



C.G. JUNG  
**ARCHETYPEN**

Urbilder und Wirkkräfte  
des kollektiven Unbewussten

Herausgegeben von Lorenz Jung

EDITION C. G. JUNG

## VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS  
ESCHBACH  
GRUNEWALD  
THORBECKE  
SCHWABEN

Die Verlagsgruppe  
mit Sinn für das Leben

Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns.  
Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen National-  
bibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2018 Patmos Verlag,  
ein Unternehmen der Verlagsgruppe Patmos  
in der Schwabenverlag AG, Ostfildern  
[www.patmos.de](http://www.patmos.de)

Dieser Band erschien erstmals 1990 im Deutschen Taschenbuch Verlag, München,  
als Band 6 der elfbändigen, von Lorenz Jung herausgegebenen Taschenbuchausgabe mit  
ausgewählten Schriften aus den Gesammelten Werken (GW 1-20) von C. G. Jung.  
Die Texte wurden auf die reformierte neue deutsche Rechtschreibung umgestellt.

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: Patientenbild von C. G. Jung, ohne Titel, undatiert, Gouache auf Papier,  
33 × