddhismus). Für das Individuum bedeutet dies einerseits eine „Kompensation der Vermassung“, nämlich die „Möglichkeit einer inneren Entscheidung und ein Reservat gegenüber dem Zwang der äußeren politischen Verhältnisse“ (ebd. 284), da Religion einer instinktiven, von der „aufklärerischen Kritik“ nicht zu beseitigenden Haltung entspricht, die auf die Erhaltung des psychischen Gleichgewichts (ebd. 288) abzielt. Andererseits ist die bloße Zugehörigkeit zu einer Konfession jedoch auch nicht mehr als eine soziale Angelegenheit, die als solche nichts zur „Grundlegung des Individuums“ (ebd. 286) beiträgt. Individualität gilt der Religion geradezu als „egoistischer Eigensinn“, „Häresie“ und „geistiger Hochmut“ (ebd. 299). Und das, obwohl im Christentum die Individuation Christi der Inkarnation Gottes entspricht. Christus und auch Paulus sind „Vorbilder“, die aufgrund ihrer individuellen inneren Erfahrung ihren „eigenen Weg gegangen sind und der Welt die Stirn geboten haben“ (ebd. 305). In Christus als Repräsentanten des Selbst verbinden sich die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des historischen Menschen und die Allgemeinheit und Ewigkeit des archetypischen Symbols (Jung 1951/89, 72).

Der „natürliche“ (Jung 1957/95, 308) Mensch ist zunächst durch seine Triebe dem Makrokosmos verhaftet und zugleich auseinandergerissen: Sein „Begehren“ zieht ihn in verschiedene Richtungen, er gerät in beständigen Widerspruch mit sich selbst (ebd. 307). Wie die chaotische Masse eines Richtungs- und Ordnungsprinzips bedarf, so auch der dissoziierte Zustand des Einzelnen: Er muss ein numinoses (religiöses) Symbol besitzen, das die Gegensätze zum Ausdruck bringt und die Synthese erleichtert. Dem Christentum attestiert Jung diesbezüglich, dass es einerseits gescheitert ist, da die zur Diskussion stehende Spaltung der Welt gerade im judäo-christlichen Kontext entstanden ist. Andererseits ist es jedoch keineswegs erledigt und birgt die Keime zu weiterer Entfaltung in sich, die auf eine andere Einstellung zum Mikrokosmos des Selbst und damit zum Individuum abzielt.

Das Individuum steht freilich vor einer schwierigen Aufgabe. Im Zentrum der Religion(en) befinden sich nämlich Gottesbilder, die eben jenes archaischen und exzessiven Potenzials nicht entbehren, das Jung im Zusammenhang mit den Trieben genannt hat. Das gilt für die Religion des Gesetzes, das Judentum, ebenso wie für die Religion der Liebe, das Christentum. Sowohl das Grenzen etablierende Gesetz als auch die grenzüberschreitende Liebe stellen letztlich Exzesse dar, die sich grundsätzlich nicht davon unterscheiden, was triebmäßig gegeben ist. Der „natürliche(n) Zustand der menschlichen Psyche“ (ebd. 308) verweist uns damit innen wie außen auf das „Gegeneinander ihrer Komponenten“, auf „Widersprüchlichkeit“ und „Dissoziation“. Auf das Innere bezogen heißt dies: Psyche wie Selbst zeichnen sich durch eine Art Differenz aus. Psyche ist, so Jung im *Mysterium Coniunctionis*, keine Einheit, sondern eine „Konstellation“. Man könnte sagen: Das Selbst stellt seine Selbst-Differenz symbolisch vor einem im Grunde leeren Hintergrund dar.

Die den instinktiven Antrieben entsprechenden Phantasien bzw. Imaginationen (ebd. 312) besitzen nun insofern auch eine hohe politische Relevanz, als „der Instinkt nicht nur ein blinder und unbestimmter Antrieb“ ist, der im Seeleninnenraum kreist: Gerade als eine „Art Vorübung künftiger Bewusstseinstätigkeit“ erweist er sich nämlich immer „als auf eine bestimmte *äußere* (Hervorhebung GB) Situation abgestimmt“ (ebd.).

Sehen wir uns nun genauer an, was Selbst-Differenz in Bezug auf Europa meinen könnte: Was das im Außen geteilte Europa von *innen* her bedroht, nennt Jung in *Aion* (1951/89), seiner Monographie über den Selbstarchetyp, beim Namen: Es ist der „nachchristliche“, vom Unbewussten her andrängende Geist, die „Umkehrung der Dominanten“, das Ergebnis der

vielen Jahrhunderte einseitiger christlicher Bewusstseinsentwicklung: ein „antimon pneuma, ein Aftergeist von Ignoranz, Hysterie, Verschwommenheit, verbrecherischer Amoralität und doktrinärer Verbohrtheit“, „gut genug, um an den Massenmenschen“ verfüttert zu werden (ebd. 45). Christus wird in *Aion* als Analogie des Selbst und als der „noch lebendige Mythos“ unserer Kultur genannt. Der „europäische Kulturheros“ hat jedoch einen Schattenbruder und die europäische Seele ist gekreuzigt zwischen den Gegensätzen, die *immer* dann auftauchen, wenn der Archetyp des Selbst im Spiel ist: „Wenn nun der Archetypus des Selbst vorherrscht, so entsteht als psychologische Folge unvermeidlich jener konflikthafte Zustand, der durch das christliche Symbol der crucifixio anschaulich dargestellt ist, nämlich jener akute Zustand von Unerlöstheit, welcher erst mit dem „consummatum est“ sein Ende findet“ (ebd. 79).

Schon 1918, im Aufsatz *Über das Unbewusste*, meint Jung, dass das Christentum den germanischen Barbaren „zerteilt“ (1918/95, 25), in eine domestizierte helle, und eine untere, die der „Erlösung harrt“ und die umso vernehmlicher wird, je mehr die „unbedingte Autorität der christlichen Weltanschauung sich verliert“ (ebd.). Für das Ich bedeutet dies eine „Kreuzigung“, will meinen: „nicht eine totale Auslöschung, sondern (eine) relative Aufhebung in unlösbaren Pflichtenkollisionen“ (ebd. 55), wodurch sich das Selbst als eigentliches Agens (ebd. 78) manifestiert. Als „Summe bewusster und unbewusster Inhalte“ (ebd. 72) stellt es ein archetypisches Gottesbild dar. Erlösung bedeutet deshalb bei Weitem nicht, dass einem „die Last abgenommen wird“ (ebd. 80).

Die Wurzeln der Unverträglichkeit der Gegensätze des Christentums ortet Jung – und hier argumentiert er kulturalistisch-komplexhaft, wenn er von *den* Juden oder *den* Amerikanern spricht – freilich schon viel früher in der „Gesetzesgerechtigkeit“ des Alten Testaments. Den Juden wird etwa ein doppelter Kulturerwerb (die antike Kultur und diejenige „seines Wirtsvolkes“) zugesprochen, der mit einem Verlust des kollektiv-unbewussten Potenzials einhergehen soll. Im eben zitierten Artikel aus dem Jahr 1918 führt Jung aus: „Der Jude ... wo berührt er seine Erde? Das Geheimnis der Erde ist kein Spaß und kein Paradoxon: Man muss in Amerika gesehen haben, wie schon in der zweiten Generation die Schädel- und Beckenmaße aller europäischen Rassen sich indianisieren. Das ist das Geheimnis der amerikanischen Erde“ (1918/95, 25).

Man sieht bei diesem Zitat deutlich, wie Jung den Gegensatz von „fünfzig Generationen Kultur“ und den „Resten der Vorzeit“ dazu benutzt, einen inneren Gegensatz zu designen und gegen einen äußeren, politischen auszuspielen. Wir wissen freilich, dass Jung selbst mit diesem inneren Gegensatz zeitlebens gerungen hat, dass er den Konflikt zwischen Judentum und Christentum „dionysisch“ lösen wollte (Burda 2005), und auch, dass er politisch nicht nur „ausgerutscht“, sondern letztlich gescheitert ist. Wie gefährlich es politisch gesehen ist, das Individuum aus seiner Verwurzelung mit dem Kollektiv isolieren zu wollen, hat Hanna Arendt (1991) im Zusammenhang mit dem Antisemitismus in Preußen eindrucksvoll aufgezeigt: Es wurde deshalb möglich, die Juden als Volk anzugreifen, weil sich der einzelne Jude als individueller Bürger nicht angegriffen fühlen musste, wenn es um *die* Juden ging. Ein verhängnisvoller Trugschluss: Denn nachdem das Volk als politische Größe ausgelöscht war, konnte auch das politische Subjekt, das in einem politischen Feld *immer* ein Objekt der *Biopolitik* (Foucault 1976) ist, zum Verschwinden gebracht werden.

Nehmen wir also an, dass es nicht nur um einen inneren Gegensatz gehen kann, sondern dass der inneren Selbst-Differenz ein hoher politischer Stellenwert zukommt. Ein Blick in die gegenwärtige politische Situation in Europa mag dies vor Augen führen. Der von Jung angesprochene, die Menschheit in zwei Teile spaltende „Riss“ hat sich mit dem Fall des Eisernen Vorhangs keinesfalls erledigt: Die Welt ist nach wie vor durchkreuzt von Ost nach West und von Nord nach Süd und Europa ist eine Festung mit einer heiligen Mission. In Westeuropa hat das Ausbleiben sozialer Spannungen durch günstige Konjunkturentwicklung zur Bildung eines geeinten Europas geführt, dem sich allmählich auch der Osten anschließt, der dabei teilweise mit der Bildung von Nationalstaaten den umgekehrten Weg geht. Durch

den Fall der Berliner Mauer, durch das Scheitern des Kommunismus und durch den Zusammenbruch der Ost-West-Opposition entstand die hegemoniale *kosmopolitische Illusion*, dass eine Welt ohne Gegensätze und ohne politische Gegner möglich sein könne. Das hat sich freilich als Trugschluss herausgestellt. Der sich auf Vernunft und Individuum berufende Liberalismus setzt – obwohl er im Grunde keine kollektiven sozialen Identitäten anerkennen möchte und im Gegensatz zu staatlichen, kirchlichen oder anderen institutionellen Beschränkungen der individuellen Freiheit steht – zu sehr auf einen herstellbaren Konsens, auf einen guten und vernünftigen Kern, dem Gewalt als archaisches Phänomen gilt, und vernachlässigt vor allem die affektive Dimension, die an der Bildung nicht nur religiöser, sondern auch politischer Identitäten maßgeblich beteiligt ist², wie der Blick auf die aktuelle Gegenwart bestätigt.

Wir leben, und das ist spätestens seit 11/9 ein Allgemeinplatz, im Zeitalter der *Religio-Politics*, eine Bezeichnung, die die einfache Gegenüberstellung von Politik und Religion unterminiert. Die Moderne hat de facto nicht das Ende der Religionen gebracht. Im Gegenteil: Politik wird heute weltweit im Namen der Religion gemacht und Religion bringt Menschen zur Politik zurück. Religion ist heute ein *global player*. Denken wir nur an das Thema Islam und dessen Anspruch auf Partizipation an den europäischen Demokratien, der alte Feindbilder auf beiden Seiten beschwört (*Heiliger Krieg in Europa*³, *Kreuzzug*, Europa als *Eurabien* und Teil eines weltumspannenden *Kalifats*, wogegen v.a. christlich-nationale und neoliberale Hegemonien ins Feld geführt werden). Manche Theoretiker bezeichnen die jüngste Gegenwart übrigens als *postsäkular*, andere wiederum als *postreligiös*. *Postsäkular* meint in einem weiteren Sinn, dass sich der Fortbestand des Religiösen in vielen Phänomenen (Politik, Medien, Sport etc.) nachweisen lässt, und in einem engeren, dass der säkulare Staat durchaus von den Religionen etwas in Richtung Solidarität zu erwarten hat (Habermas 2005). *Postreligiös* kennzeichnet den Umstand, dass Religion nicht mehr als soziales Bindemittel und moralische Letztinstanz gelten kann (Höhn 2007). Für den Einzelnen bedeutet dies eine „*Kluft zwischen Glauben und Wissen*“ (Jung 1957/95, 314) und damit Unsicherheit und eine verstärkte Dissoziation, die sich freilich schon lange im Unbewussten vorbereitet hat (ebd. 311). Die negativ-infantilen, unbewussten Züge der Persönlichkeit, die tief ins kollektive Unbewusste reichen, verstärken sich und drängen nach jener Wandlung des individuellen Bewusstseins, als deren Anwalt Jung sich versteht. Genau auf diesem Gegensatz zwischen den tief ins kollektive Unbewusste reichenden Kräften und dem Individualismus des Bewusstseins beruht auch das Konzept der *Kulturellen Komplexe*, das sich zwischen dem individuellen und dem kollektiven Unbewussten ansiedelt und vor der Gefahr warnt, dass das Individuum „into the grips of collective life“ (Singer/Kimbles 2004, 4) fallen könnte.

2. Auf leerem Boden: Kulturelle Komplexe

Kann es je gelingen, die Spaltung innen/außen wenigstens ansatzweise zu überwinden? Um dies zu beantworten, sei zunächst das Politische befragt, das in letzter Zeit interessante Entwicklungen aufweist⁴. Die Grundkonstante des Politischen ist, so der Tenor, der *Antagonismus* (Laclau 2000, Rancière 2002), die Kluft zwischen Armen und Reichen und der Kampf derer, die „Anteil haben an nichts“ (Aristoteles in seiner *Politik*), der „Anteillosen“, um Anteil. Jungs Rechnung – „Die Addition einer Million Nullen macht nicht einmal eine Eins“ (1957/95, 304) – erweist sich, was das Politische betrifft, als grundsätzlich falsch: Es ist gerade die Leerheit der Null, wie wir sehen werden, die die Zählung initiiert und die politische Eins ergibt. Die politische Theorie spricht diesbezüglich von der „Freiheit als leeres Eigentum“ (Rancière 2002, 21): Der *demos*, das Volk der Armen ohne Anteil, teilt sich in seinem politischen Kampf als „eigenen Anteil“ die Gleichheit zu und identifiziert seinen Namen, den Namen eben der unterschiedslosen Masse derer ohne (politische) Eigenschaften, mit dem Namen der Gemeinschaft (ebd. 21): *Demokratie*. Demokratie ist seit ihren Anfängen in Athen der Name dafür, dass sich die Nullen doch zur Eins zählen lassen. Der Kampf

zwischen Armen und Reichen wird deshalb in der politischen Theorie auch als Kampf um das Dasein der Politik selbst gesehen (ebd. 27). Politik wird gegenwärtig etwa als „Präskription einer Möglichkeit, die mit dem, was ist, bricht“ (Badiou 2003, 39), und in einem demokratischen Sinn als das, was „die Unmöglichkeit von inegalitären Aussagen in Bezug auf eine Situation zu schaffen versucht“ (ebd. 107), definiert.

Damit stellt sich natürlich die Aufgabe, das von Jung vertretene Missverhältnis von Psyche und Politik neu zu überdenken und die „Notwendigkeit innerer Demokratisierung“ (Samuels 1994) in Verbindung mit äußerer Demokratisierung zu bringen, da es nie nur um eine „innere Soziologie“ (Singer), sondern um so reale Bedürfnisse wie Hunger, Unterkunft etc. und um den Einsatz zur Sicherung dieser Bedürfnisse geht. Der „äußere“ Antagonismus darf, nimmt man das ernst, worum es in der Politik geht, nicht einfach durch einen inneren suspendiert werden. Streng genommen – und das ist etwas, was auch seitens der politischen Philosophie viel zu wenig beachtet wird, wenn zwischen (ontischer) Politik und einem (ontologischen) Politischen unterschieden wird (Mouffe 2007) – geht es damit auch um eine Kritik der Kernwissenschaft abendländischen Denkens: um eine Kritik der Metaphysik und damit um eine Kritik von Wesensaussagen aller Art. Diese Kritik betrifft auch Jung (Heine 2005) und in der Folge auch das Konzept der *Kulturellen Komplexe*.

Im Grunde geht es in der Politik um etwas, das man – sehen wir einmal über die fragwürdige Konnotation hinweg und wagen wir eine vorsichtige Annäherung – in Anspielung auf Jungs schon erwähnte unglückliche Formulierung den „Boden“ oder die „Berührung“ mit der Erde (Jung 1918/95, 25 f) nennen könnte. *Das* – und nicht die komplexbehafteten Imaginerien, die Jung und auch die Verfechter *Kultureller Komplexe* als essentiellen Inhalt lokaler Gegebenheiten propagieren – ist vielleicht das eigentliche „Geheimnis der Erde“: ihre grundsätzliche *Leere*, um die herum sich sowohl Politik als auch Psyche konstituieren. Genau das hätte Jung eigentlich schon anlässlich seiner Polemik gegen die Juden merken können, denen er im Gegenteil jede (psychische) Bodenhaftung abgesprochen hat, um etwa den „Materialismus“ der Psychoanalyse (Triebtheorie) als Kompensation eben dieses Mangels auszugeben.

Das, worum es im Politischen letztlich zu gehen scheint, ist also dieser „Boden“, auf dem man seelisch wie realiter zuhause sein kann. Politisch gesehen ist das Entscheidende aber eben nicht ein bestimmter Boden, von dem wir ein „unbewusstes Bild in der Seele: eine Beziehung des Geistes zum Körper, wie dieser zu seiner Erde“ (ebd.) haben. Der je spezifische Boden in Amerika oder Europa oder sonst wo auf der Welt bezeichnet eben nicht die an einen bestimmten Ort gebundene je spezielle psychische Essenz eines bestimmten *Kulturellen Komplexes*, sondern: Dieser Boden ist gerade nicht dieser Boden oder jener, sondern letztlich ein „ortloser“ und „leerer“ Ort oder Pol, um den sich sämtliche politischen Aktionen in ihrem Bestreben um Anteil und um etwas zu zählen drehen.

Der eben skizzierte (politische) Kampf hat natürlich – und das ist klarerweise das große Verdienst von Freud, aber auch von Jung – eine *affektive*, innere Dimension, die von den Protagonisten des rationalen politischen Konsenses (Habermas, Rawls u.a.) gerne ausgeblendet wird. Was zur Debatte steht, ist gerade unser „inneres Ausland“. Was Freud und auch Jung auf ihre je eigene Art und Weise lehren, ist, dass die Quelle politischer Intoleranz in der Psyche und damit in einer Art „innerer Fremdheit“ zu suchen ist. Äußere Konflikte spiegeln sehr wohl eine Kluft im Inneren wider, sie sind, so ist zu ergänzen, jedoch nicht darauf zu reduzieren. Schon Freud wies darauf hin, dass der libidinösen Besetzung eines *Wir* die aggressive Abgrenzung von den bedrohlichen anderen gegenübergestellt wird. Die anderen werden zum Beispiel mit dem Schatten, aber auch mit der Bedrohung des eigenen Genießens identifiziert. Letzteres deshalb, da ihnen ein privilegierter Bezug zu einem exzessiven Genießen unterstellt wird, der das eigene *Genießen* bedroht (Vogt 2003, 91). Diese Konstellation finden wir im multikulturellen Blick der *Europäischen Union* ebenso wie im rassistischen Diskurs rechter Populisten oder im Extremismus religiöser oder nationalistischer

Fundamentalisten. Sie ermöglicht eigentlich erst den Selbstabschluss der eigenen Identität, indem der andere als jener Schirm fungiert, auf den die eigene verdrängte Unterseite⁵ projiziert wird. Wir finden diese Projektion⁶ auch in dem, was *Kulturelle Komplexe* zu erkennen vorgeben. Ich hege die Vermutung, dass es sich bei der Beschreibung dieser Komplexe mehrheitlich um Projektionen eigener Vorstellungen handelt und nicht um etwas, das sich „aus sich selbst heraus“ enthüllt. Vor einiger Zeit hat bekanntlich schon Huntingtons Rede von einem *Kampf der Kulturen* die Gemüter erheblich erhitzt und Debatten angeregt, die bis heute andauern. Wie irreführend es ist, von *einer* bestimmten „Kultur“ sprechen zu wollen, hat kürzlich etwa Amartya Sen (2007) ausführlich dargestellt und vor allem eines klar betont: Es ist insgesamt gesehen falsch, die Welt überhaupt in voneinander abgegrenzte Kulturen aufteilen zu wollen. Anstatt kulturelle Komplexe konstruieren zu wollen, wäre es stattdessen angebracht, die Komplexität von Kultur insgesamt und eine Vielfalt von Identitäten in einer *Politik der Differenz* zu würdigen, der Andersheit als Wert an sich gilt und in der jedem Agenten im politischen Feld ein – jungianisch gesprochen – eigenes Selbst zugesprochen werden kann, *ohne* dieses andere Selbst als bloß komparative Verschiedenheit aufzufassen. Um dies zu paraphrasieren: Statt dem Eindruck zu erliegen, die Psyche kartographisch erfassen zu wollen, könnte man dazu übergehen, die Komplexität von Psyche oder Kultur zu betonen. Der Anspruch wäre dann insofern bescheidener, als immer nur ein ganz bestimmter Aspekt unter ganz bestimmten Voraussetzungen Thema sein kann.

Ich habe versucht, eine doppelte „Leere“ (Boden und Freiheit) herauszumodellieren, und damit hoffentlich zeigen können, dass die innere Differenz des Selbst durchaus einer äußeren entspricht und vice versa. Dass die ersten „Amerikaner“ aus Asien und die zweite Welle aus Europa und Afrika kam, dass die Türken ursprünglich aus Zentralasien und wir Europäer wie wahrscheinlich alle Menschen aus Afrika kamen, scheint diese Annahme zu bestätigen. Wir dürfen folglich die Leerheit des Ortes nicht mit dem verwechseln, was wir vielleicht über ein bestimmtes Land, eine bestimmte Ethnie, eine bestimmte Kultur wahrzunehmen meinen. Der Leerheit der Orte und der Leerheit im Herzen der Politik entspricht nämlich eine grundsätzliche Leerheit des Selbst. Dieses kann nämlich von diversen Gottesbildern oder Ganzheitsvorstellungen nur ebenso vorübergehend und nicht ein für alle Mal besetzt werden wie der Ort, den ein politischer Agent aus seinem Eigensten (nämlich der differentiellen Leere) heraus besetzt. Wir haben mit dieser Leere und dem, was sie jeweils kulturspezifisch auffüllt, einen Gegensatz vor uns, der sich auch im Monotheismus aufweisen lässt: Das Problem der Einheit und der Vielheit ist damit nicht nur ein spezifisches Problem der abendländischen Philosophie, es findet sich bereits in der biblischen Schöpfungsgeschichte, wo zwei Schöpfergrößen – eine im Singular (Jahwe) und eine im Plural (Elohim) – auftreten.

Die psychologische Erkenntnis kann damit letztlich nur diesen einen Sachverhalt in Bezug auf das Politische erhellen: dass es im Kern um ein Selbst geht, dessen Bodenhaftung politisch und antagonistisch zu verstehen ist. Alles, was darüber hinauszugehen beansprucht, beruht auf Projektionen und Zuschreibungen, die lokale Besonderheiten über Gebühr strapazieren und auf einem äußerst fragwürdigen naturalistisch und ontologisch verstandenen *Wesensbegriff* beruhen, dessen Wurzeln in der antiken Metaphysik zu suchen sind. Die Begriffe *Wesen* und *Substanz (Essenz)* gehen auf das griechische Wort *ousia* (Vermögen, Besitztum) und auf das Partizip zu *einai* (sein, existieren, wirklich sein) zurück. Bei Aristoteles und Plato wurde damit das, was an einem Gegenstand das eigentlich Bleibende, das Wesen, im Unterschied zu seinen vorübergehenden Merkmalen, ist, thematisiert. Im Grunde wird damit jedoch eine nie mit sich selbst gegebene Einheit vorgegaukelt, eine Autoimmunität, in der – und das ist politisch relevant – Gewalt und Recht des Stärkeren koinzidieren, wenn es um die Autonomie einer Selbstheit, die sich einer inneren Gesetzmäßigkeit und Teleologie zufolge aus sich selbst heraus entfaltet, geht. Damit ist oft die Suche nach einem verlorenen und wieder zu erinnernden Kern verbunden. Politisch impliziert diese Auffassung, dass es möglich sein muss, für ein Wesen eine Aufstellung seiner

Eigenschaften zu bestimmen (die dann den Menschen ausmachen). Übersehen wird freilich, dass diese Konstruktion eines Idealen und Universalen gerade über das Partikulare und Geschichtlich-Konkrete erfolgt. Was als das Wesentliche einer bestimmten Kultur und der in ihr lebenden Menschen angesehen wird und sich zum Beispiel in bestimmten Tugenden oder Eigenschaften entfaltet, wurde – und dafür lässt sich bereits Aristoteles als Gewährsmann nennen – bereits innerhalb einer politischen Gemeinschaft und innerhalb eines lokalen Ethos bestimmt, wobei diejenigen Tugenden favorisiert werden, die just der sozialen Struktur entsprechen. Wird essentialistisch argumentiert, dann sind Männer eben „Logos“ und bei der Frau bildet der „Eros“ den Ausdruck ihrer „wahren Natur, während ihr Logos nicht selten einen bedauerlichen Zwischenfall bedeutet“ (Jung 1989, 23). Die Juden sind dann eben *die* Juden, ein Volk ohne „Bodenhaftung“, die Deutschen eben *die* Deutschen, und die gefährliche Spaltung des christlichen Äons lässt sich in einer mitunter psychotisch anmutenden „psychohistorischen“ Symbolentwicklung rekonstruieren⁷.

Wir haben genau diese geschichtliche Konstruktion von Universalien zu bedenken, ob wir nun vom Selbst als einer „objektiven Gegebenheit“ ausgehen oder von *Kulturellen Komplexen* sprechen. Immer ist deren inhärenter *Essentialismus* mit in Betracht zu ziehen: Wie bei jedem Rückgang auf ein Selbst oder Selbes stößt man, das habe ich zu unterstreichen versucht, nie auf einen letzten Grund oder eine ideale Präsenz, sondern auf ein Geflecht von Aporien, Differenzen und Zuschreibungen, das sich vor einem leeren Hintergrund in Szene setzt. Die Kluft, die die Menschheit voneinander trennt, hat sich deshalb seit Jungs Tagen aus gutem Grund nicht schließen können. Der „innere Tatbestand“ ereignet sich nach wie vor als zu gestaltendes „Schicksal außen“, das wiederum als äußerer Tatbestand auf das Schicksal innen wirkt. „Selbsterkenntnis“ müsste so gesehen als das Bemühen aufgefasst werden, Psyche und Politik miteinander in Verbindung zu bringen.

II. Im selben *Psychotop*. Globalisierung und seelische Horizonte

„Gehörte es zu den Lektionen des 20. Jahrhunderts, dass Universalismus von oben scheitert, könnte es zum Stigma des 21. Jahrhunderts werden, die rechtzeitige Ausbildung des Sinns für gemeinsame Situationen von unten nicht rechtzeitig zu schaffen.“ (Sloterdijk 2006)

1. Das Unverhältnis: Politik, Religion und Ethik

Um die beiden Begriffe *Psyche* und *Selbst* neu zu positionieren, soll nun folgender Grundannahme nachgegangen werden: Wir Menschen leben in *Psychotopen*, das heißt in selbst gestalteten Seelenräumen, die ihrerseits auf uns gestaltend zurückwirken. *Psychotope* sind insofern als Selbst-Medien zu bezeichnen, als sie ein Selbst als polysphärisches Sinn-Medium sowohl auf Mikro- als auch auf Makroebenen ausbilden. Politik, Religion und Ethik bilden darin einander komplex durchdringende Sphären (*Politotope*, *Religiotope*, *Ethotope*), die in einem dynamischen, das *Begehren* in Bewegung haltenden Abstand zu den offenen Horizonten des Politischen, Religiösen und Ethischen stehen.

Dies lässt die Frage aufkommen, ob die viel beschworene *Globalisierung* wirklich als abgeschlossen gelten kann oder ob dieses Wort nicht eher den Zustand unseres aktuellen *Psychotops* wiedergibt, in dem die Tendenz vorherrscht, sich gegenüber dem Offenen dieser Horizonte abzuschließen, indem etwa Politik vollständig ökonomischen oder strategischen Interessen untergeordnet, Demokratie mit *Polyarchie* verwechselt wird (die Bevölkerung ratifiziert – entsprechend massenmedial indoktriniert – die von einer Elite der „wenigen Guten“ getroffenen Entscheidungen), Religion weltweit politisch instrumentalisiert und das Ethische überhaupt ausgeblendet wird. Globalisierung kann deshalb als Versuch gesehen werden, die Horizonte des Seelischen innen wie außen zum Verschwinden zu bringen. Sie

betrifft nicht nur die neoliberale Hegemonie oder den globalen Kapitalismus, sondern auch andere partikulare Interessen wie den radikalen Islamismus und beruht auf Spaltungen und auf der Schaffung von Ausnahmezonen, in denen sich eine autoimmune, partikulare Selbstheit in sich selbst abzuschließen sucht. Dieses Unverhältnis im Außen wie im Innen anzusprechen, wäre eine der Aufgaben, die eine dekonstruktiv verfahrenende Psychoanalyse gegenwärtig zu bewältigen hätte.

Eines der Mankos psychoanalytischer Theoriebildungen ist, dass zwischen den symbolischen Institutionen Religion, Ethik und Politik kein richtiges Verhältnis aufkommen kann. Steht im Kontext der Psychoanalyse seit Freud das Religiöse in Misskredit, so ist es in der *Analytischen Psychologie* Jungs vor allem das Politische. Zu sehr steht die Annahme eines sich mit dem kollektiven Unbewussten arrangierenden, solitären Individuums im Vordergrund (Jung 1957/95), als dass sich sinnvolle Bezüge zum Politischen herstellen ließen.

Diese monologische Auffassung eines sich aus der Masse heraushebenden Individuums bildet auch den Hintergrund des gegenwärtig diskutierten Konzepts der *Kulturellen Komplexe* (Singer/Kimbles 2004). Diesem zufolge stellen Kulturen das Bindeglied zwischen individueller und kollektiver Psyche dar. Im Grunde handelt es sich dabei um historisch geformte, hochinfektiöse *Traumaarchive*, die, in erster Linie durch *äußere* Ereignisse aktiviert, furchtbare Folgen zeitigen. Das Konzept operiert demnach mit einem *globalen* Kulturbegriff (Konflikte werden auf *externe* Differenzen zurückgeführt), der von einem *universalen* (Konflikte gehen auf eine von allen Menschen geteilte "agitation and turbulence immanent to any construction of identity" [Santner 2002] zurück) zu unterscheiden ist.

Kann man nämlich überhaupt von Kulturen i. S. von eindeutig identifizier- und lokalisierbaren Einheiten sprechen, wie etwa auch Samuel Huntingtons berühmt-berüchtigte These vom *Kampf der Kulturen* (1993) nahelegen möchte? Für Huntington bestimmen nach dem Ende des *Kalten Krieges* bekanntlich „Kulturen“ (der „christliche“ Westen, Japan, China, Indien, die islamische, die orthodoxe, die lateinamerikanische und die afrikanische Kultur) und nicht mehr politische Ideologien die Weltordnung. Dabei spielt er freilich einen *deskriptiven* Kulturbegriff gegen einen *normativen* aus – was exakt der im 18. Jahrhundert aufgekommenen Unterscheidung von *Zivilisation* (Manieren, technische Fertigkeiten und ökonomische Interessen) und *Kultur* (Kultivierung der Persönlichkeit, Kunst, Religion, Ethik) entspricht und damit einer Ausgrenzung des anderen, des bloß Zivilisierten oder gesteigert noch des *Barbaren*, dem der menschliche Status damit abgesprochen wird.

Vorzuziehen wäre gegenüber diesen wertenden Unterscheidungen von „tiefer“ reichender *Kultur* und oberflächlicher *Zivilisation* bzw. zwischen *Zivilisation* und *Barbarei* eine neutralere Auffassung, die der Komplexität von Kultur i. S. eines gattungsgeschichtlichen Prozesses (Freud, Elias) Rechnung tragen kann. Diesem zufolge stünden nicht mehr statische kulturelle Einheiten und ein *globaler* Kulturbegriff, sondern die Dynamik der wechselseitigen Formierung von sozialen und psychischen Strukturen und ein *universaler* Kulturbegriff im Vordergrund. Damit wäre auch die Möglichkeit zur kritischen Hinterfragung jener als selbstverständlich vorausgesetzten universellen Normen gegeben, die die eigene „Kultur“ mit einem Absolutheitsanspruch ausstatten und dabei vergessen, dass sie partikularen Ursprungs sind – ein Umstand, der gerade im heute das Weltgeschehen dominierenden Konflikt (Huntington) zwischen „dem“ Westen und dem Islam von hoher Signifikanz ist.

Diese Sichtweise würde also der Tatsache gerecht, dass jede so genannte Kultur auf eine lange Vorgeschichte zurückblickt und in einer autoimmunen und retroaktiven Geste, also nachträglich, legitimiert und als diese oder jene Kultur ausgezeichnet wird. Die Fixierung auf Kultur oder auf die „Hochkulturen“ ist jedoch die „Grundlüge und der Hauptirrtum nicht nur der Historie und der *humanities*, sondern auch der politischen Wissenschaften und der Psychologie“ (Sloterdijk 1995, 15), die mindestens 95 Prozent der Menschheitsgeschichte ausblendet: Sie zerstört die „Einheit der menschlichen Evolution und sprengt das gegenwärtige Bewusstsein ab von der Kette der zahllosen menschlichen Generationen, die

unsere genetischen und kulturellen 'Potentiale' erarbeitet haben“ (ebd.). Ja mehr noch: Es wird dadurch die Sicht auf das allen Kulturen vorausliegende „Globalereignis“ verstellt, von dem alle historischen Ereignisse nur spätere Ableitungen sind: die „Anthropogenese“ (ebd. 16), die, aus einem anderen Blickwinkel gesehen, auf einer Zäsur zwischen Humanem und „anthropophorer“ (Agamben 2002, 21) Animalität beruht. Politik läuft deshalb bei Autoren wie Foucault oder Agamben auf „Bio-Politik“ hinaus, in der das „nackte Leben“ in eine Zone der Ausnahme verbannt und zum Gegenstand machtpolitischer Interessen wird, wobei Demokratie damit verwechselt wird, die Volksmassen in Zaum zu halten oder auf der Entscheidungsebene neoliberalen „Privattyranneien zu überlassen“ (Chomsky 2006, 13).

Das in der Psychoanalyse im Besonderen und bei Jung im Speziellen auftauchende Unverhältnis von Politik, Religion und Ethik lässt sich also auch im Hinblick auf gegenwärtige Tendenzen in der Weltpolitik und in einzelnen Weltreligionen ausmachen. Nehmen wir hier exemplarisch Religionen, deren eschatologisch-apokalyptische Spaltungen dem Wandel dessen, was als *Psychotop* bezeichnet wird, nicht gerecht werden. Sind sie überhaupt, so fragt man sich, als *religiös* in einem Sinn zu bezeichnen, der die erlösende Wandlung der gesamten Welt anvisiert, oder sind sie nicht eher *Reliquariate*, in denen der andere grundsätzlich *verlassen (relinquere)* wird (Burda 2008)? Diese Thematik wird zusätzlich noch dadurch verschärft, dass radikale Ideologien diese im Grunde narzisstischen Spaltungen geschickt massenmedial inszenieren und für ihre politischen Zwecke instrumentalisieren (z.B. Islamismus).

2. Intermedialität: *Psychotope* als Selbst-Medien

Zwei wichtige Erkenntnisse, die wir der Psychoanalyse verdanken, sind erstens, dass das Ich nicht so einfach der Herr im eigenen Haus ist, und zweitens, dass auch die Dinge und Phänomene nicht das sind, was sie zu sein scheinen. Sie sind vielmehr auf einen anderen Schauplatz, in ein anderes Medium „verschoben“ und dadurch „entstellt“. So ist zum Beispiel das *Phantasma* jener Schauplatz, auf dem der *Wunsch*, also das unbewusste *Begehren*, inszeniert wird. Der psychische *Text*, in den wir eingeschrieben sind und den wir weiterschreiben, ist so gesehen vielschichtig und polyvalent. Identität und Sinn werden demnach nicht einfach als etwas Vorgegebenes aufgefunden und enthüllt, sondern als Effekte medialer, kontingenter und immanenter Ereignisse erzeugt. Sinn ist damit einerseits das „Generalmedium“, in das sich historisch selektive Sinnverweise, zum Beispiel Theorien, einschreiben. Andererseits ist er als Medium selbst eine Virtualität oder eine „Inferenz“ Er wird seinerseits durch das Spiel der Differenzen und der *difféance* definiert (Fuchs 2007).

Der Begriff *Medium* bezieht sich hier auf ein vermittelndes, relationales, transformierendes und Sinn konstituierendes oder ermöglichendes „Etwas“, das selbst „inter-medial“ ist: Es kommt nur „in“ oder „zwischen“ anderen Medien vor (Mersch 2006, 217). So ist etwa das *Bild* nicht die Manifestation der Eigenschaften eines bestimmten technischen Mediums, sondern selbst Operation oder Beziehung zwischen der Sichtbarkeit und einem damit verbundenen Bedeutungs- und Affizierungsvermögen oder zwischen Erwartungen und dem, was diese Erwartungen erfüllt (Rancière 2005). Medien sind damit „Immanenzen“, die ihre eigene Immanenz aufsprengen, da sie nicht in der Art eines transzendenten, sie begründenden „Meta-Mediums“ wie in einem Behälter vorkommen, sondern eher Bereiche von Differenzen bewirken, wobei sie gleichzeitig von diesen auch bewirkt werden.

Mit diesem Verweis auf die „immanente Transzendenz“ der Medien möchte ich zur *Analytischen Psychologie* und zu den Begriffen *Psyche* und *Selbst* überleiten. Angestrebt werden soll nach dem eben Ausgeführten ein Verständnis, wonach weder die Psyche noch das Selbst einfach eine Art „Meta-Behälter“ darstellen, in dem die einzelnen Individuen oder Bewusstseine wie Fische in einem Aquarium enthalten sind. Nehmen wir zunächst Jungs *Psyche*-Begriff aus den *Psychologischen Typen* (GW 6), wo Psyche als „Totalität aller psychischen Prozesse, bewusst wie unbewusst“ definiert wird – was *intrapsychisch* wie

intersubjektiv zu verstehen ist. Um die darin enthaltene Tautologie (Psyche als Psyche) und Hierarchie (Psyche als „Meta-Medium“) zu umgehen, seien der Terminus *Prozess* und die oben besprochene Intermedialität betont. Demnach wären *beide* Komponenten dieser Definition, also sowohl der „bewusste“ Prozess als auch der „unbewusste“, als Medien von Veränderung aufzufassen. Wenn man hier noch eine weitere Definition Jungs aus dem GW 14/II zu Rate zieht, der zufolge Psyche „keine Einheit, sondern eine Konstellation“ ist, so hat man noch die in der ersten Definition vorausgesetzte *Differenz* respektive Differenzen gegeben. Die Psyche kann demnach selbst als intermediäres Medium aufgefasst werden, das z. B. zwischen den Medien Bild und Sprache oszilliert.

Wenn man dem folgen kann, dann ist Psyche prozedural etwas, „innerhalb“ dessen sich einander wechselseitig generierende Prozesse abspielen, sie ist aber andererseits auch etwas, das durch diese Prozesse erst hervorgebracht wird und sich folglich ständig verändert. In diesem Sinn möchte ich von Psyche als *Psychotop* sprechen und dieses als Medium auffassen, innerhalb dessen menschliches Leben auf der Mikro- wie auf der Makroebene gestaltet wird, wobei dieses *Psychotop* (genauer: diese *Psychotope*) als Selbst-Medium ständig um- und weitergestaltet wird. Die *Horizonte* des *Psychotops*, also das Politische, Ethische und Religiöse, möchte ich dabei als grundsätzlich *offen* (Makroebene) und durchlässig (Mikroebenen) verstanden wissen.

Voraussetzung dieser medial-relationalen Perspektive ist einerseits eine Würdigung der Zeitlichkeit als solcher und andererseits eine Erweiterung der gewohnten neuzeitlichen descartes-kantschen Raumauffassung (Raum als Möglichkeit des Zusammenseins): Nicht der Raum ermöglicht wie ein leerer Behälter das Zusammensein von Menschen, sondern umgekehrt das Zusammensein von Menschen den Raum. Liefen Kants berühmte Fragen (*Was kann ich wissen, tun und hoffen?*) letztlich auf die Frage *WAS ist der Mensch?* hinaus, so lautet die entscheidende Frage nach der Absage an metaphysisches Substanz-, Präsenz- und Identitätsdenken seit Heidegger: *WO ist er?* Die Antwort darauf lautet: Er ist im *Offenen*, also nicht da, sondern anderswo respektive „dazwischen“: zwischen Körper und Geist, zwischen Außen und Innen, zwischen Universellem und Besonderem, zwischen An- und Abwesenheit, zwischen Aktiv und Passiv, zwischen Autonomie und Heteronomie, zwischen den Zeiten, zwischen sich selbst und anderen, zwischen verschiedenen Sphären auf diversen Mikro- und Makroebenen und zwischen verschiedenen Medien wie etwa Bild und Sprache.

Erwähnenswert in diesem Zusammenhang sind erstens der Ansatz von Hermann Schmitz, der im Rahmen seiner *Neuen Phänomenologie* „Wohnen“ als „Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum“ beschreibt, wobei sich der Mensch „mit den abgründigen Atmosphären, die diesen durchziehen, so arrangiert, dass er zu ihnen ein Verhältnis findet, in dem er in einem gewissen Maß an Harmonie und Ausgeglichenheit leben kann“ (1998, 94), und zweitens das Sphärenprojekt Peter Sloterdijks, der sich der in der abendländischen Tradition stiefmütterlich behandelten „Kategorie der Relation, der Beziehung, des Schwebens in einem Ineinander-Miteinander, des Enthaltenseins in einem Zwischen“ besonders angenommen hat und mittels des Begriffs *Sphäre* jenen Raum bezeichnet, den „Menschen erzeugen, um zu haben, worin sie vorkommen können als die, die sie sind“ (1999, 28).

Menschwerdung ist demnach eine mediale Angelegenheit: Das punktuelle Subjekt hat sich zu einer Zwischen-Instanz in einer Zwischenwelt gewandelt, in der es selbst Medium und Effekt medialer Prozesse ist. Der philosophische Jargon nennt den Menschen in diesem Sinn eine „ek-statische Immanenz“ (er ist gewissermaßen „außer“ sich in ein Geschehen einbezogen, das weit über ihn als abgeschlossene Individualität oder auch als Subjekt hinausgeht, da er intersubjektiv und interobjektiv „vernetzt“ ist) und eine „enstatische“ topologische Differenz (er vollzieht seine Existenz als Differenz zu sich und anderen). Seine Autonomie ist damit unwillkürlich heteronom durchkreuzt: Der Wille wird durch etwas bestimmt, das „außerhalb“ seines Vermögens liegt. Nietzsche spricht in seiner Kritik der Aufklärung vom Individuum als *dividuum* und die Psychoanalyse vom Unbewussten oder von

interner Alterität. Der Mensch ist letzterer Auffassung zufolge jedoch nicht der „Übergang“ oder das Seil, das Nietzsches *Zarathustra* zwischen Tier und Übermensch gespannt sehen wollte, sondern die Lücke, die den Menschen unweigerlich von sich selbst trennen wird, wie auch der Name *homo inhumanus* andeutet.

Was mit diesen Bezeichnungen gegeben ist, ist erstens eine nicht überschreitbare Grenze, der Namen wie *Kontingenz*, *Kastration*, *Endlichkeit*, *Trauma* und dergleichen eignen, und zweitens eine Absage an alle leichtfertig operierenden Humanismen, die ausblenden, dass der Mensch für den anderen Menschen die höhere Gewalt darstellt, da er Exzess (Unbewusstes, Triebe, überschäumendes Leben, Genießen) durch Exzess (Gesetz) eindämmt und *Begehren* kanalisiert. Er domestiziert, „züchtet“ (Sloterdijk 1999, 44) und schafft seinesgleichen durch Erziehung und *Anthropotechniken*. Der Humanismus (etwa der Menschenrechte) hat damit zu ringen, dass er genau diese „Monstrosität“ des Menschlichen verschleiert und als „erhabene menschliche Essenz“ (Zizek 2005, 47) präsentieren möchte.

Es war Nietzsche, der darauf aufmerksam machte, dass die Gewalt jedes Gesetzes aus eben derselben Lücke stammt wie das Traumatische, das in Namen wie Psyche, Trieb oder Unbewusstes mitschwingt. Damit ist auch die Dekonstruktion des Gesetzes angesprochen, also das Wechselspiel von Gesetz und *Begehren*, von Verbot und Überschreitung, das nach Nietzsche Autoren wie Freud, Jung, de Sade, Bataille, Joyce, Lacan, Foucault, Derrida, Deleuze und andere aufgegriffen haben, und man muss den leider stereotyp wiederholten Fehler vermeiden, Postmoderne und Dekonstruktion mit Relativität zu verwechseln: Es geht gerade nicht um das oft plakativ zitierte „Anything goes“, sondern um einen viel engeren Spielraum von Möglichkeiten, den die Hypokrisie der Moderne bewusst gemacht hat. Exemplarisch sei hier Derridas Begriff der „Demokratie-im-Kommen“ erwähnt, der die grundsätzliche Offenheit des politischen Horizontes adäquat zum Ausdruck bringt. Sowohl das Gesetz als auch das *Begehren* können übrigens wiederum als Medien der Dekonstruktion beschrieben werden: das Gesetz als Medium der Dekonstruktion des *Begehrens* und das *Begehren* als Medium der Dekonstruktion des Gesetzes. *Dekonstruktion* ist deshalb nicht einfach nur eine streng datierte Form theoretischen Verhaltens, das auf eine bestimmte Situation nach der Moderne bezogen bleibt (Luhmann 2001), sondern beschreibt auf einem ganz allgemeinen Niveau das geschichtlich ständig stattfindende Wechselspiel von Zentrierung und Dezentrierung, das für die in der Überschreitung des Normativen zugleich stattfindende Neudefinition des Normativen konstitutiv ist.

3. Selbst-Differenzen als Sinn-Medien

Was hat dies alles nun mit der Zeit zu tun, in der wir leben? Gesagt wird, dass wir im Zeitalter der *Globalisierung* und *posthistoire* leben, in einer Ära der nach allen Richtungen zirkulierenden Datenströme, Kapitale und Ressourcen. In der massenmedialen Kultur des *Global Village* (McLuhan), in der die Innen-Außen-Differenzierung im Virtuellen verschwunden ist, gibt es keinen Ort mehr, an dem man als Erster eintreffen könnte, und kein Thema, zu dem man sich diskursunabhängig äußern könnte. Alles zirkuliert und affiziert sich gegenseitig, Massenmedien koordinieren die Gleichschaltung der Vielen in diversen Machtsystemen. Kultur(en) wird (werden), sofern dieser Ausdruck überhaupt noch angemessen gebraucht werden kann, als „telepathische und einflusspsychotische Besessenheitsgruppen“ (Sloterdijk 1998, 273) definiert und Politik als unter der Ägide ökonomischer Interessen stehende „Post-Politik“, die ethisches und politisches Handeln vollständig verunmöglicht.

Auf den ersten Blick scheint es also, als wäre Jungs Kritik aus dem Jahr 1957 (*Gegenwart und Zukunft*, in: GW 10) an den großen politischen Ereignissen des 20. Jahrhunderts (Kommunismus, Sozialismus, Demokratie) und an der Vormundschaft des Staates gegenüber dem Individuum berechtigt. Seine Lösung liegt in jenem Individualismus, der sich von den Besessenheitsphänomenen der kollektiven Masse befreit hat und die Verbindung zum Selbst

gefunden hat, das folglich nicht mehr auf Führungsgestalten projiziert werden muss. Doch lässt sich vom Selbst nur in Bezug auf das Individuum oder, in einem unbewussten Modus, in Bezug auf die Masse sprechen? Müsste man nicht dieses „Globalkonzept“ der Psyche nach Jung eher auf eine universale Ebene bringen, um der Falle des monologischen Individualismus' zu entkommen? Anders gefragt: Was heißt es, auf der derzeit globalen Ebene und im Zustand extrem „erzwungener Nähe“ (Sloterdijk) zwischen Menschen unterschiedlichster Herkunft von *Selbst* in einem kollektiven und expliziten Sinn zu sprechen?

Um sich einer Antwort anzunähern, empfiehlt es sich, den Begriff *Selbst* im Hinblick auf mediale Differenzen näher zu untersuchen. Zu erwähnen wären hier zunächst die *intermediäre* (etwa Bild und Sprache) und die *intramediäre* Differenz (das Bild betreffend, z.B. der „Grund“ als nichtwahrnehmbare „Kraft des Bildes“ [Nancy 2006, 20], von dem sich das Bild als Bild ins Sichtbare ablöst; für Nancy ist das Bild deshalb „Evidenz des Distinkten“ oder Getrennten, dem ein Wissen um ein von sich selbst unterschiedenes Selbes entspricht). Das Bild liefert also ein nicht an Bedeutungsordnungen angeschlossenes „Sinn- oder Wahrheitsganzes“, dessen Sinn unendlich ist).

Außer diesen beiden Differenzen ist es nun vor allem *die* klassische jungsche Differenz von Ich und Selbst, die unsere Aufmerksamkeit einfordert. Sie soll hier jedoch entgegen herkömmlichen Lesarten erstens nicht i. S. eines transzendent(al)en Gefälles verstanden werden (das Selbst als geheimnisvoller ahistorischer *spiritus rector*), sondern rein *immanent* (Transzendenz ist damit nicht der Gegenbegriff zur Immanenz, sondern eine Perspektive innerhalb der Immanenz). Zweitens soll hier das „Wir“ das „Ich“ ersetzen, sodass man von einem „Wir“ gegenüber dem Selbst sprechen kann. Dieses gegenüber einem „Sie“ abgrenzbare „Wir“ bildet damit einen Pol des für das Politische konstitutiven Antagonismus.

Was nun die klassische jungsche Differenz von Ich (hier: Wir) und Selbst betrifft, so lassen sich – ich erinnere an das Beispiel von Kristallstruktur und Kristall – das Bild betreffend in einem ersten Schritt Selbst und *Selbstbild* auseinanderhalten (*ikonologische* Differenz). In einer poststrukturalen, an Lacan geschulten Terminologie könnte man hier vom *realen* und vom (*symbolisch*-)*imaginären* Selbst sprechen, eine Differenzierung, die z. B. im Kontext des Konzepts der *Kulturellen Komplexe* nicht möglich ist, da man bloß auf der Ebene des Bildes und seiner Beschreibung, also im Imaginären und im Symbolischen, und zudem nur auf der Mikro- und nicht auf der Makroebene operiert. Regressive, dem Selbst (Fordham, Perry) zugesprochene Abwehrstrukturen werden dabei analysiert, *ohne* dasjenige in den Blick zu bekommen, gegen das sich die Abwehr tatsächlich richtet. Die Rede von einer Projektion des Schattens auf den/die anderen bleibt nämlich insofern auf halbem Wege stecken, als die aufgedeckte Spaltung im Selbst(bild) bloß die symbolische und imaginäre Facette des Selbst betrifft, das als implizites und partikulares Selbst auf einer Mikroebene gerade seine universale und explizite Ausrichtung auf der Makroebene verfehlt.

Weder die imaginäre Gleichsetzung des anderen mit dem eigenen Schatten oder mit Aspekten des „eigenen“, impliziten Selbst noch die Eingliederung desselben in den eigenen Symbolkanon (Thema Menschenrechte) werden nun jener „Lücke“ gerecht, die sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makroebene den *homo inhumanus* von sich selbst trennt und zugleich auch mit den anderen verbindet, da der *reale*, nicht homogenisierbare andere ebenso das Stigma der Lücke trägt wie ich. Seine „Kultur“ trägt damit ebenso einen Antagonismus in sich, der sie daran hindert, vollständig „sie selbst“ zu werden, wie die meine. (Der Ausdruck *ikonologische Differenz* trägt übrigens genau diesem Umstand auf der Bildebene Rechnung.) Zudem können die Mitglieder einer anderen Kultur ebenso wie ich allein mit dem jeweiligen Symbolsystem identifiziert werden. Zu berücksichtigen wäre hier eher die geschaffene Distanz, die die jeweilige Kultur zur „Lücke“, aus der Trauma wie Fülle gleichermaßen quellen, unterhält. Das Schaffen der Distanz wäre also jenes Universal, das von der globalen Sichtweise und einem impliziten und partikularen Selbst auf der Mikroebene zu einem universalen und expliziten auf der Makroebene verweist. Dieser Schritt wird jedoch kaum

realisiert (der Grund ist oft ein kollektiver Narzissmus) und das Selbst verbleibt implizit und damit entweder *exklusiv* (andere werden ausgeschlossen) oder *inklusiv* (andere werden assimiliert).

Außer dieser *ikonologischen* Differenz lässt sich noch eine *ikonographische* Differenz thematisieren, also die Differenz verschiedener Selbstbilder zueinander. Diese spielen bekanntlich bei der Bildung kollektiver Identität und ihrer affektiven Komponente eine wesentliche Rolle. Diese beiden Differenzen, das soll noch extra betont werden, gibt es *nicht* im *Realen*, sondern nur – vermittelt und getrennt durch das Medium Sprache (das *Symbolische*) – zwischen Realem und Imaginärem und – in letzterem Fall – innerhalb des Imaginären, das heißt auf der Ebene des Bildes und des Phantasmas. Diese Unterscheidung ist insofern wichtig, als bei der Bildung kollektiver Identitäten im Symbolischen das Traumatische des Realen ausgeschlossen wird, das auf den anderen projiziert wird. (Vorhin wurde dies mit den Bezeichnungen „Distanz“, „exklusiv“ und „inklusiv“ umschrieben.) Lacan hat dafür die Formel geprägt: Was im Symbolischen ausgeschlossen wird (also z.B. die traumatische Gewalt, die das eigene Gesetz konstituiert, die „mystische“, weil selbst grundlose Autorität des Gesetzes), kehrt im Realen wieder: nämlich als Trauma, als Exzess und als unbewusstes Genießen. Ein Beispiel: Der islamistische Selbstmordattentäter, der sich im eigenen symbolischen Kontext vollständig der Autorität des Gesetzes und seiner Repräsentanten unterwirft, überschreitet im äußeren Kontext genau diese symbolische Struktur in einer exzessiven Selbsterstörung. Dass ihm dabei *jenseits* des Gesetzes, also im Paradies, angeblich das vom Gesetz Verbotene, nämlich das uneingeschränkte Genießen, als Belohnung winkt, verdeutlicht die eigentümliche Paradoxie des symbolischen Gesetzes, dessen Verbot/Gebot nur aufgrund der Möglichkeit einer phantasmatischen Überschreitung wirken kann.

Mit der Unterscheidung von *ikonologischer* und *ikonographischer* Differenz ließe sich das Selbst als Sinn-Medium im Symbolisch-Imaginären auf der Mikro- und Makroebene fassen, ohne dessen reale Komponente und damit das, was sich jedem Sinn widersetzt, auszublenden. Das ist insofern wichtig, als die Grundlage der Verständigung und Auseinandersetzung mit dem anderen und dessen je eigener symbolisch-imaginärer Struktur weder in der imaginären Verkenntung des anderen (der projizierte eigene Schatten) etwa im Kontext *Kultureller Komplexe* noch in der Universalisierung (besser: *Globalisierung*) des eigenen symbolischen Wertesystems bestehen kann (der Transfer der westlichen Demokratie und der als allgemein gesetzten Menschenrechte in Länder, deren Struktur vormodern ist, bzw. der Transfer der Scharia in westliche Demokratien), sondern einzig in der Solidarisierung aufgrund der universellen Abgründigkeit menschlicher Existenz. Menschlich sein hieße dann, nicht wie im Humanismus die eigene Verborgenheit und Lücke zu vergessen und sich Menschsein als reine Verlassenheit anzueignen, sondern sich in der Spannung zwischen Human und Inhuman aufhalten zu können und dabei das *Begehren* als gestaltendes Moment auf der Mikro- wie auf der Makroebene zu realisieren.

Um den Zusammenhang von Selbst und Differenzen zu illustrieren, sei ein auf den ersten Blick vielleicht ungewöhnlich erscheinendes Modell gewählt: ein kaukasischer Teppich.

4. Was kaukasische Teppiche erzählen

Teppiche galten in Persien als Symbole des Paradieses respektive als Tore in die Anderswelt oder auch als Transportmedium dorthin. Die Metapher des *fliegenden* Teppichs gibt vielleicht Aufschluss darüber, wie nahe sie jener „Lücke“, die den Menschen von sich selbst trennt, und der aus ihr quellenden Einbildungskraft sind. Mancherorts wurden sie bei feierlichen Anlässen wie einer Heirat, dem Tod eines Angehörigen oder dem Besuch eines hochrangigen Gastes in den Eingängen von Häusern oder Jurten aufgehängt. Sie haben auch unsere Lebensräume seit Langem erobert. Dem Zauber der Symbole alter und einzigartiger Stücke kann sich kaum jemand entziehen. Vor allem in ihrem Mittelfeld finden sich vielfältige

Selbstsymbole aller Art: Oktogone, Sterne, Blüten, Bäume, Medaillons, Kreuze, Diamanten, Feuerstellen, Tier- und auch Menschendarstellungen usw. Was haben Teppiche nun mit Kultur, mit Politik und der Psyche zu tun? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich aus der bunten Teppichfamilie einen ganz besonderen Typus wählen: den kaukasischen Teppich.

Der Kaukasus ist eine Gebirgskette zwischen dem Schwarzen Meer und dem Kaspischen Meer, er umfasst gleichermaßen Gebirgszüge, die in Höhen über 5000m reichen, und Ebenen. Die älteste Zivilisation in diesem Gebiet war das Reich Urartu, das, wie assyrische Chroniken belegen, mindestens seit dem 13. Jahrhundert v. Chr. existierte. Um dieses Gebiet haben später Türken, Perser und Russen viele Jahrhunderte lang rivalisiert. Es weist eine unüberschaubare Mischung vieler ethnischer Gruppen und Konfessionen auf, eine Vielfalt, die sich auch in den verwirrenden Namen der dort geknüpften Gewebe spiegelt. Ebenso wie bei der Region lassen sich auch bei ihnen keine genauen Grenzen ziehen.

Die ehemaligen Sowjetrepubliken Aserbaidschan, Armenien und Georgien liegen zwischen dem Großen Kaukasus, dem Iran und der Türkei. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts gehörte das Gebiet zum Persischen Reich: Aserbaidschan etwa war in zwanzig Khanate unterteilt, deren Vorsteher darin wetteiferten, dem Schah gleichzukommen: Sie hielten eigene Dichter, Musiker und Maler an ihren Höfen. Unter diesen Künstlern gab es auch solche, die Teppichmuster auf kariertem Papier entwarfen. Werkstätten wurden gegründet, wo Mädchen die schwierigen Muster erlernten und allmählich abwandelten, wenn sie wieder in ihr Heimatdorf gelangten. Volkstümliche Motive der einzelnen Dörfer mischten sich so mit solchen, deren Ursprung sogar nach China (Wolken, Drache) und Griechenland (Mäander) weisen. Gefälliges aus anderen Gebieten wurde aufgenommen und abgewandelt (was die Klassifizierung einzelner Stücke erheblich erschwert). So finden sich alte apotropäische Zeichen (Auge), Oktogone und Kreuze in trauter Eintracht mit indoarischen Swastikas, griechischen Mäandern, Lebensbäumen, chinesischen Wolken, Adlern, Drachen und der Hand Fatimas. Der Moslem, der ein „illustriertes armenisches Evangelium“ vernichtet, so Kerimov (1984), behält sicherlich einen armenischen Teppich, auf dem sich vielleicht Kreuze befinden. Umgekehrt finden sich „muslimische“ Motive auch auf Teppichen in den Häusern christlicher Armenier oder Georgier.

Auf der leeren Fläche des Teppichs kommt also die unbewusste Dynamik unterschiedlichster Symbolsysteme zum Ausdruck. Wir können den Teppich nun i. S. der These der *Kulturellen Komplexe* als Modell für eine geschlossene oder globalisierte Welt nehmen, die sich aus unterschiedlichen „Kulturen“ oder Provinzen zusammensetzt. Für jede dieser Kulturen müsste so etwas wie ein implizites Selbst angenommen werden können. Dieses hat jedoch die Tendenz, die anderen entweder auszuschließen (*exklusives* Selbst) oder zu assimilieren (*inklusives* Selbst). Mit diesem Ansatz kommt man also nicht weiter, als die Unvereinbarkeit und Unversöhnlichkeit der diversen Varianten dieses impliziten Selbst und seiner Symbole zu konstatieren, da bloß eine Mikroebene mit einer anderen verglichen wird. Das christlich konnotierte Kreuz stünde dann auf unserem Teppich einer muslimischen Gebetsnische ebenso unvermittelt gegenüber wie der mythische Vogel seinem dualistischen Gegenspieler, der Schlange. Überspitzt gesagt: Hitler als Selbst der Deutschen stünde dann einem Mao als dem Selbst der Chinesen oder einem Stalin als dem Selbst der Russen gegenüber. Das Selbst als Sinn-Medium kann sich jedoch gerade nicht auf ein partikulares Selbst einer bestimmten „Kultur“ auf einer Mikroebene reduzieren lassen, sondern muss auf der Makroebene auf eine Art und Weise gesehen werden können, die Gegensätze mit einbezieht und das Implizite explizit macht.

Um dies zu verdeutlichen, können wir nun sowohl die *ikonologische* Differenz (explizites Selbst und implizite Selbstbilder, Makro- und Mikroebenen) als auch die *ikonographische* Differenz (verschiedene implizite Selbstbilder) heranziehen. Keines der schönen Symbole auf unserem Teppich entspräche nämlich *dem* Selbst. Jedes dieser Bilder wäre vielmehr Ausdruck einer fundamentalen Selbst-Differenz und damit auch einer Distinktion oder Trennung, deren

Sinn nicht an die Ordnung der Bedeutungen anschließbar, sondern unendlich ist. In den Worten Jean-Luc Nancys: Jedes Bild „ist die unendliche Umreißung des unendlichen Sinns, der sich nur aufgrund der Umreißung, nur durch den Zug der Unterscheidung als unendlich erweist“ (Nancy 2006, 27).

Das Selbst wäre also auch nicht die Gesamtheit der Symbole, der Hybridbildungen und der symbolischen Beschreibungen. Es wäre auch nicht mit dem ästhetischen Eindruck des Gesamtkunstwerks Teppich zu verwechseln. Kurz: Es dürfte weder auf das Symbolische noch auf das Imaginäre einer bestimmten „Kultur“, ihrer Religion, Politik oder Ethik reduziert werden. Als universal wäre jedoch der geschichtlich-mediale Prozess zu werten, der partikuläre *Psychotope* (Teppiche) auf der Mikroebene schafft. Der Übersetzung dieser partikulären Sphären und ihres impliziten Selbst auf die universale Makrooberfläche entspräche nun jenes explizite Selbstverständnis, dessen Horizontik ich als offen zu skizzieren versuche.

Fassen wir den Teppich deshalb nicht als Summe von Provinzen, sondern als Modell eines *Psychotops* auf, das heißt als etwas, innerhalb dessen sich historisch wechselseitig generierende mediale Prozesse abspielen, und zugleich als etwas, das durch diese Prozesse erst hervorgebracht wird und sich folglich ständig verändert, dann könnten wir das *Psychotop* insofern als *Selbst-Medium* verstehen, als es in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem kollektiven Imaginären und Symbolischen anderer „Kulturen“ verändert wird und auch *erweitert* werden kann. Vorausgesetzt ist dabei freilich die Bereitschaft nicht nur zur Reflexion möglicher Grundlagen von Politik, Ethik, Religion, Wissenschaft und Kunst, sondern auch zur Reflexion dieser Reflexion, also zur Reflexion des eigenen „Leitbilds“ oder Dogmas und seines impliziten Selbst.

Der Teppich und das einem – freilich unbewussten – Prozess folgende Ineinandergreifen seiner Bilder haben es uns bereits vor Augen geführt: Wir sitzen alle nicht nur *Im selben Boot* (Sloterdijk 1995), sondern im selben *Psychotop*. Im Idealfall könnte es uns so gelingen, eine *Kultur des Begehrens* auf der Makroebene zu favorisieren und solidarisch ein Selbst-Medium auszubilden, dessen universale *Globalität* sich nicht im Begriff *Globalisierung* wiederfindet, da es um das Entwickeln eines Sinns ginge, der imstande wäre, das *Psychotop* nicht abzuschotten, sondern weiter im Offenen zu halten.

Besteht das „Stigma des 21. Jahrhunderts“ (Sloterdijk 2006, 289) in mannigfaltigen Desolidarisierungen, im Fehlen eines übergreifenden Horizontes und darin, die „rechtzeitige Ausbildung des Sinns für gemeinsame Situationen von unten nicht rechtzeitig zu schaffen“ (ebd.), so könnte die Antwort darauf von einer dekonstruktiv verfahrenen Psychoanalyse mit dem Hinweis auf jenen solidarischen Sinn gegeben werden, der sich an den offenen Horizonten und Medien des Politischen, Ethischen und Religiösen und an einem expliziten Selbst orientiert. Ich möchte diese Begriffe des Politischen, Religiösen und Ethischen hier nicht weiter ausführen und verweise auf andere Arbeiten (Burda 2006, 2008, 2008a). Nur so viel sei gesagt: Wenn unter Politik die Kunst des Möglichen, unter Ethik diejenige des Wünschenswerten und unter Religion diejenige des Un-/Möglichen verstanden wird, dann ließe sich das menschliche *Begehren* politisch als Begehren nach dem Möglichen, ethisch als Begehren nach dem Wünschenswerten und religiös als Begehren nach dem Un-/Möglichen verstehen, würdigen und ausrichten. Kultur ließe sich dann, wie gesagt, als (*Welt-*)*Kultur des Begehrens* auffassen, wobei vor allem der Erziehung und Bildung der Kinder, der Aufklärung der Eltern und der Weiterentwicklung demokratischer Strukturen das Hauptaugenmerk gelten müsste.

Auch in diesem Sinn wäre der *homo inhumanus* Medium: nämlich Mittler zwischen den *Psychotopen* seiner Vorfahren und denjenigen seiner Nachkommen in einer Geschichte des Begehrens, die vielleicht eine andere Art von Globalisierung erahnen lässt, als der herkömmliche und inflationäre Gebrauch dieses Wortes vermittelt: Seine *Psychotope* wären dann einer universalen Horizontik verpflichtet, deren explizites Selbst offen bleiben dürfte.

Angesichts dieser Offenheit wäre jedes implizite und partikulare Selbst (einer Nation, einer politischen oder religiösen Richtung etc.) unter dem Aspekt der Differenz aufzufassen. Man hätte damit nicht zuletzt das Mittel zur Hand, Narzissen jeglicher Art begegnen zu können.

Anmerkungen

- 1 Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist das Bemühen postmarxistischer Theoretiker um einen „postindividualistischen Liberalismus“ und einen „nicht-totalitären Sozialismus“ (Laclau 2000).
- 2 Das Politische erweist sich deshalb geradezu als blinder Fleck des Liberalismus und entspricht einer Art *Post-Politik* (Mouffe 2007), einer antipolitischen Vision einer Welt ohne links-rechts. Im Grunde geht es dann freilich nicht um Politik, sondern um Ökonomie und der beschworene Multikulturalismus entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als Ideologie des globalen Kapitalismus (Zizek, S.: Ein Plädoyer für die Intoleranz, Wien 1998)
- 3 Ulfkotte, U.: Heiliger Krieg in Europa. Wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht, Frankfurt 2007
- 4 Erwähnenswert scheint mir besonders die Betonung des im politischen Sinn *kreativen* Moments dessen, was sich als und im Subjekt der Politik etabliert. Ich erwähne stellvertretend für diese Entwicklung die Gegenüberstellung (Hardt/Negri 2002) von *Empire* (das globale Ordnungssystem, eine Verzahnung von Politik und Ökonomie, das weder ein Außen noch ein Zentrum hat und auf digitale Netze zurückgreift – und so die Ungleichheit perpetuiert und bestimmte Subjekte erschafft) und *Multitude* (die Gesamtheit der arbeitenden Mehrheit, die durch Kreativität und Einsatz Mehrwert produziert) und weiters Becks Begriff *Subpolitik* (die Gesellschaftsgestaltung nicht mehr von oben, das heißt von staatlicher Seite, sondern von unten, etwa durch Bürgerbewegungen, NGOs usw.).
- 5 Der Monotheismus wird auch von anderer Seite in Zusammenhang mit negativer Identität und politischer Intoleranz (Assmann 1997, Schwartz 1997) gebracht. Vergleiche dazu auch die Gegenthese von Santner (2002), der von der Unterscheidung „global“ (Konflikte entstehen durch externe Differenzen) und „universal“ (die von allen Menschen geteilte „agitation and turbulence immanent to any construction of identity“) ausgeht.
- 6 Dazu sei exemplarisch auf folgende Artikel verwiesen (alle in Singer/Kimbles 2004):
Kawai, T.: Postmodern consciousness in the novels of Haruki Murakami: an emerging cultural complex, 78-89
Roy, M.: When a religious archetype becomes a cultural complex: Puritanism in America, 64-77
Roque, C.: A long weekend: Alice Springs, Central Australia, 46-61
- 7 Vgl. Edinger 1996

Literatur

- Agamben, G.: Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt 2003
 Arendt, H.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1991
 Assmann, J.: Moses, the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism, Cambridge 1997
 Badiou, A.: Über Metapolitik, Zürich 2003
 Burda, G.: Ethik im Schatten des Vaters. C.G. Jung, Erich Neumann und das hysterische Begehren, in: Analyt. Psychol., 141, Frankfurt 2005/3
 Burda, G.: E/ethik – more borromaeico. Über ethische Differenz, Metaethik und die drei Kernbereiche des Ethischen, in: RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Freud-Lacan, 64, Wien 2006/3
 Burda, G.: Religion und Differenz. Derrida - Lacan (erscheint Wien 2008)
 Burda, G.: Wer fürchtet sich vorm Muselman? Über Islamonoia, erscheint in: Werkblatt. Zeitschrift für Psychoanalyse und Gesellschaftskritik 60, 25. Jg. (erscheint Linz 2008a)
 Chomsky, N.: Die endgültige Sicherung der globalen Vormachtstellung der USA, München 2006
 Derrida, J.: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt 2006
 Edinger, E.F.: The Aion Lectures. Exploring the Self in C.G. Jung's Aion, Toronto 1996
 Foucault, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt 1976
 Fuchs, P.: Das Maß aller Dinge. Eine Abhandlung zur Metaphysik des Menschen, Weilerswist 2007
 Habermas, J.: Zwischen Naturalismus und Religion., Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005
 Heine, S.: Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen 2005
 Höhn, H.-J.: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007
 Jung, C.G.: Gegenwart und Zukunft, in: GW 10, Zivilisation im Übergang, Düsseldorf 1995
 Jung, C.G.: Über das Unbewusste, in: GW 10, Zivilisation im Übergang, Düsseldorf 1995
 Jung, C.G.: Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst, GW 9, Zweiter Halbband, Olten 1989
 Kerimov, L. et al: Kaukasische Teppiche, Leningrad 1984

- Laclau, E./Mouffe, Ch.: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 2000
- Luhmann, N.: Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung, in: Luhmann, N.: Aufsätze und Reden, Stuttgart 2001, 286
- Mersch, D.: Medientheorien zur Einführung, Hamburg 2006
- Mouffe, Ch.: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt 2007
- Nancy, J.-L.: Am Grund der Bilder, Zürich-Berlin 2006
- Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Leipzig 2007
- Rancière, J.: Politik der Bilder, Zürich-Berlin 2005
- Sachs-Hombach, K. (Hg.): Bildhandeln. Interdisziplinäre Forschungen zur Pragmatik bildhafter Darstellungsformen, Reihe Bildwissenschaften Band 3, Magdeburg 2001
- Samuels, A.: Die Vielgestaltigkeit der Seele. Von der Notwendigkeit innerer Demokratisierung, Zürich 1994
- Santner, E. L.: On the Psychotheology of Everyday Life, Reflections on Freud and Rosenzweig, Chicago 2001
- Schmitz, H.: Der Leib, der Raum und die Gefühle, Stuttgart 1998
- Schwartz, R.M.: The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism, Chicago 1997
- Sen, A.: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007
- Singer, T./ Kimbles, S.L. (Ed.): The Cultural Complex. Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society, New York 2004
- Sloterdijk, P.: Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik, Frankfurt 1995
- Sloterdijk, P.: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt 1999
- Sloterdijk, P.: Sphären I-III, Frankfurt 1998-2004
- Sloterdijk, P.: Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt 2006
- Stone, P. F.: Tribal & Village Rugs. The definite guide to design, pattern & motif, London 2007
- Zizek, S.: Ein Plädoyer für die Intoleranz, Wien 1998
- Zizek, S.: Die politische Suspension des Ethischen, Frankfurt 2005

Wilhelm JUST

Buchbesprechung „*The JUNG-WHITE Letters*“

Ann Conrad Lammers, Adrian Cunningham (Edts.)

Murray Stein (Consulting Ed.)

Routledge, Philemon Series, London, New York 2007

ISBN-13: 978-1-58391-194-5

Bei der Lektüre des C.G. Jung - Victor White Briefwechsels kommt einem unwillkürlich das Koan „*The arrival at mutual integration*“, das vierte der fünf Ränge Tozan's, in den Sinn:

***“When two blades cross points
There's no need to withdraw.
The master's swordsman
Is like the lotus blooming in the fire.
Such a man has in and of himself
A heaven-soaring spirit.”***

Es ist der Rang unmittelbar vor dem letzten, der dann heißt „*unity attained*“. Beide, Jung und White, erreichten in ihrem Ringen um ein gemeinsames einheitliches Verständnis von Religion und wissenschaftlicher Psychoanalyse, einen Punkt, von dem aus der Standpunkt des anderen nicht mehr nachvollzogen werden konnte, auch wenn es das tiefste Bedürfnis jedes der beiden Kontrahenten war, zu einem gemeinsam vertretbaren Ergebnis zu kommen. White hatte den Wert der analytischen Psychologie für die Seelsorge in seiner Arbeit in der „*Guild of pastoral psychology*“, eine 1937 in London gegründete Vereinigung, welche versuchte, die Ergebnisse der moderner Psychologie in die Religionspraxis einfließen zu lassen, schon längst erkannt und es war ihm ein Bedürfnis, den thomistischen Ansatz, die Erkenntnisse der Wissenschaften in die Theologie zu integrieren, auch mit den Ergebnissen der modernen Psychologie durchzuführen. Jung seinerseits hatte immer schon um den unschätzbaren Wert der Theologie, und speziell der katholischen, für die Psychologie gewusst und aus dem überreichen Schatz ihrer Überlieferung und Symbolgeschichte geschöpft.

Dieser Briefwechsel schließt sich den bereits existierenden Sammelbänden der Korrespondenz C.G. Jungs und Sigmund Freuds¹ und des Briefwechsels Jungs mit Wolfgang Pauli² an. Die allgemeine Korrespondenz C.G. Jungs ist bekanntlich Teil des Gesamtwerks Jungs (GW I-XX, Walter Verlag), die in Supplementbänden im Walterverlag herausgegeben wurde (Briefe I, 1906-1945, Briefe II, 1946-1955 und Briefe III, 1955-1961) Ging es im Briefwechsel Jung/Freud um die gemeinsame Entwicklung einer Methode und das gemeinsame Vordringen in das unbekannte Reich der Seele, so handelte der Briefwechsel mit Wolfgang Pauli von den Grundlagen des Verständnisses der physikalischen Welt, bzw. der Spezifität des naturwissenschaftlichen Weltverständnisses. Sie lässt ja bewusst alles Psychische von vornherein außer Betracht, was zur Folge hatte, dass in der Quantenphysik, an deren Grundlegung und Aufbau Wolfgang Pauli entscheidend mitgewirkt hatte, (immer noch) verstörende Ergebnisse zu berücksichtigen wurden. Als speziell ‚beseelter‘ Mensch war Pauli für diesen im gängigen Wissenschaftsbetrieb total vernachlässigten Bereich offen und

¹ William Mcguire, W. Sauerländer (Hrsg.) *Sigmund Freud/ C.G. Jung Briefwechsel.*, S. Fischer Verlag, 1974.

² C.A. Meier, *Wolfgang Pauli und C.G. Jung, Ein Briefwechsel 1932-1958*, Springer Verlag, 1992.

durchlässig. Auch stellte er sich seinen diesbezüglichen Erfahrungen in der ihm eigenen mutigen, gründlichen und kritischen Weise, was an diesem Briefwechsel nicht nur den Naturwissenschaftler beeindruckt.

In der Folge der Aufklärung und dem Versuch, durch die Psychoanalyse auch die letzten Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt, das Seelische, endlich ‚objektiv‘ erklären und verstehen zu können, wurde ihr antireligiöser und vor allem antiklerikaler Charakter überaus deutlich. Doch Jung hatte erkannt und bestand darauf, dass die religiöse Dimension vom Seelischen nicht abgetrennt werden kann, dass *jedes* seelische Problem letztlich ein religiöses ist oder zumindest eine religiöse Dimension berührt. Und so drehte sich Jungs Forschen und Werk von Anbeginn an um diese Grundlage des Psychischen, sei es in seiner Beschäftigung mit Mythen (GW5, *Symbole der Wandlung*), mit der Gnosis (GW9II *Aion*, GW13) oder der Alchemie (z.B. GW13 *Psychologie und Alchemie*, GW14 I,II,III *Mysterium Coniunctionis*, u.a.).

In dieser radikalen Suche nach der Wirklichkeit und Botschaft der Seele war es ein ausgesprochener Glücksfall, dass sich White und Jung zu einem engagierten, respektvollen Austausch ihrer Erfahrungen und Standpunkte begegneten. Obwohl sich beide am Ende vom anderen missverstanden fühlten, waren Jungs tiefste und leidenschaftlichste Schriften (*Aion*, 1951 und *Antwort auf Hiob*, 1952) sicherlich Frucht dieser Auseinandersetzung mit dem hervorragenden britischen Theologen: „*White, one could say, sharpened Jung’s sword by dueling with him for several years before Jung entered the public arena with his unpublished writings*“.³ Während für White nach kirchlicher Lehre die Offenbarung, Tradition und Vernunft die klassischen Quellen menschlichen Wissens darstellten, zu denen White sehr wohl auch die Erfahrung hinzuzählte und versuchte, ihr einen adäquaten Platz einzuräumen, ließ Jung nur die seelische Erfahrung gelten. Schließlich war gerade, was Jung für die Missachtung der Erfahrung hielt, oft Stein des Anstoßes, wenn nicht sogar Grund für den endgültigen Zusammenprall der beiden.

Victor White (geb. 1902) war Sohn eines anglikanischen Priesters; schon als Jüngling konvertierte er zum katholischen Glauben und trat bei den Dominikanern als Priester des berühmten Dominikanerklosters der „Blackfriars“ in Oxford ein. Er war ein Experte und Lehrer thomistischer Theologie. Wie aus dem Briefwechsel beklemmend deutlich wird, war für White die Begegnung mit Jung und der Austausch mit ihm durchaus kein intellektuelles Geplänkel, sondern beschäftigte ihn zutiefst bis dahin, dass er auch mit starken Zweifeln an seiner eigenen Berufung als Priester zu ringen hatte. In diesem Ringen musste er sich besonders unverstanden und alleine, ja fallen gelassen gefühlt haben, als ihn sein Orden im Sommer 1954 als „*Regent of Studies in Oxford Blackfriars*“ entließ und abberief. In dieser Zeit ließen ihn die inneren und äußeren Auseinandersetzungen bereits daran denken, den Orden zu verlassen. Jung war in diesen quälenden Zweifeln dem Priester ein sorgenvoller, gütiger Ratgeber, sodass White schließlich beschloss, dort zu bleiben und weiter zu wirken, wo er war. Trotzdem kam die Freundschaft 1955 zu einem Ende. Auf Jungs Seite fiel dies zusammen mit der Diagnose der terminalen Krebserkrankung seiner Frau Emma. Erst Whites Erkrankung brachte die beiden Glaubensstreiter wieder näher und in Kontakt.

Victor White lag bereits auf seinem Sterbebett, als Jung – selber hochbetagt - an die Mutter Priorin des Konventes, in dem der krebserkrankte Priester gepflegt wurde, schrieb (Brief vom 6.Febr.1960, also nur einige Monate vor seinem eigenen Tod) : "*As there are so few men*

³ Murray Stein im Vorwort des hier rezensierten Buches, p.X.

*capable of understanding the deeper implications of our psychology, I had nursed the apparently vain hope that Fr. Victor would carry on the opus magnum."*⁴

Gemeinsam den beiden Korrespondenzbänden C.G. Jung-Victor White und C.G. Jung-Wolfgang Pauli scheint zu sein, dass die Tiefe der Diskussion, welche Jung mit seinen Briefpartnern erreicht hatte, in den entsprechenden Disziplinen, Theologie und Physik, auch heute, nach nun etwa 60 Jahren, noch keineswegs Anerkennung gefunden hat. So scheint zumindest die heimische Theologie im Bereich der Psychotherapie nur den Freud'schen Zugang zur Seele zu kennen und anzuerkennen, während in der Physikergemeinde weltweit bis auf ein paar wenige Ausnahmen Paulis tiefgründige Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Naturwissenschaften weitgehend unbekannt ist und tunlichst ignoriert wird.

An diesem Briefwechsel wird aber niemand, der ernsthaft an der analytischen Psychologie, der Wirklichkeit der Seele und der Frage der Theodizee interessiert ist, vorbeikommen. Das Buch ist sorgfältig editiert und entspricht allen Anforderungen einer wissenschaftlichen Ausgabe.

⁴ Nach James Arraj, "Jungian Spirituality: The Question of Victor White" in Spirituality Today, Autumn 1988, vol 40, no.3, pp 249-261.

Judith NOSKE

Die kindliche Depression

Entwicklungspsychologische, diagnostische und therapeutische Aspekte im Umgang mit depressiven Kindern und Jugendlichen

Vorbemerkungen

Ich wurde gefragt, einen Vortrag, den ich als Ärztin auf der Baumgartner Höhe gehalten habe, für unsere Gesellschaft öffentlich zu machen. Ich zögerte, weil ich glaubte, Erwartungen im psychotherapeutischen Umgang mit depressiven Kindern nicht gerecht werden zu können. Es ist ein Vortrag aus dem Blick eines Kinder und Jugendpsychiaters, der versucht, die depressive Entwicklung und deren Komplexität für die Erwachsenenpsychiatrie nachvollziehbarer zu machen. Er behandelt v.a. diagnostische Momente, ätiologische Hypothesen und psychodynamische Bedingungsfaktoren. Der Vortrag soll Einblick in die klinische Arbeit der Kinder und Jugendpsychiatrie geben. Natürlich hoffe ich auch, dass mein Zugang und Weltbild, die durch meine Jung'sche Ausbildung geprägt sind, spürbar werden. Beim Ausarbeiten des Vortrages vor sechs Monaten habe ich denselben Widerstand gespürt wie ich ihn jetzt spüre, wenn ich mir den Vortrag nochmals durchlese. Es bleibt für mich ein Spagat, den klinischen Standpunkt mit meiner Einstellung als Psychotherapeut zu verbinden. Als Psychiaterin spüre ich mich öfters in meiner Identität als Jungianerin verunsichert. Als Jungianerin habe ich Angst in das Eck der klinischen Psychiatrie zu geraten. Und trotzdem glaube ich, dass ein Brückenschlag so wichtig ist. Es ist notwendig, in der Psychiatrie von einem ganzheitlichen Menschenbild auszugehen, der prospektiven Funktion der Seele ihre Bedeutung zu belassen und neben der Anforderung des Behandeln die Selbstheilungskräfte und das Wirken des Unbewussten nicht zu vergessen. Es ist aber auch notwendig, dass wir in unserer Ausbildung den klinischen Bezug behalten, dass wir eine Ahnung über klinische Konzepte, die psychiatrische Diagnostik und deren Begrifflichkeit haben. Als einen Versuch da ein Stück Einblick zu geben, verstehe ich diese Arbeit. Ich hoffe, dass Kinder, die in schweren Krisen auf der Psychiatrie gelandet sind, gute Psychotherapeuten finden, die sie weiter ins Leben begleiten können. Und wenn viele Jungianer dabei sind freut es mich besonders.

Überblick

- Allgemeines
- Epidemiologie
- Diagnostik und Phänomenologie
- Ätiologie
- Psychodynamische Aspekte
- Therapeutische Aspekte
- Fallbeispiele

Allgemeines

Bis in die 70er Jahre glaubte man, dass Kinder, die noch in Entwicklung sind, nicht an einer Depression erkranken können. Depressive Syndrome wurden als Begleiterscheinungen anderer kindlicher Störungen interpretiert. Es gibt auch jetzt noch viele offene Fragen. Unbestritten ist aber, dass die Beeinträchtigung und die Auswirkungen dieser Störung für das

sich entwickelnde Kind dramatisch sind. Oft bleiben Wunden und entstehen Narben, die das weitere Leben zu einem traurigen Grad mitbestimmen können.

Epidemiologie

Bis zu 15% der Kinder und Jugendlichen machen in ihrer Entwicklung eine depressive Episode durch, die meist über mehrere Monate das Leben überschattet. In mehr als 70% wiederholt kommt es innerhalb von 5 Jahren zu einer erneuten krisenhaften depressiven Situation. Fast die Hälfte der an einem schwer depressiven Syndrom erkrankten Jugendlichen entwickeln später eine manisch-depressive Erkrankung.

Diagnostische Aspekte

Die Diagnosekriterien nach ICD 10 gelten für alle Altersgruppen, jedoch alters- und entwicklungsbezogene Besonderheiten. Depressive Kinder und Jugendliche leiden wie auch Erwachsene an einer *Veränderung der Stimmung, an Interessenverlust, an Freudlosigkeit, an Veränderung des Antriebes, es gibt schwerwiegende Konzentrations- und Aufmerksamkeitsstörungen, sowie Selbstwertprobleme.*

Jedes Symptom alleine ist noch kein Anzeichen einer depressiven Gefährdung, wenn aber mehrere Symptome über zwei Wochen persistieren und das Kind in seinem Alltag deutlich eingeschränkt ist, sprechen wir von einem depressiven Syndrom.

Dazugehörige Störbilder, die im ICD10 auch verschlüsselt sind, sind:

- Emotionale Störung des Kindesalters (Trennungsangst, Schulphobie, soz. Ängstlichkeit)
- Störung des Sozialverhaltens und der Emotionen
- Anpassungsstörung mit depressiver Symptomatik
- Depressive Episode
- Rezidivierende depressive Störung
- Dysthymia
- Zykllothymia

Besonderheiten depressiver Syndrome im Kinder- und Jugendalter

Ein untypisches Erscheinungsbild ist dabei eher die Regel als die Ausnahme! Entsprechend der kindlichen Neigung, sich unangenehmer Spannungszustände oder Konflikte durch Externalisierung zu entledigen, trägt das Kind seine Spannungszustände mit der Umgebung aus und nicht wie ein Erwachsener mit sich selbst in seinem Inneren. Auch die entwicklungsabhängige Fähigkeit bzw. Unfähigkeit, Innenbefindlichkeiten wahrzunehmen und zu verbalisieren, führt zu anderen Erscheinungsbildern als bei Erwachsenen. Diese können über ihren Zustand klagen und sich so Erleichterung verschaffen. Kinder müssen das meist noch ausagieren.

Depressive Kinder wirken als hätten sich in ihnen Kränkbarkeit, Wut und Verzweiflung zu einem Knäuel von Gefühlen verwickelt. Oder sie scheinen innerlich leer zu sein. Sie rufen in uns das unangenehme Gefühl von Ohnmacht hervor.

Altersabhängige Erscheinungsform

Entwicklungsabhängig verschieben sich die Symptome von einer körperlichen Ebene des Säuglings, auf die Verhaltensebene des Schulkindes und erst mit der Verfügbarkeit von reiferen Mentalisierungsprozesse auf die innerpsychische Ebene des Jugendlichen. Rene Spitz hat beim Säugling die „Anaklitische Depression“ mit Rückzug, Apathie, ausdrucksloses Gesicht, Appetitverlust, Schlafstörungen beschrieben. Das Fehlen des emotionellen Versorgt-Werdens kann zu einer massiven Entwicklungsretardierung bzw. sogar

bis zum Tod führen. Depressive Kleinkinder sind gehemmt, leicht irritierbar, gereizt. Sie spielen nicht, zeigen eine Trennungsängstlichkeit und psychosomatische Äquivalente. Depressive Schulkinder sind sehr verletzlich gegenüber Enttäuschungen. Ihr Gesicht zeigt einen depressiven Ausdruck, sie selbst nehmen den eigenen depressiven Affekt selbst jedoch nicht wahr. Erst später ist das Verbalisieren von Traurigkeit möglich.

Häufig kann man eine eingeschränkte Phantasietätigkeit, einen sozialen Rückzug, Leistungsprobleme und eine psychomotorische Agitation mit gleichzeitiger Ängstlichkeit, Entschlusslosigkeit, ev. zwanghafte Rituale) beobachten. Es treten psychosomatische Beschwerden oder Enuresis, Enkopresis (Einnässen und Einkoten) auf.

In der Adoleszenz ist ein reflexives Wahrnehmen des depressiven Affektes möglich. Das Selbstwertgefühl ist beim depressiven Jugendlichen niedrig. Schuldgefühle, ein Gefühl der Sinnlosigkeit, Grübeln, negative Zukunftsvorstellungen sind quälende suizidale Impulse, selbstverletzendes Verhalten und externalisierte Verhaltensweisen können auftreten. Nicht selten kommt es zu psychotischen Symptomen

Ätiologie

Es gibt eine Vielzahl theoretischer Modelle, die alle mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung ein Zusammenwirken polyätiologischer Faktoren berücksichtigen. In der Kinder und Jugendpsychiatrie ist die Anerkennung entwicklungsbedingter und psychosozialer Faktoren wichtig.

Während des Reifungsprozesses, müssen viele Entwicklungsanforderungen gelöst werden. Neue Herausforderungen führen fast immer zu einer Verunsicherung des Selbsterlebens und zu Entwicklungskrisen. Auch spielen Verlusterlebnisse, chronische unlösbare Belastungen, aber auch frühkindliche und akute Traumata und eine Rolle.

Endogene (d.h. ohne äußeren Anlass) Auslöser sind im Kindesalter äußerst selten. D.h., der depressiven Entwicklung gehen am Anfang fast immer schwere äußere Belastungsfaktoren voraus.

Bei einer Veranlagung können während des Krankheitsverlaufes die äußeren Auslöser für depressive Episoden immer geringer werden. Spätere Phasen brauchen nur noch minimale, schließlich keine Auslöser mehr.

Als Erklärungsmodell dient das Modell der affektologischen Schemata. Diese organisieren das Wahrnehmen und das Erleben der Welt und werden durch frühe Beziehungserfahrungen geprägt und beeinflussen das Erleben ähnlicher Situationen. Frühe Erfahrungen führen zu einer Empfänglichkeit für ähnliche Erlebnisse im Erwachsenenalter

Entwicklungsthemen und notwendige Entwicklungsschritte

Jahr	Entwicklungsaufgabe (Erikson)	Fertigkeiten und Verhaltensweisen	Psychodynamik (Spiel und Spiel)
0-1	Vertrauen „Ich bin, was man mir gibt“ Misstrauen	Essen, Schlafen, sensomot. Organisation, soz. Responsivität, Bindung	Intentionalität, Differenzierung von Ich – und Nicht-Ich, Erleben pos. und neg. Affekte, Objektpermanenz, Selbstkonstituierung
1-3	Autonomie „Ich bin was ich will“	Sprache, Kommunikation, Sauberkeit,	Sprachlich-logische Ordnung der Welt,

	Scham, Zweifel	Selbstversorgung	Selbstgefühl, Identifikation mit dem anderen, Konfrontation mit Normen
3-6	Initiative „Ich bin was ich mir vorstelle“ Schuldgefühle	Selbststeuerung, Affektkontrolle, soziale Kooperation, Beziehung zu Gleichaltrigen	Selbstbewusstheit, Realitätskontrolle, ödipale Triangulierung, Loyalitäten, Standpunktwechsel
6-12	Leistung Ich bin was ich lerne Minderwertigkeit	Schulfertigkeiten, Geld- gebrauch, Hobbys, einfache Verpflichtungen	Selbstwertstabilisierung, Selbstaktualisierung, Entwicklung eines Wertsystems und der Moral

Psychodynamische Aspekte

Das Verständnis der Depression ist unmittelbar mit dem menschlichen Leben und den Herausforderungen des Lebenszyklus verbunden. Es geht um die uralte Auseinandersetzung mit Sehnsüchten, enttäuschten Wünschen, Zorn, Auflehnung, Schmerz, Schuld, dem Kampf zwischen dem Wunsch zu zerstören oder zu erschaffen.

Depression hat mit Widerstand gegen die Anpassung an die Realität zu tun. Anpassung heißt auch unangenehme Vorstellungen zu tolerieren. Dabei geht es meist um Verlust und Veränderung. Gelingt dies nicht, wird der seelische Schmerz durch den depressiven Schmerz abgewehrt, die Psyche zieht sich zurück auf Kosten von Vitalität, Offenheit und Wachstum (Fehlanspassung). Dieser Rückzug ist mit massiven Einschränkungen des psych. Funktionierens (Denk- und Symbolisierungsprozesse) und der Bezogenheit verbunden.

Nicht jeder Egozentrismus ist pathologisch, ebenso nicht jeder regressive Rückzug. Entwicklung passiert gerade im Spannungsfeld zwischen Selbstwert und Objektwert und Regression und Progression.

Ein fixiertes Verharren in Regression und Abhängigkeit bzw. das Verharren in einer unbezogenen Pseudoautonomie fördert die Entwicklung affektiver Syndrome. Es kommt zu einer Störung der Beziehung zu sich selbst und dem anderen (Störung der Ich-Selbst-Achse). In der Adoleszenz führt das vermehrte Hin- und Herschwanken zwischen den Extremen zu einer zunehmenden Konzentration auf das eigene Selbst. Dabei kommt dem Narzissmus in der Pubertät ein stabilisierender Faktor zu (gesunder Narzissmus, wichtig für reife Beziehungen).

Der Verlust des Selbstwertgefühles führt zu einer schweren anhaltenden Unruhe. Diese Spannung wird unterschiedlich erlebt bzw. abgewehrt.

Bestimmend dabei sind:

- 1) das Temperament: als angeborener prädisponierender Faktor, der als Basis für die Persönlichkeitsentwicklung fungiert: „Verhaltenshemmung“ mit einem zurückgezogenen, vorsichtigem, vermeidenden, ängstliches Verhalten gilt als Risikofaktor:
- 2) die Persönlichkeitsstruktur bzw. das Ausmaß der Ich- Störung, welche darüber entscheidet, auf welchem Entwicklungsniveau die Depression angesiedelt ist
- 3) die Art des zugrunde liegenden Konfliktes
- 4) Faktoren, die einen primären und sekundären Krankheitsgewinn aufrechterhalten

Störung der Selbstwertregulation ist der Kern der depressiven Erkrankung.

Das Selbstwertgefühl hat zwei Quellen:

1) die kindliche Erfahrung des Geliebt-Werdens ohne Bedingungen

2) Anerkennung für erbrachte Leistungen

Beides hat mit zwischenmenschlichen Beziehungen zu tun.

Der Zeitpunkt des Auftretens der Fehlentwicklung in einer der beiden Säulen beeinflusst die weitere psychomentele Entwicklung des Kindes. Es kommt zu erheblichen strukturellen und entwicklungs-dynamischen Unterschieden depressiver Syndrome:

ad 1) Verwahrlosungsdepression:

Diese entsteht aus einer schweren Beeinträchtigung interpersoneller Beziehungen. Durch das fehlende Vorhandensein eines emotionalen Gegenübers während der ersten Lebensmonate kann das Gefühl für eine vertrauensvolle, sichere Basis nicht entwickelt werden. Dadurch kommt es zu einer Störung im Bindungsverhalten mit gravierenden Defekten der Ich-Entwicklung und der psychischen Struktur. Das Welterleben ist bestimmt von negative Denk- und Phantasiemuster. Das Gefühl des *concerns* für andere, sowie eine steuernde Gewissensinstanz kann oft nicht ausgebildet werden.

Dazugehörige Emotionen sind Verlassenheitsgefühle, Vernichtungsängste und Einsamkeit

Der therapeutische Umgang ist eher stützend. Eine positive Entwicklung ist über Veränderung der Beziehungsqualität spürbar.

(Es besteht eine hohe Komorbidität mit frühen Störungen mit Ich-strukturellen Defiziten)

ad 2) Schuld bzw. Über-Ich-Depression:

Dies ist bestimmt durch eine schwere Beeinträchtigung eines im wesentlichen vorhandenen Selbstgefühls.

Ich-Ideal und Selbstbild zeigen eine deutliche Diskrepanz. Reifere Ich-Strukturen (Gewissen, Empathie, Moral Selbstregulation, Affektkontrolle, Abwehrmechanismen) sind bereits entwickelt.

Die Phänomenologie ist meist bestimmt durch den Umgang/ die Abwehr von Schuld- und Minderwertigkeitsgefühlen

Dazugehörige Emotionen sind Versagensgefühle und eine mangelnde Selbstachtung

Der therapeutische Umgang ist eher konfrontativ und klärend. Fortschritte sind häufig über die Veränderung verzerrter kognitiver Muster wahrnehmbar.

(Es besteht eine hohe Komorbidität mit neurot Störungen und Belastungsstörungen, sowie reiferen Persönlichkeitsstörungen)

Welches Gesicht das depressive Leiden hat, ist auch bestimmt durch die Art der Verarbeitung. Dies erklärt auch das häufige Vorhandensein komorbider Syndrome, was mit ca. 60% sehr häufig der Fall ist. (Die Wahrscheinlichkeit weiterer psychopathologischer Auffälligkeiten ist um das 20fache erhöht. Komorbide Störungen sind Störung des Sozialverhaltens und der Emotionen, Persönlichkeits(entwicklungs)störungen, Angsterkrankungen, Zwänge und Phobien, Störungen des Essverhaltens)

- **Aggressive Verarbeitung:** Gefühle von ohnmächtiger Wut; die Umwelt wird für unerklärliche Missempfindungen verantwortlich gemacht, (emot. inst. Persönlichkeitsstörung, Störung des Sozialverhaltens)
- **Masochistische Verarbeitung:** Selbsterniedrigung und Bestrafung selbstverletzendes Verhalten (PTSD, emot. inst. Persönlichkeitsstörung)
- **Somatogene Verarbeitung:** Das Unglücklichsein wird in den Körper projiziert, sekund. Krankheitsgewinn (Somatisierungsstörung)

- **Oral abhängige Verarbeitung:** geprägt durch Sehnsucht und Enttäuschung (Suchterkrankungen)
- **Phobische und zwangsneurotische Verarbeitung:** Binden des depressiven Affektes an äußere Faktoren, die kontrollierbar scheinen und eine Affektüberschwemmung verhindern: (Zwänge und phobische Störungen)
- **anorekt. Verarbeitung** (als schuldhaft erlebte triebhafte Bedürfnisse werden reduziert)
- **Narzisstische Abwehr:** gekränktes, grandioses, unrealistisches Gefühl von Anspruch und Wunsch (bipolare Störung, narzisstische Persönlichkeitsstörung)

Therapeutische Besonderheiten

Es ist wichtig, in einer der Entwicklung angemessenen Weise auf die depressiven Zustände zu reagieren und die bedeutsame Umwelt mit einzubeziehen (Familie, Schule, Freunde,...). Das Kind entwickelt sich innerhalb eines Beziehungsgefüges. Der Beziehungsaspekt bei Kindern mit Störung in ihrer Ich-Entwicklung ist deshalb besonders wichtig. Es gilt Kontakt herzustellen, auch wenn das Kind oft nur pathologische Beziehungsformen anbietet. Da die Ich-Struktur des Kindes in Entwicklung ist sind neben einer therapeutischen Grundhaltung pädagogische Maßnahmen (Struktur von außen) wichtig. Nonverbale Therapieformen haben einen hohen Stellenwert: das Spiel bzw. körperorientierte Therapieformen (Bewegungstherapie, Musiktherapie, ...)

Interventionsmöglichkeiten

- Veränderung ungünstiger konkreter Lebensbedingungen
- Psychotherapeutische Begleitung des Bedürfnisses nach Entwicklung und Wachstum (Individuation), sowie Unterstützung der Nachreifung von Defiziten in der Persönlichkeitsentwicklung
- Schwächen ausgleichen und unterstützen um die Wahrscheinlichkeit von Erfolgserlebnissen zu erhöhen
- Fördern sozialer Fertigkeiten
- Verbesserung der Selbstwahrnehmung: Wahrnehmung und Verbalisieren von Gefühlszuständen
- Systemischer Ansatz (Familienarbeit, Therapie der Eltern,...)
- Psychopharmaka

Medikamentöse Therapie

Diese hat nicht den Stellenwert wie bei Erwachsenen. Antidepressiva sind schlechter wirksam, werden aber nach genauer Nutzen-Risiko-Abwägung eingesetzt.

- Mittel der ersten Wahl sind *lege artis* trizyklische Antidepressiva (hohe NW), wir verwenden aber meist SSRIs (nicht zugelassen für Kinder mangels Studien, aber nebenwirkungsärmer)
- Dosierungen entsprechen weitgehend denen der Erwachsenen (höherer Stoffwechsel bei Kinder und Jugendlichen)

Fallbeispiele

1) *Annamaria*

Aufnahmesituation

Annamaria ist ein 16-jähriges hübsches, sich körperlich etwas vernachlässigendes Mädchen. Sie kommt zur Begutachtung nach einer parasuizidalen Handlung (Sie wollte sich vor ein

Auto werfen). Sie nimmt rasch und undifferenziert Kontakt auf, fordert Aufmerksamkeit, drückt über ständige Entwertung Misstrauen und Unsicherheit aus. Sie beschimpft mich. Sie sagt wütend, angetrieben und appellativ: „Alles mache keinen Sinn mehr. Sie hasse ihre Mutter, ständig gäbe es Streit. Sie werfe mit Dingen und mache die Wohnung kaputt, sie verletze sich auch selber, wollte vor ein Auto laufen. Sie mache beim AMS einen Vorbereitungskurs für eine Kocherlehre, werde aber sicher keinen Lehrplatz finden. Zu ihren Freundinnen habe sie in letzter Zeit keinen Kontakt mehr, die machen sich über sie lustig. Wie nebenbei erfahre ich, dass die Mutter kurz vor der Entbindung ihres ersten leiblichen Kindes steht und Annamaria ein Adoptivkind ist. Eine hohe innere Anspannung und Wut ist spürbar, eine Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit machen mir Sorge. Es besteht eine Leistungshemmung, sowie ein sozialer Rückzug während der letzten Wochen.

Anamnese

Annamaria verbrachte die ersten drei Lebensjahre in einem rumänischen Waisenhaus. Im 3.Lj wurde sie zusammen mit einem weiteren rumänischen Waisenkind, welches selber schwer psychisch auffällig ist und nicht in der Familie gehalten werden konnte, adoptiert. Vom 5.-14.Lj lebte sie alleine mit ihrer Adoptivmutter, welche als Annamaria 15 J wurde mit ihrem damaligen LG zusammenzog. Es kam zu einer heftigen Krise mit expansivem Verhalten, was eine vorübergehende Unterbringung im Krisenzentrum zur Folge hatte. Annamaria konnte nach begonnener Psychotherapie wieder zurück in die Familie und stabilisierte sich.

Seit Schwangerschaft der KM (erste leibliche Schwangerschaft mit 40 und Heirat des LG) kommt es erneut zu einer krisenhaften Entwicklung von Annamaria mit hoher affektiver Anspannung, eingeschränktem Realitätsbezug, sowie massiver Selbst- und Fremdaggression.

Psychodynamische Hypothesen:

Es kommt zur Reaktivierung früher präverbaler Bindungsmuster, Annamaria hat Angst den Platz zu verlieren. Die bevorstehende Geburt wird als Verdrängung und Vernichtung der eigenen Person erlebt, der Annamaria mit Selbstvernichtung zuvorkommen möchte. Der Lebenspartner der Mutter wird als Eindringling und Verursacher von Veränderungen massiv angegriffen.

Annamaria hat in der Krise nur mangelhafte Brems- und Kontrollmechanismen zur Verfügung. Die Ich-Struktur und das Identitätsgefühl ist verletzt. Sie wehrt durch starke Selbstbezogenheit bei fehlendem basalen Vertrauen ab. Eine Perspektivlosigkeit führt zu überflutender Angst. Versagensängste durch Scheitern im Leistungsbereich und soz. Schwierigkeiten werden mit Aggression nach außen abereagiert. Der depressive Affekt ist ausschließlich durch eine immense Anspannung und die Selbsttötungswünsche wahrnehmbar.

Multiaxiale Diagnostik (MAS) (allgemeine Beurteilungsebenen)

I. Klinisch-psychiatrisches Syndrom

II. Entwicklungsstörungen

III. Intelligenzniveau

IV. Körperliche Krankheiten

V. Aktuelle psychosoziale Umstände: abnorme intrafamiliäre Beziehungen, Psychische Störungen in der Familie, verzerrte intrafamiliäre Kommunikation/ Erziehung, abnorme unmittelbare Umgebung, akute belastende Ereignisse, gesellschaftliche Belastungsfaktoren, chronische zwischenmenschliche Belastungen in Schule, belastende Situationen infolge Verhaltensstörung des Kindes

VI. Globale Beurteilung des psychosozialen Funktionsniveaus

MAS (Annamaria)

I: Anpassungsstörung mit depressiver Symptomatik

Persönlichkeitsentwicklungsstörung vom emotional instabilen Typ auf dem Hintergrund einer frühkindlichen Bindungsstörung

II: Umschriebene Entwicklungsstörung mit Störung der Gestaltwahrnehmung und des mathematischen Denkens (Rechenstörung)

III: Intelligenz: durchschnittlich

IV: Kurzsichtigkeit, Akne vulgaris

V: abnorme psychosoziale Umstände: abweichende Elternsituation, negative veränderte familiäre Beziehungen durch neue Familienmitglieder, chronische zwischenmenschliche Belastungen in Zusammenhang mit Schule, Bedrohliche Umstände infolge Fremdunterbringung

VI: Globale Beurteilung des psychosozialen Funktionsniveau: ernsthafte soziale Beeinträchtigung

Verlauf

Nach einem diagnostischen Aufenthalt blieb Anna noch mehrere Wochen für einen therapeutischen Aufenthalt mit dem Ziel der Rückführung in die Familie, der Trennung der traumatischen lebensgeschichtlichen Erfahrungen von den realen konstruktiven Beziehungen, Akzeptanz des Geschwisterchen über die Akzeptanz der eigenen Geschichte

Therapeutische Angebote waren Einzelgespräche, Pädagogische Gruppe, Musiktherapie, Familiengespräche, Ausgänge nach Hause, Kooperation mit Berufsschule. Es wurde möglich, die Station als sicheren Ort zu erleben (regressives Setting)

Die Symptomatik veränderte sich weg von der archaischen Wut und Selbstverletzung hin zu somatoformen Symptomen. Eine erneute Kontaktaufnahme und Aussöhnung mit Mutter und Stiefvater wurden möglich. Annamaria konnte einen durchaus liebevollen und stolzen Umgang mit der kleinen Schwester entwickeln

2) Christoph

Aufnahmesituation

Christoph kommt geplant zu einem diagnostischen Aufenthalt. In seiner Leidensgeschichte hat er bereits eine Anzahl unterschiedlicher Diagnosen bekommen, darunter Juvenile Psychose, Zwangserkrankung, atypische Anorexie, Enkopresis, Aspergerautismus, ADHS

Christoph ist ein kleiner, präpubertärer 14-jähriger Bub. Er geht rastlos umher, nimmt selten Blickkontakt auf. Er hat eine monotone und leise Sprache, zeigt eine abgeschlagene Körperhaltung. Die Kontaktaufnahme ist durch fehlende Wechselseitigkeit und geringe Eigeninitiative erschwert, die Stimmung ist gedrückt. Die Eltern berichten von einer schnellen Ermüdbarkeit, Schlafstörungen, einer Somatisierungsneigung, verbalen Stereotypen, beschreiben eine eingeschränkte Symbolisierungsfähigkeit/Abstrahierungsfähigkeit

Biographische Anamnese

Schwangerschaft und Geburt, sowie frühkindliche Entwicklung verliefen bis auf eine motorische Ungeschicklichkeit und erhöhte Ängstlichkeit, unauffällig. Christoph spielte nie. Zu ersten massive Verhaltensauffälligkeiten kam es in der 3. VS-Klasse nach einer Aggressionshandlung (Er stiftete seinen Bruder an, seinen kleinen Hasen zu töten). Die Folge waren zunehmender Rückzug, Essanfälle mit Gewichtszunahme und Einkoten. Zeitgleich wurde ein Kleinwuchs diagnostiziert, der hormonell behandelt wurde.

Christoph entwickle einen perfektionistischen Druck schön zu schreiben, war dabei sehr langsam. Er kam in der Schule nicht mehr mit, zeigte einen Leistungsabfall bei gleichzeitig hohem Leistungsansprüchen. Versagensängste führten zu einer weiteren Hemmung. Christoph musste als Integrationskind beschult werden.

In weiterer Folge nahm er 25kg durch zwanghafte Rituale rund ums Essen ab, was zur Diagnose Anorexie führte. Sein Leben wurde durch die Beschäftigung mit Zwängen zunehmend mehr eingeengt. Spontane, lustbetonte Aktivitäten gab es nicht mehr.

Familienanamnese

Die Eltern leben zusammen. Der Vater ist Jurist, arbeitsunfähig seit vielen Jahren aufgrund einer Zwangserkrankung. Er kümmerte sich viel um Christoph als Baby, dabei war er voller Erwartungen, überprotektiv, ängstlich und zwänglich.

Die Mutter ist Angestellte in der Justiz, wirkt dependent und ängstlich.

Der Bruder ist um drei Jahre jünger, gesund. Er wird als psychisch unauffällig beschrieben.

Die Dynamik der Familie blieb trotz familiendiagnostischen Gesprächen unklar, der Vater scheint enormen Druck aus zu üben, die Mutter, die in Einzelgesprächen zwar kooperativ ist, schützt ängstlich das familiäre System und lässt keinen Einblick zu

Psychodynamische Hypothesen

Das zentrale Thema von Christoph ist eine massive Selbstwertproblematik.

Die kognitive Leistungsfähigkeit ist im unteren Durchschnitt, die intellektuelle Entwicklung ist durch eine massive Wahrnehmungs- und Verarbeitungsproblematik im visuellen Bereich gekennzeichnet. Angst vor Versagen führt zu einer zwänglichen Abwehr und einer Vermeidungshaltung wodurch schulische aber auch Alltagsanforderungen deutlich eingeschränkt sind.

Fehlende Erfolgserlebnisse, mangelnde soziale Anerkennung und ein aufgrund des Kleinwuchses gestörtes Körpererleben verstärken Minderwertigkeitsgefühle.

Identifikationsprozesse mit familiären Bezugspersonen erfolgen ausschließlich über die Leistung. Christoph hat das Gefühl dem Vater nicht gerecht zu werden und dem jüngeren Bruder unterlegen zu sein. Die psychische Erkrankung des Vaters könnte über genetische aber auch psychodynamische Moment wirksam sein.

Die Mutter, ängstlich und abhängig vom Mann, kann Christoph nicht ausreichend schützen. Außerfamiliäre korrigierende Beziehungserfahrungen existieren nicht.

Regressive Bedürfnisse ersetzen als beängstigend erlebte notwendige Entwicklungsschritte und werden von den Eltern nicht adäquat beantwortet. Rückzug, Zwänge und Somatisierung dienen der Abwehr.

Christoph hat kein klares Bild von sich selbst, die Äußerung eigener Bedürfnisse gelingt nicht. Es existiert kein Vertrauen in seine Selbstwirksamkeit. Die Stimmung ist depressiv, Selbstwertgefühl und Eigeninitiative fehlen.

Bizarre Verhaltensweisen haben eindeutig kommunikativen Charakter und lassen sich auf einer magisch-animistischen Ebene erklären

Gelingt es eine angstfreie Atmosphäre zu schaffen, führt die Anwesenheit eines unterstützenden Gegenübers zur Entspannung.

Diagnostik nach MAS

I: schwere depressive Episode

Zwangsstörung

V. a. ängstlich vermeidende Persönlichkeitsstörung

Enkopresis

II: Umschriebene Entwicklungsstörung: kombiniert (im visuellen, motorischen) Bereich

III: Intelligenz im unteren Bereich

IV: hormoneller Kleinwuchs

V: abnorme psychosoziale Umstände: Abnorme intrafamiliäre Beziehungen, psych. Störung eines Elternteiles, verzerrte intrafamiliäre Kommunikation, Infantilisierung, unangemessene Forderungen eines Elternteiles, isolierte Familie, Ereignisse, die zur Herabsetzung der Selbstachtung führen, chronische zwischenmenschliche Belastungen in Schule

VI: Globale Beurteilung des psychosozialen Funktionsniveaus: ernsthafte und durchgängige soziale Beeinträchtigung

Verlauf

Christoph fand keinen Kontakt zu anderen Kindern, den Betreuern gegenüber blieb er unsicher und verschlossen, äußerte immer wieder den Wunsch nach Hause entlassen zu werden, schien aber auch diesbezüglich Angst zu haben. Im Kontakt mit einer philippinischen Krankenschwester gelang es Christoph überraschend locker und fröhlich zu sein.

Die Entlassung fand vorzeitig auf Wunsch des Vaters statt, nachdem Christoph eingestand mit einem anderen Jungen im Klo „sexuelle Sachen“ gemacht zu haben.

In einer Abschlusskonferenz wurde die dringende Empfehlung einer Einzeltherapie, sowie Familientherapie ausgesprochen und die Schule beigezogen. Das Jugendamt wurde vorerst nicht involviert unter der Auflage, dass die Therapieempfehlungen wahrgenommen werden, um die Compliance der Eltern zu erhalten.

Die medikamentöse Therapie mit hochdosierter antidepressiver Medikation brachte nur geringen Erfolg, eine add on Therapie mit Risperdal (Neuroleptikum), niedrig dosiert, brachte eine gewisse affektive Entspannung.

Trotz intensiver therapeutischen Bemühungen ist aufgrund der Komplexität der Symptomatik mit vielen belastenden Faktoren die Wahrscheinlichkeit einer Chronifizierung mit bleibenden psychosozialen Einschränkungen groß.

Ich wollte die Arbeit nicht mit dem Satz über Chronifizierung beenden und suchte nach einem optimistischeren Abschluss. Gerade in der Arbeit mit Kindern ist das Überraschende, das Kreative, das sich Entwickelnde so stark, das manches Problem, manche unlösbar scheinende Konstellation überwachsen wird. Ich staune oft über die Kraft der Kinderseele, über die kreativen Anpassungs- und Selbstheilungs-/ Tröstungsversuche, über das Wunder, das im Wachstum liegt. Und trotzdem gibt es Schicksale und Lebensformen, die so beschattet und verletzt sind, dass einem trotz aller Bemühungen ein Gefühl der Lähmung und Ohnmacht nicht loslässt. Das ist ja gerade das Wesen der Depression.

Solomon schreibt: „Die Liebe heilt die Depression nicht, sie lenkt vielleicht ein bisschen ab. Du musst zum Depressiven nach Hause gehen, mit ihm Essen und Tee trinken.“ Ich glaube, die Liebe ist für einen selber wichtig, um das Depressive auszuhalten und dem Depressiven zu begegnen. Die Depression ist eine Erkrankung, die auf das Du ausgerichtet ist, und bei Kindern spürt man das besonders. Trotz ständigen Entwertens wünscht das depressive Kind nicht den Kontaktabbruch, sondern gerade mit großer Dringlichkeit, dass die Beziehung aufrechterhalten wird.

Wenn ein Kind sich im Gegenüber erkannt sieht und sich in einer Beziehung erleben kann, die offen ist für ein Drittes (Vorsicht vor zu engen symbiotischen Beziehungen), kann über dieses Neue Überraschendes in Bewegung kommen und man kann hoffen, dass es besser wird. Aber man weiß es nicht. Das ist das Unbestimmte mit dem wir in unserer Arbeit leben müssen. Jung spricht von *Deo concedente*.

Während ich das gerade schreibe, kommt meine jüngere Tochter und bringt mir ein Bild, das sie gezeichnet hat, während sie darauf wartete, dass ich sie endlich ins Bett bringe. Sie wusste nicht, woran ich gerade arbeitete. Sie zeichnete ein Kinderspital, in dem eine Frau da ist mit

einem kleinen Kind im Arm. „Es gibt einen Lift um in alle Stockwerke zu kommen und Spielsachen. Manche Zimmer sind noch leer“, sagte sie, „da muss ich noch etwas hineinzeichnen.“

„Das ist ein passender Abschluss (der eines Kindes)“, dachte ich.



Tanja PASS

Zur Symbolik des Borderline-Syndroms im Sandspiel

Folgender Beitrag geht der Frage nach, wie die Psychodynamik der Borderline-Störung in Bildern sichtbar wird. Es handelt sich dabei um Darstellungen von Menschen, welche – nach *Kernberg* – einer Borderlinestörung zugeordnet werden können (vgl. Kernberg 1988). Ihnen ist gemeinsam, dass sie zu Therapiebeginn unter unerträglicher innerer Leere, Verlassenheitsgefühlen, suizidalen Phantasien bzw. Handlungen, Störung der Identität sowie unter häufigen unkontrollierbaren Wutausbrüchen litten. Die Beziehungen dieser Menschen zu anderen werden entweder idealisiert oder entwertet.

Das erste Sandbild ist das Initialbild einer 69-jährigen Frau, die mit den Worten in die Therapie kam: "Bis jetzt habe ich nicht gelebt, sondern nur überlebt."

Die Klientin (schwarzes Wildpferd links unten) möchte nun – spät aber doch - in die Zukunft preschen (rechts oben) und muss durch ihre Kindheitsgeschichte hindurch (Vater: Tannenzapfen oben Mitte; Mutter: zwei Steine rechts unten). Eindrücklich zeigt sich, wie das noch ungelebte Leben dieser Frau Ausdruck finden möchte in einer jugendlichen Dynamik, als ob sie ihr Leben jetzt beginnen würde. Offenbar ist sie in Kontakt gekommen mit ihrem jugendlichen Archetyp.

Sandbild 1



Das folgende Sandbild 2 stammt von einer 28-jährigen Frau, die in gewalttätigem Milieu aufgewachsen ist. Mit dem aggressiven Vater identifiziert wurde die Mutter dieser Klientin nicht nur vom Vater, sondern auch von der Klientin massiv entwertet.

Sandbild 2



Der rechte Bereich des Bildes ist leer. Dieser Bereich kann dem Bewusstsein, der Zuwendung zur Außenwirklichkeit (rechts oben) sowie dem Mütterlichen (rechts unten) zugeordnet werden (vgl. Riedel 1988, 39). Im väterlichen Bereich (links oben) stellt die Klientin den aggressiven Vater als harmloses Küken dar. Erst im Laufe der Therapie wird der Klientin bewußt, wie sehr sie die Mutter – und somit sich selbst und ihre eigene Weiblichkeit – abwertet. Ein schmerzvoller, jedoch heilsamer Prozeß setzt ein. Gegen Ende der über 2 Jahre dauernden Therapie baut die Klientin folgendes Bild:

Sandbild 3



Das Vater-Küken ist noch immer an seinem Platz (links oben). Im mütterlichen Bereich (rechts unten) ist jedoch etwas zum Leben erwacht. Ein Haus inmitten eines prächtigen Blumengartens ist entstanden. Zeitgleich beginnt sich die Klientin mit der Mutter innerlich

anzufreunden und diese als Frau (und nicht mehr als Opfer) wahrzunehmen. Mit der Welt der Mutter ist auch ihre eigene Welt als Frau im Erlühen und zeigt Fülle und Farbe.

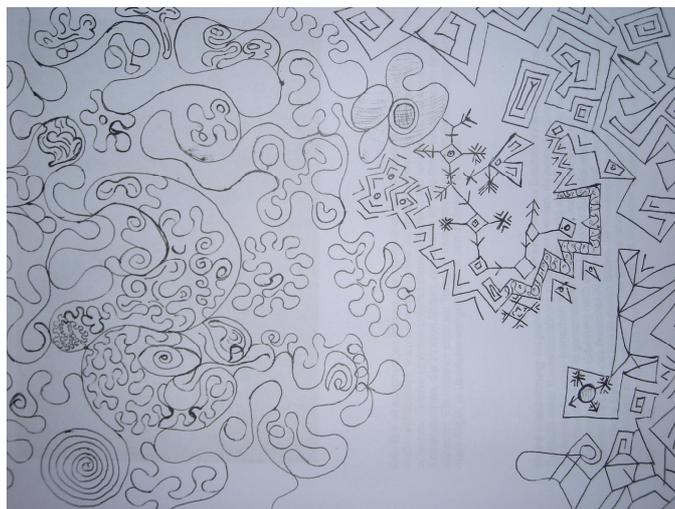
Sandbild 4 wurde von einem 36 jährigen Mann gebaut, der keine Beziehung zu einer Frau dauerhaft leben konnte und große Wut auf sich selbst hatte bis hin zu Selbstmordgedanken. Dieses Bild zeigt eindrucksvoll seine innere Verlassenheit:

Sandbild 4



Ein Tannenzapfen liegt in der Mitte des Bildes. Es beeindruckt das Symbol männlicher Potenz in völliger Einsamkeit, alle anderen Bereiche sind leer.

Auch folgendes Bild, das dieser Klient während der Therapie malte, gibt Einblick in sein Inneres: Viele kleine Inseln, viele Linien und Abbrüche, Unvollständigkeit.



Sandbild 5 ist die Gestaltung einer 33 Jährigen, die von ihrem Freund massiv unter Druck gesetzt wurde. Diese Frau litt ebenfalls unter Suizidphantasien.

Dieser Artikel erschien mit geringfügigen Abänderungen unter dem Titel „Der Blick des Jungianers auf Freud heute“ in „Integrative Therapie. Zeitschrift für Vergleichende Psychotherapie und Methodenintegration“, Edition Donau-Universität Krems Vol.33, 1/2 April 2007, Krammer Verlag Wien, und wird hier mit freundlicher Genehmigung des Verlages wiedergegeben.

Reinhard SKOLEK

Freud, Jung und die *Analytische Psychologie*

Abstract

Es wird versucht zu zeigen, wie erstaunlich modern Jungs Auffassungen von Seele und Psychotherapie nach fast 100 Jahren erscheinen. Sie sind mit den Ergebnissen der Säuglings- und Kleinkindforschung, der Kognitionsforschung und der Neurowissenschaften kompatibel. Die Psychoanalyse musste sich hingegen grundlegender Revisionen unterziehen. Sie ist im Verlauf von Jahrzehnten zunehmend „jungianisch“ geworden. Jungs Ansichten vom Unbewussten, von angeborenen seelischen Strukturen (Archetypen), Komplexen, seelischer Gesundheit, Neurose, Individuation, von Traum, Phantasie und Psychotherapie werden vorgestellt und mit den Auffassungen von Freud verglichen. Noch bestehende Unterschiede zwischen Psychoanalyse und analytischer Psychologie werden angeführt.

Keywords: Vergleich Jung – Freud, Analytische Psychologie – Psychoanalyse

„Er war ein großer Mann und, was noch mehr ist, ein Ergriffener.“

(Jaffe/Jung 1979, 157)

Sigmund Freud – Würdigung und Kritik durch Jung

In „Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung“ schreibt Jung: Freud ist „eine Antwort auf die Krankheit des 19. Jahrhunderts“ und „Freuds welthistorisches Verdienst besteht ... in der seinen Ruhm begründenden und rechtfertigenden Tatsache, dass er, wie ein alttestamentarischer Prophet, falsche Götzen stürzt und mitleidslos die Fäulnis der zeitgenössischen Seele am Tageslicht ausbreitet“ (Jung 1932, 47). Jung bezieht sich damit auf das viktorianische 19. Jahrhundert, ein Zeitalter der „bürgerlichen Wohlanständigkeit“, Heuchelei und Verdrängung. Die zentrale Bedeutung der verdrängten Sexualität für Freud wurde von Jung als kulturhistorische Notwendigkeit verstanden, ihre Erhebung zum Dogma allerdings von ihm auf Dauer nicht mitgetragen. In seiner Biographie erzählt Jung: „Ich erinnere mich noch lebhaft, wie Freud zu mir sagte: Mein lieber Jung, versprechen Sie mir, nie die Sexualtheorie aufzugeben. Das ist das Allerwesentlichste. Sehen Sie, wir müssen daraus ein Dogma machen, ein unerschütterliches Bollwerk. Das sagte er zu mir voll

Leidenschaft und in einem Ton, als sagte ein Vater: Und versprich mir eines, mein lieber Sohn: geh jeden Sonntag in die Kirche!“ (*Jaffe/Jung* 1979, 154f.). Jung konnte und wollte das von Freud geforderte Glaubensbekenntnis nicht ablegen. Das hat ihm aus seiner Sicht die Freundschaft mit Freud gekostet.

Im Nachruf „Sigmund Freud“ (vgl. *Jung* 1939) würdigt Jung Freuds großes Verdienst um den Traum. Freud hat ihn als wichtigste Informationsquelle über die Vorgänge im Unbewussten der Vergessenheit entrissen und ihn zur wissenschaftlichen Diskussion gestellt. Dem jungen Psychiater Jung war Freuds *Traumdeutung* 1900 eine „Quelle der Erleuchtung“ gewesen. Andererseits wirft Jung Freud vor, dass er seine Beobachtungen aus der Neurosenpsychologie auf die allgemeine und normale Psychologie übertrug, indem er sie auch auf den Traum ausdehnte, den er als verhüllte Wunscherfüllung verstand. Ebenso kritisiert Jung, dass Freud die normale Entwicklung des Kindes im Sinne der Sexualität deutete und umbenannte. Den Vorstoß der Verdrängungslehre auf das Gebiet der primitiven Psychologie in *Totem und Tabu* 1912 sieht Jung als wenig erfolgreich und die Anwendung dieser auf das religiöse Gebiet in *Die Zukunft einer Illusion* 1927 sowie auf Kunst und Kultur lehnt er als nicht haltbar ab. „Einsichten, die aus der Empirie von Wiener Neurosen zwischen 1890 und 1920 gewachsen sind, lassen sich schlecht auf die Probleme von *Totem und Tabu* anwenden, ...“ (*Jung* 1932, 51).

Jung bescheinigt Freud „eine bewundernswerte Kenntnis und ein ebenso erstaunliches Verständnis des krankhaft seelischen Materials, das er ... mit wahrhaft unendlicher Geduld herauszuschälen wusste“ (*Jung* 1939, 59). Und weiters: Man verdankt Freud die Möglichkeit, Neurosenfälle individuell behandeln zu können und die Bereicherung der Wissenschaft mit der „individuellen Seele als Forschungsobjekt“ (*Jung* 1932, 49f.). Andererseits hatte Freud – in der Auffassung Jungs - immer die Vision der neurotischen Geistesverfassung vor Augen, die ihn stets zwang, das Unzulängliche in allen Dingen zu sehen, das Peinliche, den nicht zugestandenen Wunsch, die durch Zensur entstellte geheime illegitime Wunscherfüllung. „Aus der Gedankenwelt Freuds tönt uns darum ein erschütterndes, pessimistisches „Nichts als“ entgegen. Nirgends öffnet sich ein befreiender Durchblick auf hilfreiche heilende Kräfte, welche das Unbewusste dem Kranken zugute kommen ließe“ (*Jung* 1939, 58). Jung hält dem entgegen „Es gibt keine Krankheit, die nicht zugleich ein missglückter Heilungsversuch wäre“ (*ibid.*) und sich auf Freud und Adler beziehend: „Ich kann beiden Schulen den Vorwurf nicht ersparen, dass sie den Menschen zuviel aus der pathologischen Ecke und seinen Defekten erklären ... Ich möchte demgegenüber den Menschen lieber aus seiner Gesundheit verstehen“ (*Jung* 1929b, 387). Jung hat dementsprechend den gesunden Anteilen, den

„schöpferischen Keimen“ der Patienten größtes Interesse entgegengebracht. Seine Theorie des kollektiven Unbewussten mit dem Selbst als Persönlichkeitszentrum ist auf seelisches Wachstum, Lebenssinn, Selbstheilung und Selbstregulation ausgerichtet. Hinter dieser viel später modern gewordenen ressourcenorientierten Einstellung steht ein letztes optimistisches Weltbild. Jung wollte sich auch nicht nur auf einzelne Teilbereiche der Seele (Sexualität, Macht etc.) beschränken, sondern in einer umfassenderen Sicht den ganzen Menschen begreifen, was in seiner Theorie von Gesundheit als *Ganzheit* seinen Ausdruck gefunden hat. Innerhalb dieser Ganzheit finden alle Teilbereiche ihren Platz, als miteinander in Beziehung stehende Teile eines sinnvollen übergeordneten Ganzen.

In der Schrift „Der Gegensatz Freud und Jung“ beschäftigt sich *Jung* mit den persönlichen Hintergründen von Idee und Wahrheit. Er bezweifelt, dass wir überhaupt imstande seien, etwas Wahres oder Richtiges über das Wesen der Seele auszumachen. Das Beste was wir hervorbringen können ist „wahrer Ausdruck, ein Bekenntnis und eine ausführliche Darstellung des subjektiv Vorgefundenen“ (*Jung* 1929, 386). So muss es in letzter Konsequenz verschiedene Wahrheiten geben. „Man sieht, wie man ist. Und da andere eine andere Psychologie haben, so sehen sie auch anders und drücken anderes aus“ (*ibid.*, 387). „Die Einsicht in den subjektiven Charakter jeder Psychologie, die von einem Einzelnen erzeugt ist, dürfte das Merkmal sein, welches mich von Freud am strengsten sondert“ (*ibid.*). Nach der Trennung von Freud hat Jung eine Typologie entworfen, basierend auf zwei verschiedenen *Einstellungstypen* (*Extra- und Introversion*) und vier *Ich-Funktionen*, mithilfe derer er auch die divergierenden Standpunkte von Freud, Adler und Jung verstehen und aussöhnen wollte.

In Anerkennung der Verdienste Freuds als Pionier und der seiner Psychologie als einen möglichen Zugang zur kranken menschlichen Seele ist Jung seinen eigenen, anderen Weg gegangen. Um sich selbst treu zu bleiben, musste er ihn alleine beschreiten, ohne die Zustimmung seines ehemals väterlichen Freundes Sigmund Freud.

Unterschiedliche Konzepte anhand von Traumbespielen

„Die Wirkung, auf die ich hinziele, ist die Hervorbringung eines seelischen Zustandes, in welchem mein Patient anfängt, mit seinem Wesen zu experimentieren, wo nichts mehr für immer gegeben und hoffnungslos versteinert ist, ein Zustand der Flüssigkeit, der Veränderung und des Werdens“ (*Jung* 1929a, §99).

In diesem Zitat drückt Jung seine Auffassung vom Ziel der Psychotherapie und seine Vorstellung von seelischer Gesundheit aus. Gesund ist ein Mensch dann, wenn er sich ein

Leben lang verändern, entwickeln, wachsen kann, so befindet er sich im Fluss des Lebens. Den angesprochenen lebenslangen Entwicklungsprozess nennt Jung *Individuationsprozess*.

Die Gewinnung einer schöpferischen, kreativen Haltung wird im therapeutischen Prozess nach C.G. Jung als das therapeutisch Wirksame angesehen, neben und im Zusammenhang mit der therapeutischen Beziehung (vgl. Kast 2006). Das Leben in einer schöpferischen Haltung bedeutet, dass man an seine Ressourcen angeschlossen ist und Selbstheilungskräfte wirksam werden können. In den Schwierigkeiten des Lebens lassen sich neue Wege finden statt in lähmender Gewohnheit zu erstarren.

Ich möchte einige wesentliche Aspekte in den unterschiedlichen Auffassungen von Freud und Jung darstellen. Ich werde zwei Träume ausführlich beschreiben, damit die Unterschiede auch ein wenig erlebbar werden.

Ein Mann im mittleren Lebensalter hatte, bevor er in Jungsche Analyse kam, ein Jahr lang seine Träume aufgeschrieben und sie in einer Selbstanalyse an Hand von Freudianischer und Jungianischer Literatur bearbeitet. Er hatte sich überlegt, ob er eine Freudianische oder Jungianische Analyse beginnen sollte. Als er von einem Pfarrer träumte, der ihm die Freudsche Analyse empfahl, tendierte er eine Zeitlang zu Freud. Letzten Endes entschied er sich aber dann doch für die Jungianische Analyse, vor allem weil ihm die Freudianische Literatur zu eng und „kopfig“ vorkam. Er fühlte sich mehr von der erlebnisnäheren und anschaulicheren Sprache der Jungianer angezogen. Die optimistischere auf Wachstum und Zukunft orientierte Haltung Jungs erschien ihm angenehm, ebenso wie dessen kreativer Umgang mit dem Unbewussten. Der Mann war 40 Jahre alt, Naturwissenschaftler, äußerst diszipliniert, ordentlich, hart zu sich selbst. Sein einseitiges Leben bestand im Wesentlichen aus Arbeit. Oft stand er Tag und Nacht im Labor. Sein Denken war streng naturwissenschaftlich orientiert. Er beschäftigte sich hauptsächlich mit lebloser Materie, für Beziehungen zu Menschen war wenig Platz. Etwa ein Jahr nach Analysebeginn hatte er folgenden ergreifenden Traum:

„Ich bin Mönch in einem achthundert Jahre alten taoistischen Kloster. Ich gehe die Treppe hoch, an der Nische vorbei, wo sonst immer die steinerne Statue des alten taoistischen Weisen steht, der das Kloster gegründet hatte. Ich erschrecke, denn die Nische links von mir ist leer. Doch plötzlich, es ist unglaublich, tritt der taoistische Heilige aus der Nische hervor: Er ist aus Fleisch und Blut, er lebt! Von ihm geht eine tiefe abgeklärte Ruhe aus, Wärme und Freundlichkeit. Er nimmt mich an der Hand und führt mich aus dem Kloster. Ich sehe die vielen Mönche und den Abt, die fassungslos den Vorgang beobachten, besonders der Abt, ein sehr strenger und harter Mann mittleren Alters, der über Zucht und Ordnung im Kloster

wacht. Eigentlich bin ich froh, von hier weg zu kommen. Der Alte führt mich zielstrebig und festen Schritts auf die Mariahilferstraße. Es ist Nacht, aber sie ist voll mit Leben. Ich sage zum Alten, dass ich ihn führen möchte, weil er sich doch in unserer modernen Welt nicht zurechtfinden würde. Milde lächelnd schüttelt er den Kopf und meint: Es hat sich seit tausend Jahren nichts verändert.“

Dieser Traum ist ein *archetypischer* Traum. Solche Träume beinhalten Gestalten wie sie in Märchen und Mythen vorkommen und aus dem realen Leben nicht bekannt sind. Sie besitzen eine starke emotionale Ausdruckskraft (*Numinosität*), bleiben oft ein Leben lang in Erinnerung und treten meist in Zusammenhang mit wesentlichen Veränderungen im Leben eines Träumers auf. Sie gehören also nicht zu den üblichen täglichen Träumen. Ich habe einen archetypischen Traum gewählt, weil man das wohl von einem Jungianer erwartet. Außerdem möchte ich anhand dieses Traums versuchen, einige grundsätzlich unterschiedliche Positionen von Jung und Freud zu veranschaulichen.

Der Traum zeigt die „innere Welt“ des Analysanden. Er führt ein Leben wie im Kloster, in einer lustfeindlichen Männerwelt mit ihrer strengen Ordnung und ihren Dogmen. Das Weibliche, Sinnlichkeit und pulsierendes Leben bleiben draußen. Dorthin führt der taoistische Heilige den Patienten. Das Wort „Heiliger“ lässt folgende Assoziationen zu: Begriffe wie „Heil“, „Heiler“ und „Heilung“, unter der Jung *Ganzwerdung* versteht. Der Heilige, der zunächst nur aus Stein vorhanden war, wird lebendig, tritt in das Leben des Träumers ein und bewirkt eine Veränderung. Der Träumer wird auf den Weg zur Heilung gebracht. Tao wird oft mit „Weg“ aber auch mit „Ziel“ und „Sinn“ übersetzt. Dieser Vorgang ist emotional ergreifend, *numinos*. Der Heilige kann als ein Symbol der *Selbstregulierung* im Jungschen Sinn verstanden werden. Vom *Selbst*, dem unbewussten Zentrum der Persönlichkeit, gehen Impulse zur Veränderung und Heilung aus. Ein kollektives, mythologisches Symbol, das des Heiligen bzw. des alten Weisen, erwacht spontan zum Leben und tritt in das individuelle Leben des Träumers. Eine archetypische Form wird lebendig. Der *Archetyp* des *alten Weisen* *konstellierte* sich. Er führt den Patienten aus seiner eigenen lebensfeindlichen „inneren“ Männerwelt. Der Alte sagt am Ende des Traums: „Es hat sich seit tausend Jahren nichts geändert“. Das löste beim Träumer ein sehr starkes Gefühl von Sicherheit und Geborgenheit aus. Er geht einen Weg, den schon viele Menschen vor ihm seit Urzeiten gegangen sind. Er spürt Sinn und Orientierung, fühlt sich eingebunden in die Menschheit, als Ausdruck eines archetypischen Geschehens.

Nicht der Träumer wird im Traum initiativ, sondern ein Impuls aus dem Unbewussten führt zur Veränderung. Er selbst aber bleibt auch nicht untätig, regressiv dem Unbewussten die

Führung überlassend. Er muss den Weg ja selbst gehen, allerdings Hand in Hand, also in Übereinstimmung mit seinem „inneren“ alten Weisen, den lebensfreundlichen Impulsen aus seinem Unbewussten. Er selbst muss das Geträumte verstehen und letzten Endes im Alltag in die Tat umsetzen.

Ich habe diesen Traum im Sinne Jungs *final* gedeutet, als einen seelischen Vorgang, der auf ein Ziel hinausläuft, auf Entwicklung. Das Motiv des Wegs ist ein häufiges Individuationssymbol, die *Individuation* der Weg zu einer umfassenderen, also weniger einseitigen Persönlichkeit. Die Figuren im Traum versinnbildlichen Persönlichkeitsanteile des Träumers, die mehr oder weniger unbewusst sind (*Subjektstufendeutung*). Das Unbewusste in Gestalt des alten Weisen wird hier als *kompensatorisch* zum Bewusstsein des Träumers verstanden. Es kompensiert dessen einseitige Einstellung, nämlich die eines ausschließlich disziplinierten und fast asketischen farb- und beziehungslosen Lebens.

Die finale Deutung fragt nach Sinn, Zweck und Ziel, ist der Zukunft verbunden, ermöglicht alte mit neuen Aspekten des Träumers zu verbinden. Sie ist daher *synthetisch* und ressourcenorientiert. „Dementsprechend hätte dann der Traum ... den Wert einer positiv leitenden Idee oder einer Zielvorstellung, die dem momentan konstellierte Bewusstseinsinhalt an vitaler Bedeutung überlegen wäre“ (Jung 1928b, §491). Die Idee, dass das Unbewusste eine final orientierte Führung übernehmen könnte, wird heute von der neurowissenschaftlichen Forschung unterstützt (vgl. Kast 2006, 102). Archetypische Bilder beinhalten ein großes Phantasiepotential, sie müssen final gedeutet werden. Dadurch können schöpferische Anreize aus dem Unbewussten aufgenommen werden. „Im Gegensatz zu Freud und Adler, deren Erklärungsprinzip wesentlich reduktiver Natur und darum stets der infantilen Bedingtheit des Menschen zugekehrt ist, lege ich auf die konstruktive oder synthetische Erklärung ein etwas größeres Gewicht, in Anerkennung der Tatsache, dass das Morgen praktisch wichtiger als das Gestern, und das Woher unwesentlicher als das Wohin. Bei aller Würdigung der Historie erscheint mir der zu schaffende Sinn von größerer Lebensbedeutung, und ich bin der Überzeugung, dass keine Einsicht in das Vergangene und kein noch so starkes Wiedererleben pathogener (krankmachender) Reminiszenzen den Menschen von der Macht der Vergangenheit so befreit wie der Aufbau des Neuen. Ich bin mir dabei sehr wohl bewusst, dass ohne Einsicht ins Vergangene und ohne Integration verloren gegangener wichtiger Erinnerungen etwas Neues und Lebensfähiges gar nicht geschaffen werden kann.“ (Jung 1930, 378). Die finale Betrachtungsweise drängt sich bei diesem Traum auf: der Träumer verlässt das Kloster, macht sich auf den Weg. Man könnte aber ebenso *kausal* vorgehen und fragen: Wie ist er denn überhaupt in das Kloster gekommen? Dort gibt es keine Frauen, hat er

Angst vor ihnen, wehrt er die Sexualität ab? Was haben der strenge Abt und der Heilige mit der Mutter und dem Vater des Träumers zu tun? Jung bedient sich sowohl der finalen als auch der kausalen Vorgehensweise, er wendet sich aber gegen die ausschließlich *reduktive, kausale* Deutung *Freuds* und bevorzugt die *finale, synthetische*. Die kausale Deutung fragt nach Ursachen, weist in die Vergangenheit, ist analytisch diagnostisch, Regression fördernd. Sie führt zu einem *Komplex*, z.B. zum *Vater-* oder zum *Mutterkomplex*. Eine zu ausführliche Beschäftigung mit diesem würde die emotionale negative Erfahrung eventuell sogar vertiefen und verfestigen. Die finale Deutung hingegen beschäftigt sich mit dem Ziel, wie man den zwingenden Wiederholungen durch den Komplex entkommen kann (vgl. *Kast* 2006, 103f).

Im Fall des Klostertraums würde man mit der kausalen Vorgehensweise den Patienten wieder in das Kloster zurückbringen, man hätte den Aufbruch versäumt. Man wäre gegen die ausdrückliche Absicht des Traumes, wie sie im Traumgeschehen sichtbar wird, in der Vergangenheit gelandet statt in der Zukunft.

Der Patient hatte eine Aversion gegen die christliche Kirche, die er als einengend, infantilisiert, heuchlerisch und lebensfeindlich ansah. Der Taoismus hingegen, mit dem er sich theoretisch beschäftigte, faszinierte ihn. Dort ahnte er etwas Heilsames, was in seinem Traum zum Ausdruck gekommen ist. *Schellenbaum* weist darauf hin, dass Jung in den Religionen mit ihren Symbolschätzen die ältesten therapeutischen Systeme der Menschheit sah. Nicht konfessionell gebundene Menschen, wie der Patient aus dem Klostertraum, haben oft ein viel lebendigeres Gespür für die Bilder und Aussagen der Religionen als kirchlich Gebundene. „Der religiöse Zwangsneurotiker hat keinen Zugang zu ihnen“ (*Schellenbaum* 1981, 67). Freud sieht die Religion als universale Zwangsneurose und im Gottesbild nichts anderes als ein übermächtiges verinnerlichtes Vaterbild. Er beschränkt sich „auf die Analyse jener religiösen Prägungen, die das Individuum von sich selbst entfremden“ (*Schellenbaum* 1981, 18). *Schellenbaum* sieht aber auch ein wichtiges Verdienst Freuds: dieser hat sich dank seines einseitigen Negativbildes von Gott um die Entmachtung des übermächtigen Vaters bemüht, um die Menschen aus ihrer kindlichen Abhängigkeit und lebenshemmenden Ohnmacht zu mehr Eigenverantwortlichkeit und Selbstbestimmung zu führen. Doch hier endet die Freudsche Sicht des Religiösen. Mir drängt sich der Vergleich des strengen Abts aus dem oben erzählten Klostertraum mit dem Freudschen *Überich* auf. Dieser Abt ist nur ein strenger Wächter religiöser Gebote, einer starren Ordnung und ein Verwalter leblos versteinerten Wissens. Im Traum kommt aber auch der Heilige/der alte Weise vor, der lange vor diesem Abt selbst das Kloster gegründet hatte. Er ist der Ursprung des Ganzen. Er führt nicht nur in das Kloster hinein, sondern er führt auch aus dem Kloster heraus! Er steht mit

seiner ganzheitlicheren Sicht, seiner verständnisvoll gütigen, liebevollen und lebensfreundlichen Art über dem Abt. Er führt den Träumer in die Mariahilferstraße, wo Hilfe durch Weibliches, Mütterliches zu erwarten ist (Maria hilf!). Er symbolisiert eine Kraft aus einem übergeordneten Zentrum, das Abweichungen von den „Sollwerten“ seelischer Gesundheit wahrnimmt und das durch Einseitigkeit verlorene seelische Gleichgewicht wieder herstellen will. Jung betont in seiner Theorie des *Selbst* eben diese Funktion des Unbewussten und setzt damit ganz andere Akzente als Freud mit der Theorie des Überich. Jung vermutet Freuds altes negatives Jehova-Bild hinter seiner Theorie des Überich (vgl. *Jung* 1929b). *Schellenbaum* (vgl.1981) meint, dass Jung der „dreifaltigen“ männlichen Psychologie Freuds ein „Viertes“ hinzugefügt hat: das *kollektive Unbewusste*. Schellenbaum nimmt wohl mit dieser Feststellung Bezug auf die Tatsache, dass Jung stets für das einseitig männliche christliche Gottesbild das fehlende Weibliche, Mütterliche eingefordert hat. Ähnlich ergänzte Jung Freuds Vorstellung vom Unbewussten durch ein umfassenderes kollektives Unbewusstes: den mütterlich schöpferischen Urgrund aus dem das Bewusstsein geboren wurde und immer wieder geboren wird. Aus diesem Schoß erblicken immer wieder neue Einfälle, Ideen, Phantasien, Anschauungen und Werte das Licht der Welt. Es ist der Ort der Kreativität. Die Rolle des Ich als Zentrum des Bewusstseins ist dabei eine sowohl aktiv fragend und aufarbeitende wie auch eine passiv aufnehmende im Hinblick auf die Wechselwirkung zwischen Ich und dem Unbewussten.

Ich möchte nun wieder auf den Patienten zurückkommen, dessen Traum vom Kloster ich weiter oben vorgestellt habe. Der Patient spürte immer dringlicher die Unzufriedenheit mit seinem beruflichen, seinem ehelichen und überhaupt mit seinem ganzen Leben. Dieses hatte seinen Sinn verloren, etwas Neues zeichnete sich allerdings noch nicht ab. So beließ der Patient alles beim alten. Hin und her gerissen zwischen dem Bleiben- und dem Gehen-Wollen träumte er folgendes:

„Ich sitze am Waldrand auf einem Hochstand, den üblicherweise Jäger zur Beobachtung benutzen. Ich sehe vor mir mein Haus in einer Wiese. Plötzlich eine Schießerei von links und von rechts. Ich bin mitten drin, dann flüchte ich auf das Dach meines Hauses. Das Haus wird vollkommen zerschossen, es bricht in sich zusammen und ich lande schmerzlich auf dem Boden in einem Trümmerhaufen. Ich weiß nicht, was ich jetzt anfangen soll. Da taucht plötzlich aus der Erde eine uralte Frau auf. Sie muss aus einer anderen Welt kommen. Trotz ihres Alters strahlt sie eine ungeheuerere Kraft aus. Mit großer Bestimmtheit sagt sie mir: „Hör auf zu kämpfen!“ Dann gibt sie mir einen Revolver mit vier Patronen, die mit Spiritus gefüllt sind und verschwindet. Tief beeindruckt mache ich mich nun auf den Weg.“

Wieder tritt, so wie schon im Klostertraum das Motiv des Weges, des sich auf den Wegmachens in diesem Traum auf. Diesmal wird der Träumer zu einem Neubeginn gezwungen, nachdem sein Haus, sein bisheriges Heim von unsichtbaren Konfliktparteien (seinem Konflikt) in Trümmer geschossen worden ist. Zunächst nimmt er einen distanziert beobachtenden Standpunkt vom Jägerhochstand und dem Dach seines Hauses ein. Er versucht die Situation von oben, intellektuell zu betrachten, bis er unsanft auf dem Boden landet. Hin und her gerissen zwischen dem Bleiben- und dem Gehen-Wollen war es ihm unmöglich gewesen, den Konflikt zu lösen. Erst wenn ein Mensch seine bewussten Möglichkeiten ausgeschöpft hat, nicht mehr weiter kann und dann diesen Zustand lange genug ausgehalten hat, kann das Unbewusste eine kreative Lösung anbieten. *Verena Kast* (Kast 1990, 42) beschreibt diesen Vorgang als *schöpferischen Prozess*, der mit Jungs Prozess der *Symbolbildung* von 1916 übereinstimmt. Prozesshafte Veränderungen in der Psyche als einem selbstregulierenden System, werden über die Symbole und die Symbolbildungen ans Bewusstsein herangetragen. Sie bewirken eine Wandlung im Ichkomplex und damit auch im Erleben, ohne dass der Charakter der ursprünglichen Identität verloren geht (vgl. Kast 1990, 43). Als Ausdruck der Veränderung in der Psyche des Patienten erscheint in diesem Traum eine mütterliche mythologische Gestalt. Der Klostertraum hatte damit geendet, dass der Träumer in die Mariahilferstraße geführt wurde, in Richtung eines archetypischen Symbols des gut Mütterlichen. Zu der mütterlichen Gestalt des aktuellen Traumes assoziiert der Träumer „Erdmutter und Irgendetwas mit Schicksalsgöttin“. Aus der germanischen Mythologie lässt sich zu ihr passend die Göttin Erda *amplifizieren*, die tatsächlich etwas mit Schicksal zu tun hat. Es ist Schicksal jedes Menschen, immer wieder Altes aufzugeben, so wie man einst sein Elternhaus verlassen musste, um in das eigene neue Leben hinaus zu gehen. Manchen fällt es besonders schwer Neues zu wagen, sie ertragen lieber mit kräfteaubender Selbstverleugnung und Unterdrückung wichtiger Anteile ihres Selbst das nicht (mehr) Passende. Sie sind *uneins* mit sich selbst geworden, innerlich zerrissen, erstarrt, *neurotisch*. Ihr Lebensfluss ist zum Stillstand gekommen.

Die Erdmutter im Traum verkörpert das Gegenteil von der persönlichen Mutter des Träumers. Die persönliche Mutter hatte den Sohn überfürsorglich festgehalten. Sie hatte ihm stets Willenskraft, Selbst-Beherrschung, Selbst-Überwindung und Pflichterfüllung bis zur Selbst-aufgabe als die wichtigsten Ideale vermittelt und ihre Lebensdevise „Bleiben und Aushalten“ vorgelebt. Die Erdmutter hingegen sagt: „Hör auf (gegen dich selbst) zu kämpfen! Füge dich deinem Schicksal und geh!“ Sie gibt ihm noch eine Waffe mit auf seinem Individuationsweg: einen Revolver mit vier Patronen, die mit Spiritus (lat., Geist) gefüllt sind. So kann er, muss

er im *Geist* des Mutterarchetyps handeln und sich durch ihn inspiriert endlich auf den Weg zu sich selbst machen. Das Erscheinen der alten Frau in diesem Traum symbolisiert die Entwicklung des Patienten aus seinem Mutterkomplex (vgl. *Kast* 1988). Die zum Teil lebensfeindlichen Ideale seiner Mutter und seine Erfahrungen mit ihrer überfürsorglich festhaltenden Art hatten bisher sein Leben maßgeblich bestimmt. Seine heroische Willenskraft und die Fähigkeit zur Selbst-Überwindung hatten dem Träumer lange gute Dienste geleistet. Mit eiserner Disziplin war er in Studium und Beruf besonders erfolgreich gewesen. Sein Leben stand unter der Dominanz des *Heldenarchetyps*. Die Lebensmitte fordert von ihm aber nun eine Einstellungsänderung. Die Gestalten der beiden *alten Weisen* aus beiden Träumen besitzen ein umfangreicheres Wissen vom Leben und seinen Notwendigkeiten als die leiblichen Eltern des Träumers. Sie verhalten sich zum Teil ganz anders, sogar konträr zu den leiblichen Eltern. Damit symbolisieren sie eine wesentliche Veränderung im Träumer: er kann sich jetzt so erleben und kann so handeln, als ob er diese Eltern gehabt hätte anstelle seiner leiblichen.

Neurose

Für Jung bedeutet Neurose „Entzweiung mit sich selbst“ (*Frey-Rohn* 1969, 282, cit. *Jung* 1912, 284), ein spannungsreiches „Uneinssein mit sich selber“. Der neurotische Konflikt ist Ausdruck verschiedenster Gegensatzspannungen, wobei Triebkonflikte im Gegensatz zu Freuds Ansicht nur eine von mehreren Möglichkeiten darstellen. Der Konflikt kommt durch die Einseitigkeit der bewussten Einstellung zustande, wodurch die jeweils gegensätzlichen Inhalte bekämpft oder vernachlässigt werden. Ab 1913 versteht Jung die Neurose als „einen missglückten Versuch, die andere, die nicht anerkannte Seite der Gesamtpersönlichkeit, in das bewusste Leben mit einzubeziehen“ (*Frey-Rohn* 1969, 286, cit. *Jung* 1912, 289). Die Integration der anderen Seite soll die neurotische Desintegration aufheben. Die dabei auftretenden regressiven Erscheinungen sieht Jung im Gegensatz zu Freud als notwendig und bewertet sie positiv. Das eventuell infantile oder archaische Material der „anderen Seite“ betrachtet Jung als zu bearbeitendes Rohmaterial für Wachstumsprozesse.

Jung ist wenig an der Bewusstmachung der Ursachen noch an der Aufhebung der Verdrängung und der Überwindung von Widerständen interessiert. „Die Aufgabe der Psychotherapie besteht darin, die bewusste Einstellung zu wandeln, und nicht darin, versunkenen Kindheitserinnerungen nachzujagen“ (*Frey-Rohn* 1969, 289, cit. *Jung* 1929c, 33). Jung lehnt die ausschließliche Begründung der Neurose durch einen Triebkonflikt mit dem neurosenätiologischen Schwerpunkt in der Kindheit ab. Er stellt den aktuellen Konflikt in den Vordergrund seines Interesses.

Die moderne Psychoanalyse hat Freuds negative Sicht der Regression revidiert: *Balint, Ferenczi, Kohut, Kris, Balint* und *Winnicott* sehen die Regression auch positiv (vgl. *Samuels, Shorter, Plaut* 1989, 188). Mit *Ferenczi* war *Balint* der Ansicht, dass der Patient einen Punkt vor Beginn seiner Fehlentwicklung erreichen könne, von dem aus er zur Entdeckung eines besseren neuen Weges kommen kann. Es handelt sich dabei um die Entdeckung von Verhaltensweisen, die niemals zuvor manifest geworden sind. Dieser Neubeginn setzt eine tiefe Regression voraus. Damit kommen die beiden Ungarn der Jungschen Sichtweise sehr nahe. *Stadler* versteht den „Neubeginn“ als archetypisch strukturierten Erfahrungsprozess (vgl. *Stadler* 2006). Der Archetyp strukturiert die neue Erfahrung und das neue Verhalten. Im oben angeführten Traumbeispiel macht der Patient eine neue, durch den Mutterarchetyp strukturierte Erfahrung, die sich grundlegend von jener mit seiner persönlichen Mutter unterscheidet. Er fängt sozusagen noch einmal von vorne an.

Ganzheit

„Ganzheit ist der Ausdruck aller Aspekte der Persönlichkeit in größtmöglicher Vollständigkeit, sowohl was die Persönlichkeit selbst betrifft als auch in Beziehung zu anderen Menschen und der Umwelt“ (*Samuels, Shorter, Plaut* 1989, 77). Für Jung ist *Ganzheit* gleichbedeutend mit Gesundheit. Bei der Geburt besitzt der Mensch eine elementare Ganzheit, die er um der Entwicklung willen verliert. Das Streben nach bewusster Ganzheit individuell differenzierter Gestaltung lässt sich als Lebensziel und –sinn verstehen, als Selbstwerdung, *Individuation*. Die Interaktion mit anderen Menschen und der Umgebung kann den Prozess fördern oder hemmen. Damit wird die Individuation natürlich auch zu einem gesellschaftlichen Problem. Jung wies immer wieder darauf hin, dass das Christentum durch die alleinige Betonung des „Guten“ den westlichen Menschen von sich selbst entfremdet und gespalten hat. Die unmoralische, „böse“ Seite wird in jedem Menschen zum dunklen Anderen, zum *Schatten*. Das Streben nach Ganzheit beinhaltet die Versöhnung mit dem Schatten, die Begegnung in der Liebesbeziehung, die Auseinandersetzung mit den Werten der Gesellschaft, der Emanzipation des Weiblichen (nämlich die Ergänzung der patriarchalen Werte durch das fehlend „Weibliche“) etc. (vgl. *Skolek* 1998)

Das Selbst

Das Selbst ist die „ursprünglich im embryonalen Keim angelegte Persönlichkeit mit all ihren Aspekten“ (*Jung* 1943, 120). *Fordham* hat Jungs These des Selbst beginnend in den fünfziger Jahren zu einem entwicklungspsychologischen Modell erweitert. Bereits am Beginn des Lebens existiert eine psychosomatische Ganzheit, ein primäres, ursprüngliches Selbst, das alle

angeborenen archetypischen Potentiale des Menschen enthält. Diese Potentiale beginnen sich in einer geeigneten Umwelt aus dem ursprünglich unbewussten integrierten Zustand heraus zu entwickeln, indem sie nach Entsprechungen in der Außenwelt suchen. Die Interaktion eines aktiven archetypischen Potentials des Kleinkindes mit den reaktiven Antworten der Mutter wird dann reintegriert, internalisiert (vgl. *Samuels, Shorter, Plaut 1989* zit. *Fordham 1974, Jacoby 1985*). *Jacoby* definiert das Selbst als „... einen unanschaulichen zentralen Anordnungsfaktor, dem psychisches Gleichgewicht sowie psychische Entwicklung und Wandlung zugrunde liegt“ (*Jacoby 1965, 65*).

Jung verwendet den Begriff des Selbst scheinbar widersprüchlich manchmal im Sinn von Ganzheit der Persönlichkeit, dann wieder im Sinn von organisierendem Zentrum der Ganzheit. Wenn man aber wie Jung das Selbst als oberste zentrale Einheit, als Gesamtintegrator in einem selbstregulierenden System versteht, hebt sich meines Erachtens der Widerspruch auf: vom Selbst als potentieller Ganzheit gehen Wirkimpulse zur Erreichung eben dieser Ganzheit aus (vgl. *Obrist 1990*)

Das Selbst gilt als Grund und Ursprung der individuellen Persönlichkeit. Es steuert den Aufbau des *Ichkomplexes*. Als zentraler Archetyp von großer Selbstregulierungs- und Selbstzentrierungskraft gehen von ihm Impulse zur Integration von psychischen Anteilen und damit zu lebenslanger Entwicklung aus. Wird der Archetypus des Selbst z.B. im Traum erlebt, „dann entsteht ein Lebensgefühl der Selbstzentrierung, der Schicksalhaftigkeit einer Situation, begleitet vom Erleben einer fraglosen Identität und einem unabweisbaren Sinnerleben, einem sicheren Selbstwertgefühl verbunden mit Hoffnung auf Zukunft“ (*Kast 2006, 133*). Damit ist auch die (als spirituell bzw. religiös im nicht konfessionellen Sinn erlebbare) Erfahrung der Öffnung auf etwas Umfassenderes hin, weg von narzisstischer Ego-Bezogenheit verbunden und das Gefühl des Geborgenseins in etwas Größerem. Das Selbst beinhaltet zwei Aspekte: einen strukturierend ordnenden selbst-zentrierenden Aspekt, der vor Fragmentierung schützt und einen dynamischen Aspekt. Dieser regt zur schöpferischen Entwicklung, zur Selbst-Werdung an, was ich mit den beiden Traumbeispielen veranschaulichen wollte.

Mit dem Konzept des „*Selbst*“ hat Jung eine Verbindung zwischen der Psychologie und der Theologie, Philosophie, Ethnologie und Soziologie geschlagen. Er schafft damit aber auch eine Verbindung abendländischer Kultur mit der alten indischen Philosophie. „Im theoretischen Persönlichkeitsmodell der analytischen Psychologie sind Ich und Selbst zwei zentrale Pole, die das Spiel der psychischen Kräfte sowohl bedingen wie steuern. Dem Selbst kommt dabei die Funktion des verursachenden, übergreifenden und dynamisierenden Faktors zu, dem Ich die der wahrnehmenden, entscheidenden und bewusst handelnden Instanz. Ich

und Selbst sind als psychische Instanzen aufeinander bezogen und wechselseitig von einander abhängig. Die Impulse des Selbst würden ohne ein aufnehmendes Ich nicht zur bewusst verantworteten Tat, und ohne die Verbindung zum Selbst fehlen dem Ich innere Anreize und schöpferische Impulse. Es verfällt dann äußeren Einflüssen und entfremdet sich der ihm zugehörigen Psyche“ (Seifert 1981, 315). Viele psychoanalytische Autoren verstehen unter dem Begriff des Selbst etwas Anderes als Jung, nämlich die Selbstrepräsentanz, das Selbsterleben bzw. die Vorstellung, die man von sich selbst hat. Diese werden in der analytischen Psychologie aber dem Ichkomplex zugeordnet. Winnicott nähert sich mit dem Konzept des wahren und des falschen Selbst der Jung'schen Position an (vgl. Jacoby 1998), das Verständnis vom Selbst bei Kohut kommt ihr sehr nahe (vgl. Jacoby, 1985).

Die Selbstregulation der Psyche bzw. die kompensatorische Funktion des Unbewussten setzt einen kohärenten Ichkomplex voraus, da sonst dessen Fragmentierung droht (vgl. Kast 2006, Jacoby 1998).

Archetypen

Mythen sind in einer universalen Bildsprache bis ins Detail verfasste Erklärungen psychodynamischer Abläufe (vgl. Dieckmann 1991). Jung hat sein Archetypenkonzept aufgrund seiner Analogieforschungen zwischen Träumen und Mythen sowie religiösen Schriften entwickelt. Daraus wird verständlich, dass Jung immer wieder Begriffe aus der Mythologie und der Religion verwendete. Umso bemerkenswerter erscheint es, dass Jung bereits in den Jahren 1910 bis 1920 von angeborenen seelischen Strukturen (*Archetypen*) und der Selbstregulation der Seele sprach, jahrzehntelang vor der Entstehung der Ethologie, der Systemtheorie und der Kybernetik (vgl. Obrist 1990 und Seifert 1981).

„Eine der wichtigsten Errungenschaften der analytischen Psychologie ist ... die Erkenntnis der biologischen Struktur der Seele“ (Jung 1923, §103). Bezüglich seiner *Archetypentheorie* meint Jung: Ich bin der Einzige, „der die zwei Probleme, die Freud am meisten interessiert haben, sinngemäß weitergeführt hat: das der *archaischen Reste* und das der Sexualität“ (Jaffe/Jung 1979, 172). Die Archetypentheorie entspricht der *evolutionären Erkenntnistheorie* (vgl. Schlegel 2006). „Archetypen sind phylogenetisch erworbene neuronale psychische Systeme, die das Wahrnehmen und das Verhalten des Menschen steuern, sowie seine affektiven und kognitiven Erfahrungen bedingen“ (Kast 2007). In existentiell bedeutsamen, Situationen reagieren die Menschen mit ähnlichen, also (arche)typischen Vorstellungen, Bildern, denen ähnliche Emotionen und daraus resultierendes vergleichbares Verhalten zugrunde liegen. Es handelt sich um Situationen von Tod/Neubeginn, Bindung/Trennung, Sinnverlust/Sinnfindung etc. (vgl. Kast 2006). Die Archetypen als neuronale Systeme sind nur

indirekt über ihre Wirkungen erfahrbar, vor allem in Form der mit starken Emotionen verbundenen Bilder, z.B. in Träumen. Jung hatte in sehr umfangreichen Studien derartige Bilder und Motive aus Träumen und Phantasien in Mythen, Märchen und anderen Kunstschöpfungen gefunden. Auch in den modernen Kinofilmen tauchen die alten mythologischen Gestalten in neuem Gewand, aber sonst unverändert wieder auf. Archetypische Bilder können zu neuem Verhalten motivieren, inspirieren, so wie es die archetypischen Bilder der/des alten Weisen in den vorher beschriebenen Träumen getan haben. Der Neurowissenschaftler *Gerald Hüther* beschreibt mit seinem Konzept der *handlungsleitenden inneren Bilder* ähnliches wie C.G.Jung mit seinen archetypischen Bildern (vgl. *Hüther 2006*). *Mario Schlegel* fasst die Archetypen als *Sinnerzeugungssysteme* auf. Die von ihnen konstellierte Vorstellungen und Bilder erzeugen das für die seelische Gesundheit wichtige Sinnerleben des Menschen (vgl. *Schlegel 2006*). Unter Archetypen kann man die Bereitschaft verstehen, das Leben in bestimmten, in der Psyche bereits festgelegten allgemeinen Bahnen zu erfahren. Gemeinsam mit den sie begleitenden Emotionen bilden sie den strukturellen Urgrund der Psyche, *das kollektive Unbewusste*. Archetypen konstellieren individuelle Erfahrungen im Einklang mit angeborenen Schemata. Bilder, die sich aus archetypischen Strukturen herleiten, veranlassen den Menschen in seiner Umgebung nach Korrespondenz zu suchen (vgl. *Samuels 1989*). Die Säuglingsforschung bestätigt die Hypothese der vorgegebenen Organisation des menschlichen Erlebens und Verhaltens durch den Nachweis angeborener Grundmotivationen, Grundbedürfnisse und Grundemotionen, mit denen der Säugling im Sinn archetypischer Bereitschaften ausgestattet ist. Der Andere (Mensch) wird von Anfang an archetypisch als vorhanden und mit spezifischen Eigenschaften ausgestattet erwartet (vgl. *Otscheret/Braun 2005, 8*). „Archetypische Dispositionen und Bedürfnisse im einzelnen Menschen sind in komplexer Weise mit der Umwelt verwoben, was im Säuglingsalter und in der Kindheit von besonders prägendem Einfluss ist.“ (vgl. *Jacoby 1998, 126*). Im Aufeinandertreffen der archetypischen Dispositionen mit der Umwelt (insbesondere dem elterlichen Verhalten) entstehen die psychischen Komplexe. Die persönlichen Erfahrungen gruppieren sich um archetypische Kerne, versehen mit entsprechenden Emotionen bilden sie die im Gedächtnis gespeicherten *Komplexe*.

Komplexe

Jung führte während seiner Zeit an der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich experimentalpsychologische Studien über Erinnerungsvermögen und Assoziation durch (Habilitation 1905). Die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit fasste er in seiner *Komplextheorie* zusammen. Diese trifft Aussagen über die Funktionsweise der Psyche des

Menschen und ist zugleich Basis einer Krankheitslehre der analytischen Psychologie (vgl. *Dieckmann* 1991).

Die Komplextheorie ist auch ein entwicklungspsychologisches Modell. Schon die frühesten Erlebnismuster des Kindes mit seinen Beziehungspersonen werden (archetypisch) organisiert und verinnerlicht, gespeichert und durch Rückkoppelung immer wieder neu organisiert. Fast hundert Jahre nach Jungs Entwicklung der Komplextheorie gelang *Stern* zu einer ähnlichen Auffassung wie Jung: zu den im *impliziten* (unbewussten) Gedächtnis gespeicherten frühen Interaktionsmustern des Säuglings (*RIGs*) mit seiner Mutter und den daraus resultierenden Erwartungshaltungen (vgl. *Kast* 2006). Ebenfalls besteht eine Ähnlichkeit zwischen den Komplexen und *den inneren Arbeitsmodellen* aus *Bowlbys* Bindungstheorie.

Bovensiepen definiert die Komplexe unter Einbeziehung der inneren Arbeitsmodelle als „Subnetzwerke aus der Matrix aller verinnerlichten Interaktionserfahrungen des Kindes mit den Objekten, bestehend aus inneren Arbeitsmodellen, Affekten und Erwartungsmustern, die hauptsächlich im impliziten Gedächtnis gespeichert werden und die z.T. bewusst, überwiegend aber unbewusst sind“ (*Bovensiepen* 2004, 43). Er sieht aufgrund aktueller Erkenntnisse der Kognitions- und Säuglingsforschung sowie der Neurowissenschaften in Jungs Komplextheorie eine bemerkenswert moderne Auffassung der Psyche. Das moderne Konzept der Matrix- und Netzwerkstruktur der Gehirnfunktion ist mit Jungs Vorstellung von der Dissoziabilität der Psyche sehr viel besser vereinbar als das Triebmodell von Freud und seine Strukturtheorie. Die Freudsche Auffassung von der Aufhebung der Verdrängung als Wirkmechanismus in der Analyse trifft vermutlich nicht zu. Die *Komplexe* sind normale Lebenserscheinungen, sie sind die „lebendigen Einheiten der unbewussten Psyche“ (vgl. *Jung* 1928a, §210). Sie sind Inhalt des *persönlichen Unbewussten*. Jeder Mensch besitzt emotional positiv getönte, fördernde Komplexe und infolge konflikthafter Beziehungserfahrungen hemmende, störende Komplexe (z.B.: negative Elternkomplexe, Minderwertigkeitskomplex), die mit starken negativen Gefühlen einhergehen können. Komplexe besitzen oft einen hohen Grad an Autonomie, können zu Wahrnehmungsverzerrungen, emotionaler Überreaktion, unangemessenen und stereotypen Verhaltensweisen führen. Sie können sich in der therapeutischen Beziehung konstellieren (ebenso wie in jeder anderen Beziehung) und in der Therapie bearbeitet werden. Die Komplexe verursachen Phantasien und im Schlaf unsere Träume, sie sind die handelnden Personen unserer Träume (vgl. *Jung* 1928a). Sie bilden sich als Symbole ab und könne auch auf diese Art als Traum und Phantasie bearbeitet werden. Dank ihres archetypischen Kerns und der damit verbundenen Bedürfnisse und Emotionen beinhalten die Komplexe ein Entwicklungspotential, einen finalen Aspekt.

Der Traum

Freud verstand den Traum als eine durch Zensur entstellte Wunscherfüllung. Der erinnerte (*manifeste*) Trauminhalt war für ihn eine entstellte Ersatzbildung, im *latenten* hingegen lag das Eigentliche, der Wunsch verborgen (vgl. *Frey-Rohn* 1969). Jung verwehrt sich gegen die Ausdehnung des aus der Neurosenpsychologie stammenden Verdrängungsmechanismus auf das Gebiet des Traumes als Übergriff in die Sphäre der normalen Psychologie (vgl. *Jung* 1939). Er lehnte die Theorie des *Traumzensors* ebenso ab wie die Ansicht, dass Träume bloß verdrängte Wunscherfüllungen wären. Er verstand den Traum als spontane Selbstdarstellung der aktuellen Lage des Unbewussten in symbolischer Ausdrucksform (vgl. *Jung* 1928b).

Kast beschreibt die Traumtheorien von C.G. Jung (vgl. *Kast* 2006). Die kompensatorische Funktion und die finale Betrachtungsweise des Traumes, sowie die Rolle der Komplexe als handelnde Personen in den Träumen wurde bereits in den vorhergehenden Kapiteln beschrieben. Die Traumtheorien Jungs sind mit Ergebnissen der Neurowissenschaften kompatibel (vgl. *Kast* 2006, *Kleespies* 2007, *Wilkinson* 2006).

Der Traum hat von Anfang an zentrale Bedeutung in der Analytischen Psychologie: als spontane, unzensurierte Selbstdarstellung des Unbewussten, als Ressource, Wegweiser und kreativer Prozess, in dem personifizierte Komplexe und Emotionen bearbeitet und reguliert werden – im Sinn der Selbstregulation der Psyche. Jahrzehntlang unterscheidet sich diesbezüglich die Analytische Psychologie von der Psychoanalyse. Auch unter dem Einfluss der Neurowissenschaften, die dem Traum therapeutische, Problem lösende, korrigierende und neue Erfahrung vermittelnde Funktionen zuschreiben und damit Jungs Traumtheorie bestätigen, näherten sich Psychoanalytiker in den letzten Jahrzehnten Jungs Auffassungen an. Freuds *triebbezogene Wunscherfüllungstheorie* war für viele seiner Nachfolger nicht mehr haltbar (vgl. *Kleespies* 2007, *Schepanek* 1983). Der Traum hat seine zentrale Bedeutung in der Analytischen Psychologie weitgehend behalten, während er in der Psychoanalyse teilweise zum „Stiefkind“ wurde (vgl. *Zauner* 1983). Die Psychoanalyse konnte sich erst allmählich aus der auf Freud zurückgehenden dogmatischen Starre in der Traumdeutung befreien und den Schwerpunkt vom latenten zum manifesten Trauminhalt verlegen, bzw. dem Traum Konfliktmaterial in unentstellter Form zugestehen (vgl. *Zauner* 1983).

Der Traum kann heute teilweise Funktionen übernehmen, die früher Mythen, Rituale und Religionen erfüllt haben (vgl. *Kleespies* 2007)

Symbol

Freuds Verständnis vom *Symbol* als einem Ersatzprodukt von verdrängten Kindheits-erinnerungen und die Reduktion auf feststehende meist sexuelle Bedeutungen war Jungs

Auffassung völlig fremd. Freuds kausal-reduktive Erklärung des Symbols lässt nur die Zurückführung von etwas Bekanntem auf ein anderes ebenso Bekanntes zu. Damit entspricht es einem *Zeichen* (vgl. *Frey-Rohn* 1969 und *Kast* 1990). Zeichen sind Abmachungen mit festgelegter Bedeutung. Sie weisen stellvertretend auf etwas hin, besitzen aber keinen Bedeutungsüberschuss, z.B. Verkehrszeichen für den Straßenverkehr. Das Symbol ist Sinn-Bild, es vereinigt Bewusstes und Unbewusstes in sich, Sinn und Bild. Es appelliert an das vollständige Erleben des Menschen, nicht nur an seine Ratio (vgl. *Jacobi* 1977). Mit der bloßen Übersetzung eines Symbols in die Wortsprache würde es an Lebendigkeit und Wirksamkeit verlieren. Das Verständnis von Symbolen kann durch *Amplifikation*, das bedeutet phantasieanregende Symbolanreicherung mit passenden Symbolen aus Märchen, Mythen und überhaupt der Kunst gefördert werden. Symbole bilden Komplexe ab und sind Verarbeitungsstätten der Komplexe (vgl. *Kast* 1990). Jung sieht im Symbol auch den finalen Aspekt: z.B. verweist das Symbol des Kindes nicht nur auf Vergangenes in der Kindheit sondern auch auf Neues, Heranwachsendes und damit Zukünftiges. Die Arbeit mit dem und am Symbol ist zentrales Anliegen der analytischen Psychologie, sei es in der Traumarbeit, in Imaginationen oder kreativen Gestaltungen.

Die Erfahrung von stark emotional wirkenden und sinnstiftenden Symbolen ist mit religiösem Erleben verbunden, vollkommen unabhängig von jeder Konfession bzw. Religion (vgl. *Kast* 2006, *Obrist* 1990).

Die wesentlichen Unterschiede im Symbolverständnis der analytischen Psychologie und der Psychoanalyse bestehen noch immer (vgl. *Samuels* 1989, *Kleespies* 2007). *Erich Fromms* Auffassung vom Symbol als einzige Universalsprache der Menschheit, in der Märchen, Mythen und Träumen verfasst sind, kommt allerdings dem Jungianischen sehr nahe (vgl. *Kast* 2006, 78). In einer radikal-konstruktivistischen Sicht sieht Jung im Einklang mit der modernen Hirnforschung und im Gegensatz zu Freud die Wirklichkeit als nicht subjektunabhängig sondern symbolisch (*Schlegel* 2006).

Bild, Phantasie und Imagination

Freud sieht sowohl beim Gesunden wie auch beim Kranken die Phantasie als Wunscherfüllung unbefriedigter Wünsche (vgl. *Freud* 1908, 216ff.). Freud „glaubte an die Macht des Intellekts. Er erhoffte alles von der Aufklärung“ (*Jung* 1939, 61). Der kritischen Vernunft aber fällt die kindliche Voraussetzungslosigkeit des Schöpferischen zum Opfer (vgl. *ibid.*) Für Jung bedeutet Phantasie „der unmittelbare Ausdruck der psychischen Lebenstätigkeit“ (vgl. *Jung* 1914, §792), „die Selbsttätigkeit der Seele. Im Schlaf erscheint sie als Traum“ (vgl. *Jung* 1929c). „Das Wesentliche in erster Linie ist nicht die Deutung und das

Verstehen der Phantasie, sondern vielmehr ihr Erleben ...“ (*Jung* 1933, 233). In einem jahrelangen Selbstexperiment entwickelte Jung nach der Trennung von Freud ein Imaginationsverfahren zur Auseinandersetzung des Ich mit dem Unbewussten, die *aktive Imagination*. Ziel des dialogischen Verfahrens ist die Kooperation zwischen dem Ich und dem Unbewussten als zwei gleichberechtigten Partnern. Meier vergleicht neurobiologische Erkenntnisse mit den Erfahrungen aus der Imagination. Mit Imaginationen kann man vermutlich das *implizite* (unbewusste) emotionale Gedächtnis besser ins Bewusstsein holen als nur über das Gespräch. Emotionen können bebildert und dann über die Sprache bearbeitet werden. In der Imagination lassen sich innere Bilder verändern. In den Gedächtnissen scheinen neue limbische Netzwerkstrukturen gelegt werden zu können, die negative Erfahrungen kompensieren oder überdecken. Positive Emotionen spielen für die Umlernprozesse eine entscheidende Rolle (vgl. *Meier* 2006). Diese Erkenntnisse untermauern Jungs ressourcenorientierten Ansatz.

Jung bediente sich im Gegensatz zur Psychoanalyse gerne einer bildhaft anschaulichen und damit erlebnisnahen Sprache, weil er diese als ausdrucksvoller und genauer als die abstrakte Wissenschaftssprache erachtete. Die in der Psychoanalyse gebräuchliche Bezeichnung „Objekt“ anstelle von „Mutter“, „Vater“ etc. könnte man hier als Beispiel anführen. Die Vernachlässigung des bildhaften Denkens führt zu einer Verarmung, Austrocknung und einem Mangel an Kreativität (vgl. *Dieckmann* 1991). Bilder sind mit höchsten Erkenntnissen verbunden, Höchstleistungen auch kognitiver Art (vgl. *Seifert* 1979)

Methodik

Nach seiner Trennung von Freud hat Jung grundlegende Veränderungen im Setting vorgenommen. Er ersetzte die Couch durch die Analyse im Sitzen, vis á vis, verringerte die Stundenfrequenz auf 1 bis 2 Stunden pro Woche und veränderte die Therapie im Sinne einer partnerschaftlich dialogischen Beziehung zwischen Patient und Analytiker, sowie dem Ich und dem Unbewussten. Die Patienten wurden angeregt innerhalb der therapeutischen Beziehung aber auch selbständig kreativ mit ihren Träumen und Phantasien zu arbeiten, um das Unbewusste zu beleben und Entwicklungsimpulse aufzunehmen und umzusetzen. Jung beschränkte sich nicht auf bloße Übertragungsdeutungen, sondern betrat mit dem Patienten als Mitbeteiligter in einem Prozessgeschehen den gemeinsamen Erzähl- und Phantasieraum. Durch das Gegenübersitzen von Patient und Analytiker können vermehrt nonverbale Äußerungen (Mimik, Gestik, Körperhaltung) zusätzlich zum Tonfall der Stimme, der ebenfalls viel über den emotionalen Zustand verrät, wechselseitig wahrgenommen werden und zur gegenseitigen Beeinflussung beitragen. In Wertschätzung der Individualität von

Patient und Analytiker hat Jung auf verbindliche Behandlungsregeln verzichtet und keine abgeschlossene Theorie verfasst „ der Patient ist... dazu da, um behandelt zu werden und nicht um eine Theorie zu verifizieren.“ (*Jung* 1951, § 237). Die Archetypentheorie und Komplextheorie sind allerdings trotzdem gut dokumentiert und begründet worden (vgl. *Schlegel* 2006), ebenso die Traumtheorie (vgl. *Kast* 2006). Zusammenfassende Darstellungen der Methoden der Analytischen Psychologie wurden später von Jungs Nachfolgern verfasst (z.B. *Dieckmann* 1979, *Eschenbach* 1978-1991). Die über das Gesamtwerk verstreuten Beiträge zur *aktiven Imagination* wurden von *Amann* gesammelt (*Amann* 1978), der Einsatz von Märchen, Imagination und Kreativität in der Psychotherapie von vielen Autoren, vor allem von *Kast* in zahlreichen Publikationen dargestellt.

Jung fürchtete auch „Engstirnigkeit“ und wissenschaftliche „Sektiererei“ infolge von theoretischen Festlegungen – mit Recht, wenn Freudianer auch heute noch von „Loyalität gegenüber dem Erbe, das unsere Vorfahren uns in Gestalt der psychoanalytischen Regeln hinterlassen haben, schreiben und „von Ängsten und Konflikten, die in Anbetracht all der Exkommunikationen und Ausschlüsse, die in der Geschichte der Psychoanalyse wegen nicht analytischen Handelns verhängt wurden, mehr als verständlich wären“ (*Orange, Atwood, Stolorow* 2001, 48). Die Analytische Psychologie zeichnet sich hingegen durch große Offenheit und Vielfalt aus. Jung schrieb 1946: „ ... ich vertrete... keine Doktrin, sondern beschreibe Tatsachen und schlage gewisse Auffassungen vor, die ich für diskussionswürdig halte... ich verkünde keine fertige und abgeschlossenen Lehre... Ich lasse jedem die Freiheit, auf seine besondere Art mit den Tatsachen fertig zu werden, denn ich nehme mir diese Freiheit ja auch heraus“ (*Jung* 1946, 9). „Das bedeutet eine wohltuende Freiheit der therapeutischen Beziehung, auf die ich nicht verzichten möchte“ (*Jacoby* 1985, 189). Das bedeutet aber auch, ohne den Schutz einer Behandlungstechnik arbeiten zu müssen, was unter anderem große Flexibilität benötigt und eine hohe Anforderung an die Selbstreflexion des Analytikers stellt. Manche Jungianer arbeiten heute wie Jung im Sitzen, andere „mit der Couch“ bzw. überlassen den Patienten die Wahl. *Jung* erachtete die Persönlichkeit des Therapeuten für wichtiger als Technik und Methode. „ Jeder Psychotherapeut hat nicht nur eine Methode, er selber ist sie“ (*Jung* 1945, §198). Die Wirksamkeitsforschung hat inzwischen die entscheidende Bedeutung des Therapeuten und nicht der therapeutischen Technik bestätigt. Die Psychoanalyse hat das auch seit den fünfziger Jahren in zunehmenden Maß erkannt (vgl. *Jacoby* 1985, 194). Indem Jung im Therapeuten einen derart wichtigen Faktor sah, wird auch verständlich, dass er einst als erster die gründliche Lehranalyse für Analytiker gefordert hatte.

Jung verstand bereits 1929 die Behandlung als „Produkt einer gegenseitigen Beeinflussung...in welcher das ganze Wesen des Patienten sowohl wie das des Arztes teilhat“ (Jung 1929d, §163). 1946 verfasste Jung eine vollständige Übertragungs- Gegenübertragungs- und Beziehungstheorie unter Einbeziehung aller bewusster und unbewusster Möglichkeiten (vgl. Jung 1946b). Obwohl Jung die gegenseitige Beeinflussung von Patient und Therapeut so früh erkannt hatte und sich seine Beobachtungen mit der modernen psychoanalytischen *Intersubjektivitätstheorie* nahezu decken, erarbeitete weder er noch die erste Generation seiner Schüler eine Mikroanalyse des interaktionellen Geschehens (vgl. Jacoby 1998, 2005). Jungs Interesse galt hauptsächlich der Beziehung des Ich zum Unbewussten und dem Verständnis seiner symbolischen Inhalte. Angeregt durch *Klein, Winnicott, Balint, Erikson, Kohut* u.a. fand das Geschehen im interaktiven Feld bei Jungianern mehr Beachtung (vgl. Jacoby 1998), z.B. *Asper* 1991, *Dieckmann* 1980, *Jacoby* 1985, 1987, 1998, *Kast* 1990, 2006.

Jung – Freud, Postjungianer – Postfreudianer

Die Analytische Psychologie deckt sich in hohem Maße mit heutigen Erkenntnissen aus der Forschung und neuem Denken (*Schlegel* 2006, 195). In einer ausführlichen Studie beschreibt *Andrew Samuels* das Werk Jungs verglichen mit dem von Freud und stellt die wichtigsten Arbeiten von Jungs und Freuds Nachfolgern einander gegenüber. Jung entpuppt sich „als ein überraschend moderner Denker und Psychotherapeut, der die weitere Entwicklung der psychoanalytischen und psychologischen Theorie verblüffend gut vorausgesehen hat“ (vgl. *Andrew Samuels* 1989). Er zitiert *Roazen*, der in seiner monumentalen Studie über „Sigmund Freud und sein Kreis“ 1976 sagt, dass es heute nur wenige Psychoanalytiker stören würde, wenn ein Analytiker Auffassungen vorbringen würde, die mit denen Jungs von 1913 übereinstimmen. Samuels fügt hinzu, dass das gleiche wohl auch in Bezug auf viele Auffassungen Jungs aus späterer Zeit zutreffend wäre und dass verschiedene Entwicklungen in der Psychoanalyse „jungianisch“ wären. Samuels spricht von einer Kategorie der „Jungianer wider Wissen“, also Psychoanalytikern und anderen Psychotherapeuten, die nicht wissen, wie „jungianisch“ sie denken und arbeiten. *Samuels* (1989, 36 ff.) gibt eine Übersicht über die jungianische Umorientierung der Psychoanalyse:

- Betonung der frühen präödipalen Erfahrungen von Bindung an und die Trennung von der Mutter (*Klein*; die britischen Vertreter der Theorie der Objektbeziehungen: *Fairbairn, Guntrip, Winnicott, Balint*. Daneben *Bowlby*.)
- Hervorhebung der für das Seelenleben entscheidenden Rolle der angeborenen, psychischen Strukturen (Archetypen) (*Klein, Bowlby, Spitz, Lacan, Bion*).

- Kreativer, zweckgerichteter, nicht-destruktiver Aspekt des Unbewussten (*Milner, Rycroft, Winnicott* über das Spiel; siehe ferner *Maslow* und die humanistische Psychologie).
- Betrachtung der Symptome nicht ausschließlich kausal-reduktiv, sondern auch vor dem Hintergrund ihrer sinn- und orientierungsgebenden Bedeutung für den Patienten (*Rycroft* und die Existenz-Analyse).
- Abwendung der analytischen Theorie von patriarchalischen, männlich dominierten und phallozentrischen Ansätzen; Berücksichtigung des femininen Ansatzes (feministische Psychologie und Psychotherapie, *Mitchell, Stoller, Lacan*).
- Betonung der klinischen *Anwendung* der Gegenübertragung (heute von den meisten Analytikern vertreten, z.B. von *Searles, Langs, Racker, Little, Winnicott*).
- Analyse als wechselseitig verändernde Interaktion mit der Folge, dass der Persönlichkeit des Analytikers und seiner Erfahrung der Analyse zentrale Bedeutung zukommen (*Langs, Searles, Lomas*, der Interaktionalismus).
- Regression in der Analyse als hilfreich und nützlich, Möglichkeit ihrer Nutzbarmachung in der Analyse (*Balint, Kris*).
- Beschäftigung der Analyse mit dem Selbst zumindest im gleichen Umfang wie mit dem Ich; das Selbst wird als kohäsiver Ausdruck der Person und nicht so sehr als eine von zahlreichen Ich-Repräsentationen angesehen (*Kohut, Winnicott*).
- Es gibt Unterabschnitte der Persönlichkeit (Komplexe), mit denen ein Analytiker arbeiten kann (*Winnicott*s wahres und falsches Selbst; vergleiche auch Gestalttherapie, Transaktionsanalyse).
- Die Inzestphantasie hat Symbolcharakter (*Bion, Lacan, Mitchell, Winnicott*).
- Fragen der Integration der Persönlichkeit (Individuation) sind gewichtiger als geistige Gesundheit oder Genitalität (*Erikson, Milner*).
- Schizophrene Phänomene haben eine Bedeutung (*Laing* und seine Mitarbeiter).
- Ausdehnung des analytischen Interesses auf die zweite Lebenshälfte (*Levinson, Parkes, Erikson, Kübler-Ross*).
- Schwierigkeiten der Eltern untereinander finden ihren Ausdruck bei den Kindern (Familientherapie).

Im Vorwort zu dem zuletzt erwähnten Buch von Samuels schreibt *Mario Jacoby*: Es blieb „Jung jahrelang ignoriert oder totgeschwiegen, während viele seiner Positionen von anderen analytischen Schulen ohne Erwähnung ihrer Herkunft übernommen oder noch einmal entdeckt wurden.“ Auch er betont, dass wichtige Modifikationen und Entwicklungen

innerhalb der Freud'schen Psychoanalyse sich weitgehend den Jung'schen Positionen annähern. Als Brückenbauer zwischen der Analytischen Psychologie und der Psychoanalyse verbindet Jacoby umgekehrt, wie bereits erwähnt, aber auch moderne psychoanalytische Konzepte und Ergebnisse der Säuglingsforschung mit der jungianischen Theorie und macht die Synthese daraus für die Jung'sche Praxis nutzbar (vgl. *Jacoby*, 1985, 1987, 1988). Jung's Werk zeichnet sich durch hohe Konsistenz und Kontinuität aus, es war ohne wesentliche Modifikationen der Grundkonzepte erweiterbar. Der aktuelle abschließende Vergleich zwischen Psychoanalyse und Analytischer Psychologie scheint mir wegen der Inhomogenität beider Richtungen schwierig zu sein. Während zum Beispiel die Selbstpsychologie Kohuts der jungianischen Position sehr nahe kommt (vgl. *Jacoby* 1985) sind die Auffassungen innerhalb und zwischen den beiden Schulen zum Teil weit voneinander entfernt. Die Grenzen haben sich verwischt. In Deutschland tragen sowohl Jungianer wie Freudianer die Bezeichnung Psychoanalytiker. Es gibt mindestens drei jungianische Richtungen: die *entwicklungspsychologische* (die der Psychoanalyse am nächsten steht), die *archetypische* und dazwischen in der Mitte die *klassische* (vgl. *Samuels* 1989). Wenn man allerdings die analytische Psychologie in ihrer Gesamtheit, trotz aller Annäherungen zwischen der Psychoanalyse und ihr betrachtet, so kann man feststellen, dass sie sich in ihrem unveränderten Wesens- Kern nach wie vor grundsätzlich oder zumindest in Akzenten von der Psychoanalyse unterscheidet:

- Indem sie von der Ganzheit des gesunden Menschen ausgeht, mit
- ihrer Sicht der Seele als selbstgestaltendes und selbstregulierendes System mit dem Konzept eines phylogenetisch erworbenen überpersönlichen, schöpferischen und Sinn stiftenden Unbewussten und dem
- Selbst als übergeordneten steuernden Zentrum, von dem ein
- lebenslanger Differenzierungs- und Wachstumsprozess (Individuation) ausgeht (und damit eine Entwicklungspsychologie auch der zweiten Lebenshälfte).
- In ihrem final entwicklungsorientierten Ansatz anstelle des kausal reduktiven
- durch Dialog und Kooperation zwischen dem Ich und dem Unbewussten als zwei gleichberechtigten Partnern, statt „wo Es war, soll Ich werden“
- in ihrer undogmatischen Haltung und nicht nur methodischen Offenheit gegenüber der Vielfalt des Lebendigen
- in der Bedeutung, die sie dem Traum und der Phantasie, dem Bildhaft-Anschaulichen und Symbolischen, sowie der Amplifikation und der Kreativität einräumt
- in ihrer oft erlebnisnahen metaphorischen Sprache

- und in der Bedeutung, die sie der therapeutischen nicht „technischen“ Beziehung und der Persönlichkeit des Analytikers als therapeutisch wirksamen Faktor schon immer zugeschrieben hat.

Literatur

- Asper, Kathrin* (1991); 4. Auflage: Verlassenheit und Selbstentfremdung. Neue Zugänge zum therapeutischen Verständnis. Olten: Walter
- Ammann, Adolf, N.* (1978): Aktive Imagination. Olten: Walter
- Bovensiepen, Gustav* (2004): Bindung – Dissoziation – Netzwerk. Analytische Psychologie. Heft 135. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Dieckmann, Hans; Meier, C. A.; Wilke, H. J.* (1975) (Hg.): Aspekte Analytischer Psychologie. Basel: S. Karger.
- Dieckmann, Hans* (1979): Methoden der analytischen Psychologie. Olten: Walter
- Dieckmann, Hans* (1980) (Hg.): Übertragung und Gegenübertragung in der Analytischen Psychologie. Hildesheim: Gerstenberg
- Dieckmann, Hans* (1980) (Hg.): Übertragung und Gegenübertragung in der Analytischen Psychologie. Hildesheim: Gerstenberg
- Dieckmann, Hans* (1991): Komplexe. Diagnostik und Therapie in der analytischen Psychologie. Berlin – Heidelberg: Springer
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus* (1986), 2. Auflage: Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie. München: Piper
- Eschenbach, Ursula* (1978-1991): Therapeutische Konzepte der Analytischen Psychologie C.G. Jungs. 8 Bände, Stuttgart: Bonz
- Fordham, Michael* (1974): Das Kind als Individuum. Ernst Reinhardt: München.
- Freud, Sigmund* (1908): Gesammelte Werke VII
- Frey-Rohn, Liliane* (1969), 2. Auflage: Von Freud zu Jung. Eine vergleichende Studie zur Psychologie des Unbewussten. Zürich: Daimon
- Hüther, Gerald* (2006), 3. Auflage: Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Jacobi, Jolanda* (1977): Vom Bilderreich der Seele. Olten: Walter
- Jacoby, Mario* (1985): Individuation und Narzissmus. Psychologie des Selbst bei C.G. Jung und H. Kohut. München: Pfeiffer
- Jacoby, Mario* (1987): Psychotherapeuten sind auch Menschen. Übertragung und menschliche Beziehung in der Jungschen Praxis. Olten: Walter
- Jacoby, Mario* (1998): Grundformen seelischer Austauschprozesse. Jungsche Therapie und neuere Kleinkindforschung. Zürich und Düsseldorf: Walter
- Jacoby, Mario* (2005): Zu den Wurzeln intersubjektiver Bedürfnisse. Von der Kleinkindforschung zur psychotherapeutischen Praxis. In: Otscheret, L., Braun, C. (Hrsg. 2005): Im Dialog mit dem Anderen. Intersubjektivität in Psychoanalyse und Psychotherapie, Frankfurt am Main: Brandes und Apsel
- Jaffe, Aniela/Jung, C.G.* (1979), 10. Auflage: Erinnerungen, Träume und Gedanken von C.G. Jung, Olten: Walter

- Jung, Carl Gustav* (1912): Neue Bahnen der Psychologie. Gesammelte Werke VII
- Jung, Carl Gustav* (1914): Definitionen. Gesammelte Werke VI
- Jung, Carl Gustav* (1923): Die Bedeutung der analytischen Psychologie für die Erziehung. Gesammelte Werke XVII
- Jung, Carl Gustav* (1928a): Allgemeines zur Komplextheorie. Gesammelte Werke VIII
- Jung, Carl Gustav* (1928b): Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes Gesammelte Werke VIII
- Jung, Carl Gustav* (1929a): Ziele der Psychotherapie, Gesammelte Werke XVI
- Jung, Carl Gustav* (1929b): Der Gegensatz Freud und Jung. Gesammelte Werke IV
- Jung, Carl Gustav* (1929c): Einige Aspekte der modernen Psychotherapie. Gesammelte Werke XVI
- Jung, Carl Gustav* (1929d): Probleme der modernen Psychotherapie. Gesammelte XVI
- Jung, Carl Gustav* (1930): Einführung zu W.M. Kranefeldt „Die Psychoanalyse“. Gesammelte Werke IV
- Jung, Carl Gustav* (1932): Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung. Gesammelte Werke XV
- Jung, Carl Gustav* (1933): Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Gesammelte Werke VII
- Jung, Carl Gustav* (1939): Sigmund Freud. Gesammelte Werke XV
- Jung, Carl Gustav* (1943): Über die Psychologie des Unbewussten. Gesammelte Werke VII
- Jung, Carl Gustav* (1945): Medizin und Psychotherapie. Gesammelte Werke XVI
- Jung, Carl Gustav* (1946a): Briefe II, 1946-1955, Olten: Walter
- Jung, Carl Gustav* (1946b): Die Psychologie der Übertragung. Gesammelte Werke XVI
- Jung, Carl Gustav* (1951): Grundlagen der Psychotherapie. Gesammelte Werke XVI
- Kast, Verena* (1990): Die Dynamik der Symbole, Olten: Walter
- Kast, Verena* (2006): Träume. Die geheimnisvolle Sprache des Unbewussten. Düsseldorf: Walter
- Kast, Verena* (2007): Die Traumtheorie von C.G. Jung und die Neurowissenschaften. Vortrag beim internationalen Kongress der ÖGATAP für angewandte Tiefenpsychologie, Wien
- Kleespies, Wolfgang* (2007): Traumforschung heute: Entwicklungen und Perspektiven. In: Analytische Psychologie, Heft 147. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel
- Meier, Isabelle* (2006): Imagination und Neurobiologie. In: *Mattanza, Guido; Meier, Isabelle; Schlegel, Mario* (Hg.): Seele und Forschung. Ein Brückenschlag in der Psychotherapie. Basel: S. Karger
- Mattanza, Guido; Meier, Isabelle; Schlegel, Mario* (2006) (Hg.): Seele und Forschung. Ein Brückenschlag in der Psychotherapie. Basel: S. Karger
- Obrist, Willy* (1990): Archetypen. Natur- und Kulturwissenschaften bestätigen C.G. Jung, Olten: Walter.
- Otscheret, Lilian; Braun, Claus* (2005) (Hg.): Im Dialog mit dem anderen. Intersubjektivität in Psychoanalyse und Psychotherapie. Frankfurt am Main: Brandes&Apsel
- Orange, Donna M.; Atwood, George E.; Stolorow, Robert D.*(2001): Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel
- Samuels, Andrew; Shorter, Bani; Plaut, Fred* (1989): Wörterbuch Jung'scher Psychologie, München: Kösel
- Samuels, Andrew* (1989): Jung und seine Nachfolger, Stuttgart: Klett Cotta
- Schellenbaum, Peter* (1981): Stichwort: Gottesbild. Psyche und Glaube, Bd.2. Stuttgart: Kreuz
- Schepanek, Helga* (1983): Traumtheorien und Trauminterpretationen seit Freud. In: *Ermann, Michael* (HG); Der Traum in Psychoanalyse und analytischer Psychotherapie. Berlin, Heidelberg, New York: Springer
- Schlegel, Mario* (2006): Das Sinnerlebnis in der analytischen Psychologie. In: *Mattanza, Guido; Meier, Isabelle;*

Schlegel, Mario (Hg.): Seele und Forschung. Ein Brückenschlag in der Psychotherapie.
Basel: S. Karger

Seifert, Theodor (1981): Lebensperspektiven der Psychologie, Olten: Walter

Skolek, Reinhard (1998): Ganzheit. In: Sedlak, Franz; Gerber, Gisela (Hg.): Dimensionen integrativer
Psychotherapie. Wien: Facultas

Stadler, Peter (2006): Die Funktion archetypischer Bildpartikel. In: Analytische Psychologie. Heft 145.
Frankfurt am Main: Brandes & Apsel

Wilkinson, Margaret (2006): Die träumende Psyche – Das träumende Gehirn. In: Analytische Psychologie, Heft
145. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel

Zauner, Johann (1983): Der Traum, ein Stiefkind der heutigen Psychoanalyse? In: *Ermann, Michael* (HG); Der
Traum in Psychoanalyse und analytischer Psychotherapie. Berlin, Heidelberg, New
York: Springer

Verfasser: Mag. Dr. Reinhard Skolek

Österreichische Gesellschaft für Analytische Psychologie

NÖ Landesakademie, Zentrum für Psychotherapie und psychosoziale Gesundheit

Neue Herrengasse 17a, 3109 St. Pölten, reinhard.skolek@noe-lak.at

Barbara STREITFELD-SUCHARD

Marienkind

Individuation aus weiblicher Sicht

„Vor dem Feuer gefeiert sind die im Feuer wohnen.“

Dem Thema meiner Diplomarbeit habe ich einen Aphorismus des oberösterreichischen Dichters Karl Kleinschmidt vorangestellt: *Vor dem Feuer gefeiert sind die im Feuer wohnen*. Die Metapher des Feuers ist somit Ausgangspunkt meiner Betrachtung und bezeichnet zugleich den Ort, in dem sich die psychologische Thematik dieser Arbeit – Individuation aus weiblicher Sicht – mit der Interpretation des Märchens *Marienkind* verknüpft.

Individuation aus weiblicher Sicht: das heißt für eine Frau in unserer noch immer von patriarchalischen Traditionen bestimmten Kultur, sich zunächst ihrer Situation als eine vom (kollektiven) Vater verratene und verkaufte Tochter – die Ausgangssituation des Marienkindes im Märchen – und der damit verbundenen Gefahr, im Mutterkomplex zu verbleiben, bewusst zu werden.

Wir wissen, wie schwer es Frauen fällt, sich nicht funktionalisieren zu lassen für fremde Zwecke, sondern der eigenen inneren Stimme zu vertrauen und ihr Ausdruck zu geben. Es ist schwierig, sich auf sich selbst zu berufen, wenn das Eigene nichts gilt und sich seine Spuren von jeher im Anderen verlieren.

Mittlerweile haben sich jedoch schon viele Frauen auf diese Spurensuche begeben, und es ist eine nicht mehr zu übersehende feministische Literatur entstanden. «Denkverhältnisse» wurden aufgebrochen, Geschichte und Geschichten neu geschrieben von Frauen auf der Suche nach ihren eigenen, in der traditionellen, christlich-patriarchalisch geprägten Geschichtsschreibung verschwundenen Wurzeln. Dennoch ist diese Spurensuche für jede einzelne Frau immer wieder ein langwieriger und schmerzhafter Bewusstwerdungsprozess, in dem sich die eigenen, oft leidvollen Erfahrungen mit dem verknüpfen, was Frauen in der langen Geschichte des Patriarchats angetan wurde, nur weil sie Frauen und als Objekte des männlichen Begeh-

rens ihrer Intimität mit sich selbst beraubt waren und ihrem Selbst der göttliche Ursprung verweigert wurde.

Eine meiner Klientinnen träumte, dass sie aus dem Haus in eine Schneelandschaft tritt. Umgeben von hohen Eiswänden verfolgt sie ein Eisbär, und der einzige Weg aus dieser Gefahr ist durch ein Feuer versperrt. Das erinnert an den Scheiterhaufen, auf dem das Marienkind als Hexe verbrannt werden soll, und damit an all die anderen realen Scheiterhaufen der frühen Neuzeit, die das Märchen reflektiert; aber auch an das *vivere ardente e non sentire il male* der venezianischen Dichterin Gaspara Stampa, auf das sich Ingeborg Bachmann mit dem Symbol des Feuersalamanders beruft. Der oft unerträglichen Kälte der Lebensrealität stellt Bachmann so die Utopie der Liebe entgegen: „Trag die Korallen, geh im hellen Wahn.“

Mit der Frage nach der Utopie der Liebe - oder etwas profaner formuliert: Welches Menschenbild, welche Lebenseinstellung ermöglicht einem traumatisierten Menschen, d. h. einem Menschen, dessen Integrität gewaltsam verletzt wurde, den Glauben an seine Unversehrbarkeit zu bewahren oder wieder herzustellen oder überhaupt erst zu begründen? – mit dieser Frage im Hintergrund ging ich an die Arbeit.

Individuation aus weiblicher Sicht: Ich versuchte, mich meinem Thema von zwei Seiten her zu nähern. Zunächst ging es mir um eine zum Phänomen Individuation hinführende Untersuchung der theoretischen Grundannahmen der Analytischen Psychologie. Um zu klären, welche Vorstellungen Jung mit den zentralen Begriffen seiner Psychologie – Ganzheit, Selbst und Individuation – verbindet, erschien es mir wichtig, eine umfassende Darstellung seiner psychologischen Theorie zu geben. Dabei ging es mir einmal um den erkenntnistheoretischen Standpunkt und die grundlegenden Annahmen seiner Psychologie im Zusammenhang mit seiner Autobiographie. Sodann betrachtete ich die wichtigsten Aspekte des Individuationsprozesses und stellte dessen Dynamik mit Hilfe der von Jung entwickelten theoretischen Konzepte dar. Eines dieser Konzepte, das sich auf den innerpsychischen Gegensatz bezieht und dessen Spannungsverhältnis als ein gegengeschlechtliches archetypisches Paar – allen bekannt als Anima und Animus – beschreibt, führte mich zum Problem der sexuellen Differenz, so dass ich in einem dritten Schritt dieses ersten Teiles genauer untersucht habe, welche Funktion das Syzygiemotiv innerhalb der Jungschen Theorie erfüllt, welche Bedeutung die polarisierende Sicht auf den Ge-

schlechtsunterschied für die Psychologie beider Geschlechter hat und welche Implikationen sich aus ihr insbesondere für den Individuationsprozess der Frau ergeben.

Untergründig war ich aber auch mit den Bildern des Märchens beschäftigt, das vor vielen Jahren durch einen Traum meine Aufmerksamkeit gefangen hatte und mich seither hartnäckig zur Auseinandersetzung zwang, so als ob sich mir etwas, das mir verloren gegangen war, wieder in Erinnerung bringen wollte. Denn das Selbst hat, wie wir wissen, nicht nur eine individuelle Dimension, sondern es wurzelt im kollektiven Unbewussten, in der von Jung so genannten «objektiven Psyche», als deren Ausdruck er die Mythen und Märchen der Völker versteht. Mit der Interpretation des bekannten Grimmschen Märchens vom *Marienkind* und seiner in den Anmerkungen verschwundenen urtümlicheren Fassung, in der die Mutter Gottes durch eine schöne schwarz gekleidete Frau ersetzt ist und wo in der verbotenen Kammer nicht die Heilige Dreifaltigkeit sondern vier in Bücherlesen vertiefte schwarze Jungfrauen entdeckt werden, versuchte ich den Bildern nachzuspüren, die sich die Seele selbst für die Darstellung ihres Wandlungsprozesses gefunden hat.

Bei der Vorstellung meiner Arbeit möchte ich der Märcheninterpretation den Vorzug geben. Nur auf das Problem der sexuellen Differenz möchte ich auch theoretisch kurz eingehen. Denn Jungs Anima-Animus-Konzept löst noch immer in vielen Frauen Unbehagen aus, obwohl sich gerade das Syzygiemotiv als Ausdruck der Zwiefältigkeit der Seele bei genauerer Untersuchung als konstituierend für die Jungsche Psychologie erweist.

Betrachtet man die Syzygie als ein durch unterschiedliche Funktionen antinomisch aufeinander bezogenes archetypisches Paar, d. h. als zwei Aspekte der einen Seele, so besteht keine Notwendigkeit, Anima und Animus geschlechtsspezifisch zuzuordnen. Im Gegenteil: Sieht man in ihnen Funktionskomplexe, die der Kompensation eines zu einseitig orientierten Bewusstseinsstandpunktes dienen, und übernimmt man Jungs zu seiner Zeit sehr fortschrittliche Sichtweise, dass in einem Menschen auch sein Gegengeschlechtliches mitleben will und daher sein Bewusstsein nie eindeutig seinem biologischen Geschlecht entsprechend männlich oder weiblich identifiziert sein wird, so müssen im Unbewussten des Mannes wie auch im Unbewussten der Frau beide Funktionskomplexe zur Verfügung stehen und entsprechend der jeweiligen Bewusstseinslage kompensierend ihre Wirkung entfalten können.

Doch liegt es im Wesen der zwiefältigen Seele, dass sie ihren innerpsychischen Gegensatz nach außen projiziert, wo er als scheinbar objektive Gegebenheit wahrgenommen wird und sich vor allem im Gegensatz der Geschlechter spiegelt. Seit mit der Entstehung des Patriarchats das patriarchale Bewusstsein den Himmel für sich beansprucht und mit dem Primat des Geistes seinen Herrschaftsanspruch über die Erde begründet, stehen Männliches und Weibliches einander gegenüber als kulturschaffender Geist und das Leben reproduzierende Natur. Auch Jung entkommt bei der Beschreibung von Anima und Animus nicht der vorherrschenden Geschlechterstereotypie seiner Zeit, indem er das Wesen des Mannes mit Logos und die wahre Natur der Frau mit Eros identifiziert. Er betrachtet Mann und Frau nicht nur hinsichtlich ihrer biologischen Aufgabe, sondern aufgrund ihrer unterschiedlichen mentalen Fähigkeiten auch bezüglich ihrer psychologischen Bestimmung komplementär aufeinander bezogen, wobei er die Frau in Abhängigkeit von der Welt des Mannes sieht.

Deshalb fühlen sich Frauen, die gelernt haben, ihre geistigen Fähigkeiten kritisch zu gebrauchen, und unter der ihnen vom Patriarchat zugeschriebenen Zweitrangigkeit und Minderwertigkeit leiden, durch Jungs geschlechtsspezifische Aussagen über Anima und Animus in ihrer eigenen seelischen Wirklichkeit nicht wahrgenommen, sondern wieder auf eine deduktiv von der männlichen Psyche abgeleitete Psychologie reduziert. Ich verweise hier auf die vielen Versuche bedeutender Jungianerinnen, durch eine Revision des Anima-Animus-Konzepts diesem Missstand zu begegnen⁵. Aber nicht nur Frauen, sondern auch Männer stoßen sich an der geschlechtsspezifischen Aufteilung von Anima und Animus und sehen sie im Widerspruch zu Jungs Auffassung von Anima und Animus als Syzygie, dem durch unterschiedliche Funktionen antinomisch aufeinander bezogenen archetypischen Paar, dessen Gegensatzspannung im Unbewussten beider Geschlechter wirkt.⁶

Erst der nach außen projizierte innerpsychische Gegensatz lässt Männer und Frauen komplementär aufeinander bezogen erscheinen. Diese das Geschlechterverhältnis polarisierende Betrachtungsweise als Projektion zu entlarven; ist von großer Bedeutung; denn nicht die Differenz der Geschlechter, sondern ihre Polarisierung

⁵ Aus der Fülle der Literatur sei hier verwiesen auf: Verena Kast: Paare. Beziehungsphantasien oder Wie Götter sich in Menschen spiegeln. Stuttgart. 1984. 157ff. – Ursula Baumgardt: König Drosselbart und C.G. Jungs Frauenbild. Kritische Gedanken zu Anima und Animus. Olten. 1987. – Kathrin Asper: Verlassenheit und Selbstentfremdung. Neue Zugänge zum therapeutischen Verständnis. München. 1990. 195ff. und dieselbe: Schritte im Labyrinth. Tagebuch einer Psychotherapeutin. Olten. 1992. 253ff. – Eine gute Zusammenfassung der bisherigen Kritik an Jungs Animakzept und ein Plädoyer für seine Erweiterung finden sich in: Daniela Heisig: Die Anima. Der Archetyp des Lebendigen. Zürich und Düsseldorf. 1996.

⁶ Vgl. z. B. Wolfgang Giegerich. Animuspsychologie. Frankfurt am Main. 1994.

begründet die patriarchalen Herrschaftsverhältnisse. Werden «Eros» und «Logos» nicht als geschlechtliche Wesensmerkmale polarisiert, sondern als unterschiedliche mentale Fähigkeiten von Frauen und Männern, etwa als größere Beziehungsfähigkeit auf der einen und mehr Systematisierungsvermögen auf der anderen Seite, wahrgenommen, so beschreibt dieser Tatbestand – sollte er denn einer sein – lediglich die unterschiedlichen Ausgangspositionen von Frauen und Männern im Hinblick auf ihre Auseinandersetzung mit der Welt und sich selbst, die im Individuationsprozess berücksichtigt werden müssen.

Zusammenfassend lässt sich mit Bezug auf den Individuationsprozess daher sagen: Was auf der bewussten Ebene als «Eros», d. h. als Beziehungsfähigkeit, und «Logos», d. h. als die Fähigkeit zu unterscheiden, urteilen und zu erkennen,⁷ in Erscheinung tritt, hat im Unbewussten seine Entsprechung in den zur psychischen Grundausstattung des Menschen gehörenden Funktionskomplexen, die Jung mit *Anima* und *Animus* bezeichnet; sie sind als Syzygiekomponenten Ausdruck des der menschlichen Seele innewohnenden Gegensatzproblems. Die einseitige Betonung einer Funktion im Bewusstsein führt zur Verdrängung der anderen ins Unbewusste, die dort dann zum projektionsbildenden Faktor wird, um das verlorene psychische Gleichgewicht wieder herzustellen. Aus dieser Perspektive kann der Gegensatz zwischen Mann und Frau als eine Projektion des innerseelischen Zwiespalts betrachtet werden, und die erotische Faszination zwischen den Geschlechtern bekommt einen neuen, über das Sexuelle hinausgehenden Aspekt: Das vordergründige Ziel der geschlechtlichen Vereinigung ist im Hinblick auf den Individuationsprozess symbolischer Ausdruck der unbewussten Sehnsucht nach psychischer Ganzheit.

Vom Standpunkt des Unbewussten her gesehen, drückt sich folglich im archetypischen Bild der Syzygie der Wunsch der Seele nach Vereinigung der Gegensätze aus. Diese erfordert den Verzicht auf den Absolutheitsanspruch des Ichbewusstseins und die Wiederherstellung des Bezugs zur emotionalen Basis und ihrer alle Erfahrung reflektierenden Bilderwelt – ein Vorgang, den Jung mit *transzendenten Funktion* bezeichnet hat. *Anima* und *Animus* können somit als die eigentlichen Protagonisten des Individuationsprozesses betrachtet werden; sie sind Ausdruck „jene[r] Gegensatzspannung, aus welcher das Göttliche Kind als Symbol der Einheit hervorgeht“⁸. Je nach Bewusstseinsstandpunkt verwickelt die *Anima* ins Leben und damit in

⁷ Jung: GW 14/I. 210.

⁸ Jung: GW 9/2. 40.

scheinbar unlösbare Konflikte, deren Lösung eine neue geistige Einstellung erfordert; oder der Animus verwickelt in Widersprüche, die Trennung zum Ziel haben, deren Überwindung eine neue Art der Beziehungsfähigkeit erfordert. Die Notwendigkeit der Integration der mit Anima und Animus bezeichneten Funktionskomplexe entspringt der Suche nach Sinn und nach einer geistigen Heimat, nach Geborgenheit und einem Standpunkt, der es ermöglicht, die Widersprüchlichkeit des Lebens zu ertragen. Das für diesen Prozess notwendige transzendente Prinzip ist das *Selbst* im Jungschen Sinne. Es ist Ausgangspunkt und Ziel des Individuationsprozesses.

Das Märchen vom Typus des *Marienkinds* ist uns in zahlreichen Varianten überliefert. Ich habe diesem Text die beiden Versionen der Brüder Grimm zusammen mit einer Skizze der achteiligen Struktur des Märchens, die allen seinen Varianten zugrunde liegt, im Anhang beigefügt.

Dem Titel *Marienkind* entnehmen wir nicht nur, wessen Geschichte hier erzählt werden soll, sondern auch den Hinweis auf die in ihm dargestellte Problematik: Es geht einerseits um die Mutter-Tochter-Beziehung. Sie ist die Voraussetzung weiblicher Selbstwerdung; ihre archetypischen Wurzeln liegen in vorpatriarchaler Zeit und reichen bis zur einstigen Macht der dreifaltigen Göttin der matriarchalen Frühzeit zurück. Da weibliche Identität sich zu allen Zeiten mit dem Bild der Mutter verknüpft, ist jede Tochter – unabhängig davon, wie sie die Beziehung zur realen Mutter erlebt hat – stets neu in Gefahr, ihr eigenes Wesen zu verleugnen, damit alle ursprüngliche Erlebniskraft und Kreativität zu verlieren und ihre individuelle Persönlichkeit der Macht des Mutterarchetypus zu opfern. Sodann geht es hier aber auch um das Schicksal der Frau unter ganz bestimmten, in der Ausgangssituation des Märchens charakterisierten Bedingungen, die auf eine Wandlung der vorherrschenden Bewusstseins-einstellung abzielen, insofern der Impuls, sich eines Menschenkindes zur Verwirklichung zu bedienen, von einer jenseitigen Macht ausgeht: im *Marienkind* von der Himmelskönigin, im anderen Fall von der geheimnisvollen schönen schwarzen Frau, die den Holzfäller im Wald anspricht.

Nehmen wir an, dass im Märchen kollektive Bewusstseinszustände reflektiert und kompensierend begleitet werden, so lässt sich zeigen, dass das Märchen vom Marienkind aufgrund seiner Symbolik als eine Reaktion der unbewussten Seele auf ihre Traumatisierung durch die allem Weiblichen feindliche christlich-patriarchale Bewusstseins-einstellung gelesen werden kann. Diese gipfelte in Mitteleuropa zu Be-

ginn der Neuzeit im Hexenwahn, der alle Frauen unmittelbar bedrohte und zu ihrer massenhaften Vernichtung als Hexen auf dem Scheiterhaufen führte. Dieser Verteufelung der realen Frau war andererseits eine Idealisierung des Frauenbildes in der Marienverehrung des Mittelalters vorausgegangen. Und in derselben Weise wie Marienverehrung und Hexenverfolgung einander psychologisch bedingen,⁹ stehen auch die Märchengestalten der Himmelskönigin und die der schwarzen Frau in einem kompensatorischen Verhältnis zueinander.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund die dem Mädchen im Märchen gestellte Aufgabe – die Auflösung des Mutterkomplexes – aus der Perspektive des Archetypus, so gilt es, das Bild der Frau aus seiner Isolierung durch christlich-patriarchale Idealisierung und Dämonisierung zu erlösen, damit es in der Tochter als der ihr eigene Seinsgrund seine Wirkung entfalten kann. Erst dann sind die Voraussetzungen für wirkliche weibliche Subjektivität geschaffen und mit ihr auch neue, fruchtbare Formen der Bezogenheit möglich.

Der Beginn des Märchens steht im Zeichen der Not. Die Armut des Vaters ist für den Handlungsverlauf das auslösende Moment. Denn sie ist die Vorbedingung für das Erscheinen der numinosen weiblichen Gestalt, die das Kind in ihre Obhut nehmen will. Psychologisch betrachtet heißt das, dass wir – wenn wir davon ausgehen, dass im Märchen der diesseitige oder profane Bereich die BewusstseinsEinstellung symbolisiert und der jenseitige oder magische Bereich dem Unbewussten entspricht – mit einer Krise im Bereich der bewussten Einstellung konfrontiert sind, die eine Antwort des Unbewussten hervorruft: der das Bewusstseinsdefizit kompensierende Archetypus wird konstelliert und bringt den seelischen Entwicklungsprozess ins Rollen.

Die vom Vater absichtlich oder unabsichtlich verkaufte Tochter wird zum *Marienk*ind. Sehen wir in diesem Kind ein reales Mädchen, so können wir seinen Wechsel in die neue Umgebung interpretieren als Flucht aus einer tristen Realität ins Reich der Phantasie. Seine Seele rettet sich in den Himmel oder in ein schwarzes Schloss, wo es ihr gut geht, sie nicht verfolgt wird, niemand über sie verfügt. Es sind realitätsferne Orte, wo die Seele allein in der Obhut einer schönen jungfräulichen Frauengestalt eine unbeschwerte Zeit verbringt.

⁹ Vgl. Jung: GW 6. 249ff.

Als Tochter des Holzfällers gehört das Mädchen einerseits zur profanen Welt, in die hinein sie geboren wurde, in der sie aber andererseits nicht heimisch werden kann, weil sie schon vor ihrer Geburt von einer geheimnisvollen jenseitigen Macht erwählt wurde, die damit offensichtlich eigene Interessen verfolgt. Bezogen auf den Entwicklungsprozess der Seele, verkörpert das Mädchen als Protagonistin des Märchens einen Inhalt der Kollektivpsyche, „der zum Aufbau einer neuen Bewusstseins-ebene und somit zu einer neuen Lebenseinstellung hintendiert.“¹⁰

Es ist der Archetypus der jungfräulichen Göttin, der das Mädchen in seinen Bann gezogen hat; in der christlichen Tradition vereinnahmt als ein Aspekt im Bild der Jungfrau Maria, erinnert die Erscheinung der schönen schwarzgekleideten Jungfrau an die jungfräulichen Göttinnen der vorchristlichen Zeit, etwa an die griechische Artemis und ihre Nachfolgerinnen in der römischen, keltischen und germanischen Mythologie bis hin zur Frau Holle im Märchen und im Volksglauben. Mit der Gestalt der Jungfrau verbindet sich nicht nur die Vorstellung von Reinheit, sondern auch die von Unabhängigkeit und «eins mit sich selbst» zu sein. Sie verkörpert somit als ein Symbol ihres Persönlichkeitskernes „die Essenz des Wesens einer Frau“ (Bolen).

Doch ist dies ein Vorgriff oder die Erinnerung an ein fernes Bild, das in der Seele wachgerufen wird und eine Sehnsucht weckt. Denn im Märchen ist es ja nicht die Göttin selbst, die sich zeigt, sondern ihre vom kollektiven Bewusstsein verwandelte und sich selbst entfremdete Erscheinung, die der Erlösung bedarf.

Betrachten wir die Patinnen genauer: In der christlichen Tradition wird Maria zur Himmelskönigin, weil sie als unbefleckte Mutter Gottes eine wichtige Funktion im göttlichen Heilsplan zu erfüllen hatte: Nicht ihr ureigenes Wesen als Frau begründet ihren Wert sondern ihre Funktion als Gottesgebärerin. Und psychologisch sieht Jung – mit Blick auf die Entwicklung des Marienkultes im Mittelalter – die eigentliche Bedeutung der Jungfrau Maria darin, dass sie als höchste Stufe der Anima die durch erotische Leidenschaft bedrohte Psyche des Mannes zum „Seelendienst“ und damit zur Bewusstseinsdifferenzierung führt. Doch geht mit dem in der kollektiven Marienverehrung idealisierten Bild der Frau eine Abwertung der realen Frau einher, was psychologisch zu ihrer Dämonisierung führen musste. Das vom Bild der reinen Himmelskönigin abgespaltene Böse lebt weiter im Bild der Hexe, die mit dem Teufel im Bunde ist. Idealisierung und Dämonisierung des Weiblichen werden aus jungiani-

¹⁰ v. Beit II. 568.

scher Sicht somit erkennbar als Animaprojektionen infolge und im Dienst der patriarchalen Bewusstseinsentwicklung. Weibliche Individuation ist innerhalb dieses Rahmens nicht möglich.

Im Gegensatz zur Jungfrau Maria, die, funktionalisiert im Dienste Gottes und der Menschheit, im männlich besetzten Himmel wohnt, hat sich die schwarze Frau, d. h. der im kollektiven Bewusstsein als Dämonin und Hexe diffamierte und verfolgte Archetyp der jungfräulichen Göttin, Wesenskern der unabhängigen, eigenständigen Frau, in den Wald zurückgezogen. Dort lebt sie in der Verborgenheit, d. h. ins Unbewusste verdrängt, als schwarze Frau in ihrem Schloss, d. h. in der Geborgenheit ihrer selbst, in einem glücklichen Zustand des Eins-mit-sich-selbst-Seins und in der Gewissheit ihrer zukünftigen Bedeutung. Auch ihr Attribut, der mit vier Rappen bespannte schwarze Wagen, weist einerseits aufgrund der Vierzahl auf ihre Ganzheit hin, ist aber darüber hinaus wegen seiner ihm innewohnenden Dynamik ein Symbol des Übergangs, das auf Wandlung deutet.¹¹

Aus der Perspektive des Mädchens stellt sich der Aufenthalt im Himmel bzw. im Schloss der schwarzen Frau als ein paradiesischer Zustand der Fülle dar; es lebt in unbewusster Identität mit einer idealen weiblichen Gestalt, ein für seinen Reifungsprozess notwendiger Kontakt mit seinem ihm unbewussten seelischen Grund.

Der Aufenthalt im Paradies ist beschränkt durch ein einziges Verbot: Das Mädchen darf ein bestimmtes Zimmer nicht betreten. Damit konzentriert sich gerade alle Aufmerksamkeit auf diese geheimnisvolle Kammer und macht sie zum organisierenden Mittelpunkt. Himmel und Schloss werden zum Mandala und verweisen auf das sich konstellierende Selbst. Das Geheimnis in der verbotenen Kammer wird wie ein abgespaltener Komplex zum Brennpunkt des seelischen Geschehens.

Magisch angezogen übertritt das Mädchen zu gegebener Zeit die ihm gesetzte Grenze und schaut in die Kammer. Dort sieht es im einen Fall *in Feuer und Glanz die Dreieinigkeit sitzen*; im anderen fällt sein Blick auf *vier schwarze Jungfrauen, die, in Bücherlesen vertieft, in dem Augenblick zu erschrecken scheinen*.

Mit diesem Augenblick hat die Seele ihre kindliche Unschuld verloren: Die unbewusste Identität der Tochter mit der Mutter zerbricht. Durch seinen Ungehorsam sich der Mutter widersetzend, wird das Mädchen zum Individuum und erfährt, in das Geheimnis eindringend, im selben Augenblick die numinose Kraft des Archetypus.

¹¹ Vgl. v. Beut II. 566f.

Während es im *Marienkind* geradezu überwältigt und kontaminiert wird vom Goldglanz der Heiligen Dreifaltigkeit, dem entäußerten und absolut gesetzten Bezugspunkt der Jungfrau Maria, bekommt es bei der schwarzen Frau mit dem Blick auf die Introversion der vier in Büchern lesenden Frauen vielleicht eine Ahnung von der Kraft seines weiblichen Selbst.

Doch gerät das Mädchen mit der Überschreitung des Verbots in einen Zwiespalt mit sich selbst. Sein Individuationsprozess beginnt mit der Wahrnehmung dieses Konflikts, der sich symbolisch ausdrückt im Dilemma von Drei und Vier, auf das Jung immer wieder zu sprechen kommt, ein Problem, das seit der Tetraktys des Pythagoras die abendländische Geistesgeschichte beschäftigt und in vielen Märchen seinen Ausdruck gefunden hat. Während die Quaternität als eine Schöpfung des Unbewussten ein Symbol der Ganzheit ist, das auf die seelische Totalität, das Selbst des Menschen hinweist, sieht Jung im zentralen christlichen Symbol, der Heiligen Dreifaltigkeit des einen ausschließlich männlichen Gottes, kein Ganzheitssymbol. Denn es fehlt ihr das Vierte, das von jeher zwar als notwendiges Übel vorhanden war, aber als der mit dem Göttlichen nicht zu vereinbarende Gegensatz beharrlich vom christlichen Dogma ausgeschlossen blieb und sich als unlösbarer Konflikt zwischen Materie und Geist vom Mittelalter bis in die Neuzeit zieht.

Auch im Märchen ist das Vierte, die Jungfrau Maria, abwesend, als das Mädchen die verbotene Kammer öffnet; sie ist verweist. Doch erinnert sich das Mädchen, überwältigt von der Faszination des männlichen Gottesbildes, seiner himmlischen Mutter und erschrickt: es schlägt die Türe zu und verleugnet, was geschehen ist.

Die vier in Büchern lesenden Jungfrauen offenbaren sich bei genauerer Betrachtung ebenfalls als der personifizierte Ausdruck des Dilemmas von drei und eins: Die Patin des Mädchens zeigt sich als eine, die in Beziehung steht zu einer in geheimem Wissen verbundenen, ausschließlich weiblichen Dreiheit. Diese erinnert sofort an andere weibliche Dreiheiten, wie sie uns unter verschiedenen Namen aus dem Mythos bekannt sind, die aber auch mit dem Kult der drei Jungfrauen Eingang in unsere Kirchen gefunden haben, wo sie bis heute auf Bildern dargestellt und verehrt werden. Kulturhistorische Forschungen erkennen in ihnen eine Erinnerung an die Dreifaltige Göttin des Matriarchats, deren Spuren sich im Dunkel der Vorgeschichte verlieren. Folgt man Marija Gimbutas, der Archäologin, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, das verschüttete Symbolsystem dieser Zeit, „die Sprache der Göttin“,

zu rekonstruieren, so ist die Vielfalt der matriarchalen Symbolik Ausdruck der Erkenntnis, dass das Leben auf der Erde, den Mondphasen entsprechend, einem fortwährenden Wandel unterworfen ist, einem Wechsel zwischen Schöpfung und Zerstörung, Geburt und Tod. Die tragende Kraft aber, die das Leben mit dem Tod versöhnt, ist das Wissen um Wiedergeburt und Erneuerung, und die Haltung, die dieser Gewissheit entspricht, ist emotionale Bezogenheit. Etwas von dieser Gewissheit, die stark und unabhängig macht und darüber hinaus als Quelle weiblicher Kreativität betrachtet werden kann, hat sich im Kult der drei Jungfrauen erhalten und berührt uns noch im Bild der in Büchern lesenden schwarzen Frauen.

Beide Pflegemütter im Märchen sind auf eine Dreiheit bezogen. Im einen Fall handelt es sich um die christliche Trinität mit der Betonung des Geistes als „Inbegriff des männlichen Lebens“, von Jung deshalb auch als „patriarchale Formel“¹² bezeichnet; im anderen um drei Frauen, die, verwurzelt in der Tradition der Dreifaltigen Göttin, im Geist liebender Bezogenheit verbunden sind, so dass wir analog zur patriarchalen von der „matriarchalen Formel“ sprechen könnten. Beides sind Dreiheiten, die einen bestimmten Geist symbolisieren, der seinerseits die Voraussetzung für die ihm eigene Bewusstseinstellung bildet. Jung sieht in der Dreiheit einen Archetypus, „der mit dominierender Kraft eine geistige Entwicklung nicht nur begünstigt, sondern gegebenenfalls auch erzwingt.“¹³ Das zur Ganzheit gehörende ambivalente «Vierte» ist in unserem Märchen jeweils die mütterliche Bezugsperson des Mädchens, um deren Belange es geht: Erlösung des weiblichen Selbst aus den Animaprojektionen des patriarchalen Bewusstseins.

Nach seiner Tat wird das Mädchen mit Stummheit bestraft und in eine Wildnis verbannt. Dort lernt es im Vertrauen auf die Kräfte der Natur allein für sich selbst zu sorgen. Beschrieben wird ein Zustand der Regression und Introversion. Alle Kräfte konzentrieren sich auf das, was durch den Blick in die verbotene Kammer im Innersten berührt wurde; und das Schweigen wird zum Ausdruck der Loyalität gegenüber dem Geschauten, das zum inneren Bezugspunkt geworden ist.

So findet sie der Königsohn. Die im Märchen bisher dargestellten dramatischen Ereignisse, die einer tiefen Introspektion vergleichbar sind, beschreiben Wandlungsvorgänge innerhalb des Selbst, deren Auswirkungen auf das Bewusstsein

¹² Vgl. Jung: GW 11. 151f..

¹³ Jung: GW 11. 208.

jetzt als Veränderungen im profanen Bereich geschildert werden.¹⁴ Nicht mehr die Welt des Vaters, sondern ein der intermediären Situation des Sohnes entsprechender Bewusstseinszustand¹⁵ mit einer neuen geistigen Dominante begegnet dem allein in der Wildnis lebenden Mädchen im jungen König.

Durch den Zustand der Introversion mit der Konzentration aller Kräfte auf das im Innersten Berührte hat sich das in der Kammer Geschaute verwandelt und erscheint nun unter einem anderen Aspekt. Nicht mehr im überwältigenden Glanz der Heiligen Dreifaltigkeit oder als das in Büchern verpackte Wissen der drei Jungfrauen zeigt sich das zu integrierende Geistige, sondern es tritt in menschlicher Gestalt als Animus der Anima entgegen. Wieder wird mit diesem Bild – nach Jung – die Ganzheit angesprochen: „Jüngling und Mädchen bilden eine Syzygie oder «coniunctio», welche das Wesen der Ganzheit symbolisiert.“¹⁶ Zugleich wird aber auch mit dieser Szene das Wesen des Animus zum Ausdruck gebracht, indem die Anima als die archetypische Grundlage des weiblichen Ichkomplexes im Augenblick der Begegnung mit dem Animus sich ihres weiblichen Wertes – ausgedrückt in ihrer durch den jungen König wahrgenommenen Schönheit – bewusst wird. Sie erkennt sich in ihrem auf ihn als das Männliche bezogenen natürlichen weiblichen Wesen und stimmt mit einem Kopfnicken der Verbindung zu.

Mit dem Wechsel in die Sphäre des Animus beginnt die Märchenheldin sich in der Realität zu verwurzeln. Sie wird Mutter: Die Verbindung mit dem Animus erweist sich als fruchtbar; es drängen neue schöpferische Impulse ins Leben, die zeigen, dass das Selbst sich verwirklichen will. Doch stehen dieser Verwirklichung noch massive Widerstände entgegen, die offensichtlich mit der Mutterschaft der jungen Königin in Zusammenhang stehen. Denn sie treten mit den schöpferischen Kräften zugleich auf den Plan und bedrohen als destruktive Muttergestalt das werdende Selbst. Im *Marienkind* ist es die Pflegemutter, die Jungfrau Maria selbst, die dreimal ein Schuldbekenntnis von ihrer Pflgetochter fordert und, als diese es jedes Mal verweigert, sie durch Mitnehmen der Kinder dem Verdacht des Kindsmordes preisgibt. Im anderen Fall ist es die böse Schwiegermutter, die jedes Mal das neugeborene Kind ins Wasser wirft, die stumme Königin mit Blut bespritzt und vorgibt, diese habe ihr Kind gefressen.

¹⁴ Vgl. die Ausführungen Jungs zum „sogenannten «subjektiven Faktor», welcher empirisch in der nachweisbaren Einwirkung des kollektiven Unbewußten auf das Bewußtsein besteht.“ In: GW 9/2. 239f.

¹⁵ Vgl. Jung: GW 11. 196f.

¹⁶ Jung: GW 9/1. 208.

Die Märchenheldin wird mit dem Problem des Bösen konfrontiert, d. h. im Falle des Marienkindes: mit einem Aspekt der Jungfrau Maria, den diese nach christlicher Anschauung gar nicht haben darf. Denn sie hat – wie Gott selbst – „den Schatten gänzlich eingebüßt“, „das Dunkle aber, das durch den Teufel dargestellt werden sollte, hat sich im Menschen lokalisiert.“¹⁷ Daher wird die junge Königin selbst mit der Hexe, dem Schattenaspekt des in der Gottesmutter idealisierten Mutterbildes, identifiziert. Vorher jedoch steht noch die Verlockung, den Weg zum eigenen Selbst zu verlassen und sich durch ein Schuldbekenntnis wieder mit der idealisierten Mutter zu vereinen. Ihr begegnet die junge Königin durch dreimaliges hartnäckiges Leugnen, womit sie sich endgültig der Verfolgung und Dämonisierung als Hexe aussetzt. Im anderen Fall tritt die schwarze Jungfrau nicht selbst in Erscheinung, sondern hier stehen der Selbstwerdung profane Macht Tendenzen entgegen, die in der alten Königin verkörpert sind. Sie symbolisiert eine Gefühlstradition, die nicht durch liebende Bezogenheit, sondern durch Machtgier charakterisiert ist.¹⁸ Dieser gelingt es, indem sie im Sinne eigener Interessen wertend und verleumdend zu polarisieren versteht, die dem Unbewussten und seinen Gesetzen entfremdete Bewusstseins-einstellung am Königshof für sich zu vereinnahmen, so dass auch der junge König, dessen Position als neue geistige Dominante gerade auf seiner Verbindung zur Anima beruht, deren Denunziation als Kinderfresserin nichts entgegensetzen kann.

In beiden Versionen des Märchens wird ein Angriff auf die Selbstwerdungstendenzen der jungen Königin dargestellt, der hier offenbar nicht aus dem eigenen Inneren, dem Bereich des Archetypus erfolgt, sondern die Märchenheldin mit dem identifizierenden Blick von außen trifft und sie mit den polarisierenden Wertungen und Zuschreibungen aus der Perspektive einer christlich-patriarchalen, der weiblichen Natur feindlichen kollektiven Bewusstseins-einstellung konfrontiert, deren emotionale Basis nicht Liebe, sondern Angst ist. Was hier der Märchenheldin geschieht, ist eine Reflexion dessen, was unzählige Frauen in der Zeit der Hexenverfolgungen zu Beginn der Neuzeit erleiden mussten. Die einzigen Mittel, die den Frauen in dieser Situation zur Verfügung standen, der Identifikation von außen zu widerstehen und bei sich zu bleiben, waren Leugnen und Schweigen.

¹⁷ Ebda 116.

¹⁸ Vgl. dazu Jungs Aussage zur Hypertrophie des Mütterlichen: „Der Eros ist nur als mütterliche Beziehung entwickelt, als persönliche aber unbewußt. Ein unbewußter Eros äußert sich immer als Macht.“ In: GW 9/1. 102.

Auch die junge Königin leugnet und schweigt. Durch ihr Leugnen unterscheidet sie sich vom christlich-patriarchalen Ideal der himmlischen Mutter Gottes, durch ihr Schweigen unterläuft sie die Dämonisierung durch die polarisierende Gefühlstradition des kollektiven Bewusstseins. Sinn des Leugnens und des Schweigens ist somit die Loyalität zu dem, was als Wesenskern durch den Archetyp der Jungfrau im Innersten berührt wurde.

Sich selbst treu bleibend geht sie in den Tod, verbindet sich mit den Flammen und verwandelt den brennenden Scheiterhaufen in ein Symbol ihres eigenen inneren Feuers, ihrer Leidens- und Liebeskraft, so dass er zum Bild wird „dessen, was wir psychische Energie als Quelle des Bewusstseins nennen“¹⁹. Sie ist zugleich die Kraft, in der „die Muttersubstanz, die unbewusste Seelenkraft, geläutert und dadurch gewandelt“²⁰ wird, vergleichbar der *calcinatio* im alchemistischen Prozess.²¹

Indem die junge Königin schweigend ihr Schicksal auf sich nimmt, bei sich bleibt, distanziert sie sich nicht nur von der Himmelskönigin – dem Bild der idealisierten Mutter –, sondern auch von deren Schatten – dem Bild der dämonisierten Mutter – und entzieht sich damit dem polarisierenden Blick auf die Frau. So wird der Scheiterhaufen auch zum Symbol der Befreiung von den kollektiven Zuschreibungen. Angesichts des Todes, im Einklang allein mit sich selbst, kann sie sich nun der himmlischen Mutter wieder zuwenden und bekennen, dass sie den verbotenen Raum betreten hat.

Als der Scheiterhaufen brennt, kommt die Jungfrau Maria auf die Erde herunter, und die schwarze Frau fährt in ihrem Wagen vor; beide haben die Kinder bei sich: Was bisher den Himmel bewohnen musste und in den Wald verdrängt worden war, zeigt sich nun mitten im profanen Bereich der Residenz in seiner ursprünglichen, von den patriarchalen Bildern befreiten Kraft, mit deren Eingreifen in Zukunft zu rechnen ist. Es ist die seit Urzeiten im Bild der jungfräulichen Göttin ausgedrückte Gewissheit, dass dem Mysterium des Lebens nur die Haltung der Liebe entspricht.

¹⁹ v. Franz: Wissen aus der Tiefe. 42.

²⁰ v. Beit I. 135.

²¹ Vgl. zur alchemistischen Operation der *Calcinatio*: Edward F. Edinger: Der Weg der Seele. Der psychotherapeutische Prozeß im Spiegel der Alchemie. München. 1990. 31ff.

Anhang

Marienkind

Vor einem großen Walde lebte ein Holzhacker mit seiner Frau und seinem einzigen Kind, das war ein Mädchen und drei Jahr alt. Sie waren aber so arm, daß sie nicht mehr das tägliche Brot hatten und nicht wußten, was sie ihm sollten zu essen geben. Da ging der Holzhacker voller Sorgen hinaus in den Wald an seine Arbeit, und wie er da Holz hackte, stand auf einmal eine schöne große Frau vor ihm, die hatte eine Krone von leuchtenden Sternen auf dem Haupt und sprach zu ihm: „ich bin die Jungfrau Maria, die Mutter des Christkindleins, bring mir dein Kind, ich will es mit mir nehmen, seine Mutter seyn und für es sorgen.“ Der Holzhacker gehorchte und holte sein Kind und gab es der Jungfrau Maria, die nahm es mit sich hinauf in den Himmel. Da ging es ihm wohl, es aß bloß Zuckerbrot und trank süße Milch, und seine Kleider waren von Gold und die Englein spielten mit ihm. So war es vierzehn Jahre im Himmel, da mußte die Jungfrau Maria eine große Reise machen; eh sie aber weg ging, rief sie das Mädchen und sagte: „liebes Kind, da vertrau ich dir die Schlüssel zu den dreizehn Thüren des Himmelreichs, zwölf darfst du aufschließen und betrachten, aber die dreizehnte nicht, die dieser kleine Schlüssel öffnet.“ Das Mädchen versprach ihren Befehlen zu gehorchen, wie nun die Jungfrau weg war, öffnete es jeden Tag eine Thüre, und sah die Wohnungen des Himmelreichs. In jeder saß ein Apostel und war soviel Glanz umher, daß es sein Lebtage solche Pracht und Herrlichkeit nicht gesehen. Als es die zwölf Thüren aufgeschlossen hatte, war die verbotene noch übrig; lange widerstand es seiner Neugier, endlich aber ward es davon überwältigt und öffnete auch die dreizehnte. Und wie die Thüre aufging, sah es in Feuer und Glanz die Dreieinigkeits sitzen und rührte ein klein wenig mit dem Finger an den Glanz, da ward er ganz golden, dann aber schlug es geschwind die Thüre zu und lief fort; sein Herz klopfte und wollte gar nicht wieder aufhören.

Nach wenigen Tagen aber kam die Jungfrau Maria von ihrer Reise zurück und forderte die Himmelsschlüssel von dem Mädchen, und wie es sie reichte, sah sie es an und sagte: „hast du auch nicht die dreizehnte Thüre geöffnet?“ – „Nein“, antwortete es. Da legte sie ihre Hand auf sein Herz, das klopfte und klopfte, da sah sie, daß es ihr Gebot übertreten und die Thüre aufgeschlossen hatte: „hast du es gewiß nicht gethan?“ „Nein“, sagte das Mädchen noch einmal. Da sah sie den goldenen Finger, womit es das himmlische Feuer angerührt hatte, und wußte nun gewiß, daß es schuldig war und sprach: „du hast mir nicht gehorcht und hast gelogen, du bist nicht mehr würdig im Himmel zu seyn.“

Da versank das Mädchen in einen tiefen, tiefen Schlaf, und als es erwachte, war es auf der Erde und lag unter einem hohen Baum, der war rings mit dichten Gebüsch umzäunt, so daß es ganz eingeschlossen war, der Mund war ihm auch verschlossen und es konnte kein Wort reden. In dem Baum war eine Höhle, darin saß es bei Regen und Gewitter und schlief es in der Nacht; Wurzeln und Waldbeeren waren seine Nahrung, die suchte es sich, so weit es kommen konnte. Im Herbst sammelte es Wurzeln und Blätter und trug sie in die Höhle, und wenn es dann schneite und fror, saß es darin. Seine Kleider verdarben auch und fielen ihm ab, da saß es in die Blätter ganz eingehüllt, und wenn die Sonne wieder warm schien ging es heraus, setzte sich vor den Baum, und seine langen Haare bedeckten es von allen Seiten wie ein Mantel.

Einmal, als es so im Frühjahr vor dem Baume saß, drängte sich jemand mit Gewalt durch das Gebüsch, das war aber der König, der in dem Wald gejagt und sich verirrt hatte. Er war erstaunt, daß in der Einöde ein so schönes Mädchen allein saß, und fragte es: ob es mit auf sein Schloß gehen wollte. Es konnte aber nicht antworten, sondern nickte bloß ein wenig mit dem Kopf, da hob es der König auf sein Pferd und führte es mit sich heim und bald gewann er es so lieb, daß er es zu seiner Gemahlin machte.

Nach Verlauf eines Jahres brachte die Königin einen schönen Prinzen zur Welt. In der

Nacht erschien ihr die Jungfrau Maria und sprach: „sag’ jetzt die Wahrheit, daß du die verbotene Thür aufgeschlossen hast, dann will ich dir die Sprache wieder geben, ohne die du doch nicht recht vergnügt leben kannst, bist du aber hartnäckig und willst es nicht gestehen, so nehm’ ich dein Kind mit.“ Die Königin aber blieb dabei, sie habe die verbotene Thüre nicht geöffnet. Da nahm die Jungfrau Maria das kleine Kind und verschwand damit. Am andern Morgen aber, als das Kind fort war, ging ein Gemurmel, die stumme Königin sey eine Menschenfresserin und habe ihr eigen Kind gegessen. – Nach einem Jahr gebar die Königin wieder einen Prinzen, die Jungfrau Maria trat wieder vor sie und bat sie, nun die Wahrheit zu sagen, sonst verliere sie auch das zweite Kind. Die Königin aber beharrte darauf, sie habe die verbotene Thür nicht geöffnet, und die Jungfrau nahm das Kind mit sich fort. Am Morgen, als es fehlte, sagten des Königs Rätthe laut, die Königin sey eine Menschenfresserin und drangen darauf, daß sie für ihre gottlosen Thaten gerichtet werde; der König aber hieß sie stillschweigen und wollte es nicht glauben, weil er die Königin so lieb hatte. Im dritten Jahr brachte sie eine Prinzessin zur Welt, da erschien die Jungfrau Maria wieder, nahm sie mit in den Himmel und zeigte ihr da ihre zwei ältesten Kinder, die mit der Weltkugel spielten. Darauf bat sie noch einmal, sie mögte ihren Fehler gestehen und nicht länger bei der Lüge beharren. Aber die Königin war nicht zu bewegen, und blieb bei ihrer Aussage. Da verließ sie die Jungfrau Maria, und nahm das jüngste Kind auch mit sich.

Der König konnte nun seine Rätthe nicht länger zurückhalten, sie behaupteten, die Königin sey eine Menschenfresserin, das sey gewiß, und weil sie stumm war, konnte sie sich nicht vertheidigen, da ward sie verdammt auf dem Scheiterhaufen zu sterben. Wie sie nun darauf stand, angebunden war, und das Feuer rings schon zu brennen anfing, da ward ihr Herz bewegt und sie gedachte bei sich: „ach, wenn ich auch sterben müßte, wie gern wollt’ ich der Jungfrau Maria vorher noch gestehen, daß ich die verbotene Thüre im Himmel aufgeschlossen habe, wie hab’ ich so bö’s’ gethan, das zu leugnen!“ Und wie sie das gedachte, in dem Augenblick, da that sich der Himmel auf, und die Jungfrau Maria kam herunter, zu ihren Seiten die beiden ältesten Kinder, auf ihrem Arm das jüngste; das Feuer aber löschte sich von selbst aus, und sie trat zur Königin und sprach: „da du die Wahrheit hast sagen wollen, ist dir deine Schuld vergeben“, und reichte ihr die Kinder, öffnete ihr den Mund, daß sie von nun an sprechen konnte und verlieh ihr Glück auf ihr Lebtag.²²

Eine andere Erzählung ist folgende: der arme Mann, da er seine Kinder nicht ernähren kann, geht in den Wald und will sich erhenken, da kommt eine schwarze Kutsche mit vier schwarzen Pferden und eine schöne, schwarzgekleidete Jungfrau steigt aus und sagt ihm, er werde in einem Busch vor seinem Haus einen Sack mit Geld finden, dafür solle er ihr geben, was im Hause verborgen sey. Der Mann willigt ein, findet das Geld, das verborgene aber ist das Kind im Mutterleib; und wie das geboren ist, kommt die Jungfrau und will es abholen, doch, weil die Mutter so viel bittet, läßt sie es noch bis zum zwölften Jahr. Da aber führt sie es fort zu einem schwarzen Schloß, alles ist prächtig darin, es darf an alle Orte hin, nur nicht in eine Kammer. Vier Jahre gehorcht das Mädchen, da kann es der Qual der Neugierde nicht länger widerstehen und guckt durch einen Ritz hinein. Es sieht vier schwarze Jungfrauen, die, in Bücherlesen vertieft, in dem Augenblick zu erschrecken scheinen, seine Pflegemutter aber kommt heraus und sagt „ich muß dich verstoßen, was willst du am liebsten verlieren?“ – „Die Sprache“, antwortete das Mädchen. Da schlägt sie ihm auf den Mund, daß das Blut hervor quillt, und treibt es fort. Es muß unter einem Baum übernachten, da findet es am Morgen der Königssohn, führt es mit sich fort und vermählt sich, gegen seiner Mutter Willen, mit der stummen Schönheit. Als das erste Kind

²² Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe in der Urfassung. Herausgegeben von Friedrich Panzer. Wiesbaden. Ohne Jahresangabe. 67ff.

zur Welt kommt, nimmt es die böse Schwiegermutter, wirft es ins Wasser, bespritzt die kranke Königin mit Blut und giebt vor, sie habe ihr eigen Kind gefressen. So geht es noch zweimal, da soll die Unschuldige, die sich nicht verteidigen kann, verbrannt werden. Schon steht sie in dem Feuer, da kommt der schwarze Wagen, die Jungfrau tritt heraus, sie geht durch die Flammen, die sich gleich niederlegen und auslöschen, hin zu der Königin, schlägt ihr auf den Mund und giebt ihr damit die Sprache wieder. Die drei anderen Jungfrauen bringen die drei Kinder, aus dem Wasser gerettet; der Verrath kommt an den Tag, und die böse Schwiegermutter wird in ein Faß gethan, das ist mit Schlangen und giftigen Nattern ausgeschlagen, und einen Berg herabgerollt..²³

Die acht Handlungsschritte

Die Not

Der Beginn des Märchens steht in allen Versionen im Zeichen der Not: Ein armer Holzfäller, der seine Familie nicht mehr ernähren kann, verspricht seine Tochter wissentlich oder unwissentlich einer geheimnisvollen Frau, die ihn aus der Not befreit.

Die Fülle

Die vom Vater absichtlich oder unabsichtlich verkaufte Tochter wird von der Himmelskönigin im Alter von drei Jahren, von der schönen schwarzgekleideten Jungfrau erst mit zwölf Jahren zu sich in den Himmel bzw. in ihr schwarzes Schloss im Wald genommen. Sie wird zum Marienkind.

Das Tabu

Der Aufenthalt im Paradies ist beschränkt durch ein einziges Verbot: Das Mädchen darf ein bestimmtes Zimmer nicht betreten.

Die Übertretung

Vier Jahre im einen Fall, im anderen vierzehn Jahre lang hält sich das Mädchen an das Verbot. Doch als es sechzehn bzw. siebzehn Jahre alt ist, bricht es das Tabu: Magisch angezogen vom Geheimnis überschreitet es die ihm von der Ziehmutter gesetzte Grenze und schaut in die verbotene Kammer.

Die Bestrafung

Nach seiner Tat wird das Mädchen mit Stummheit bestraft und aus der Umgebung seiner Pflegemutter in eine Wildnis verbannt.

Die Heirat

Das Mädchen heiratet einen König und bringt drei Kinder zur Welt.

Der Verdacht

Der stummen Königin werden jeweils nach der Geburt ihre Kinder von der Pflegemutter bzw. der Schwiegermutter weggenommen, so dass sie in den Verdacht des Kindsmords gerät und zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt wird.

Die Erlösung

Angesichts des Todes gesteht die Märchenheldin ihre Schuld, bzw. erlöst durch standhaftes Schweigen die schwarze Frau, wofür sie gerettet wird und ihre Kinder zurückerhält.

Ankündigung: Drei-Länder-Tagung Berlin 2008

Thema: **Kulturelle Komplexe****Donnerstag
04.09.2008**

- 17.30 – 19.00 EV-Sitzung der DGAP
- 20.00 bis 22.00 Öffentlicher Eröffnungsvortrag
Vorsitz: Jörg Rasche, Berlin
Tom Singer, Chicago
„Kulturelle Komplexe – Geschichte eines Begriffs“

**Freitag
05.09.2008**

- 09.00 bis 9.30 Begrüßung durch die Vorsitzenden der drei Länder
1. Vorsitzender der DGAP
1. Vorsitzende der SGAP, Marianne Müller
1. Vorsitzender der ÖGAP, Gerhard Burda
- 09.30 bis 10.30 Vorsitz: Marco Della Chiesa, Zürich
Jörg Rasche, Berlin
„Kultur, Nation, Komplex – deutsch in Europa“
- 10.30 bis 11.00 **Jolana Buckowa, Prag**
„How to be good“
- 11.00 bis 11.30 Kaffeepause
- 11.30 bis 12.00 **Isabelle Meier, Zürich**
„Die Schweizer – Hobbits Europas?“
- 12.00 bis 12.45 Diskussion der Vorträge
- 12.45 bis 14.00 Mittagspause
- 14.00 bis 15.30 **Vorsitz: Robert Wimmer, Berlin**
Vortrag mit Diskussion
Gerhard Burda, Wien
„Kultureller Komplex Europa: Jung und das Zeitalter der Religio-Politics“
- 15.30 bis 16.00 Kaffeepause
- 16.00 bis 18.00 Arbeitsgruppen
1 Maria-Anna Bernasconi: „Volkstümliches aus der Schweiz – zwischen Erstarrung und Innovation“
2 Susanne Elsensohn: „Kulturelle Komplexe bei Musikern“
3 Henry Gros: „Der Elsässische Waggis, eine Trickster-Figur als Antwort auf die Kämpfe der Riesen?“
3 Sylvia Kipp: „Die Stasi und die Frauen“

- 4 Rahel Löwenthal-Neumann, Jerusalem: „Chirologische Tradition in Israel“
 5 Kandidatentreffen: „Was macht es für einen Sinn und warum gerade jetzt, über kulturelle Komplexe zu sprechen?“
 6 Asa Liljenroth-Denk: „Das Tabu der Behinderung – ein kultureller Komplex“

Abends**Verschiedene Angebote mit Anmeldung s. Liste****Samstag
06.09.2008**

- 09.00 bis 10.30 Vorsitz: Marianne Müller, Bern
 Vortrag mit Diskussion
Gert Sauer, Freiburg
„Der Komplex der deutschen Überlegenheit und der russische Komplex, von räuberischen Barbaren eingekreist zu sein“
- 10.30 bis 11.00 Kaffeepause
- 11.00 bis 12.30 Vortrag mit Diskussion
Allan Guggenbühl, Zürich
„Bi-Nationalität: Fluch oder Segen? – Zur Psychologie von Kindern, die in verschiedenen Kulturen aufwachsen und leben“
- 12.30 bis 13.30 Mittagspause
- 13.30 bis 14.30 **Vorsitz: Ernst Bahner, Berlin**
 Vortrag mit Diskussion
Elke Metzner, Nürnberg/Giovanni Sorge, München
„Ernst Bernhard und die analytische Psychologie in Italien“
- 14.30 bis 16.00 Ost-West-Panel mit Vertretern aus Deutschland, Österreich, Polen, Schweiz, Tschechien
- 16.00 bis 16.15 Kaffeepause
- 16.15 bis 18.30 Exkursion
Elke Metzner/Regine Locket:
„Auf den Spuren S. Freuds und C. G. Jungs in Berlin“
 mit Gedenktafelenthüllung für Ernst Bernhard, anschließender Umtrunk und Ausstellungsvorstellung der Postersammlung Berliner Psychoanalytiker
- 20.00 Geselliger Abend mit Liedervortrag und Tanz

**Sonntag
07.09.2008**

- 09.30 bis 10.30 Vorsitz: Gerhard Burda, Wien
 Vortrag
Fatih Güc, Berlin
„Der Koran, C. G. Jung und Intersubjektivität“
- 10.30 bis 11.00 Kurzvortrag
Volker Münch, München
„Bedeutungen und Facetten des Phänomens des Islamismus“

11.00 bis 12.00	Diskussion der Vorträge
12.00 bis 12.30	Kaffeepause mit Imbiss
12.30 bis 13.30	Fishbowl und Verabschiedung

Organisatorisches

Tagungsort Harnackhaus, Tagungsstelle der Max-Planck-Gesellschaft
 Ihnestr. 10 – 20, 14195 Berlin, Tel. 030-84133804
www.harnackhaus-berlin.de

Unterbringung Im Tagungshaus nur begrenzte Zimmeranzahl (70) verfügbar
 Auswahl weiterer Hotels:
 Hotel Alsterhof: 030-212420
 Hotel Am Wilden Eber: 030-89777990
 Hotel Berlin: 030-26050

Anreise

Flughafen Tegel: mit Bus 109 Richtung Zoologischer Garten bis Jakob-Kaiser Platz.
 Umsteigen in U7 in Richtung Rudow bis Fehrbelliner Platz. Umsteigen in U3 Richtung Krumme
 Lanke bis Thielplatz, verlassen Sie den Bahnhof in Fahrtrichtung durch den linken Ausgang.
 Das Harnack- Haus befindet sich dann rechts in ca. 50 m Entfernung.

Hauptbahnhof (Lehrter Bahnhof): mit S7 Richtung Potsdam Hauptbahnhof bis Zoologischer
 Garten. Umsteigen in U9 Richtung Rathaus Steglitz bis Spichernstraße. Umsteigen in U3
 Richtung Krumme Lanke bis Thielplatz, verlassen Sie den Bahnhof in Fahrtrichtung durch
 den linken Ausgang. Das Harnack-Haus befindet sich dann rechts in ca. 50 m Entfernung.

Mit dem Auto: Jeweils auf die A 115, Ausfahrt Hüttenweg. Von dort rechts Richtung Dahlem
 bis Ecke Clayallee, dann rechts, an nächster Kreuzung links in Saargemünder Straße ein-
 biegen, kurz darauf an der Ecke Ihnestraße das Harnack-Haus.

Tagungsgebühr 260,00 Euro für Mitglieder der DGAP, SGAP und ÖGAP
 100,00 Euro für Ausbildungskandidaten
 290,00 Euro für Gäste
 Im Tagungspreis inbegriffen sind Vorträge, Arbeitsgruppen, Kaffeepausen,
 Festlicher Abend (Getränke sind nicht enthalten)
 Bitte überweisen Sie die Tagungsgebühr bei Anmeldung auf das Konto der DGAP:
 BW-Bank, Stuttgart, BLZ 600 501 01, Kto-Nr. 100 49 95
 IBAN: DE69 6005 0101 0001 0049 95
 SWIFT: SOLA DE ST

Anmeldung DGAP c/o Bettina Lankheit-Feilhuber
 Lessingstr. 22/1, 69502 Hemsbach, Tel. 0049-6201-492440
Lankheit-feilhuber@t-online.de

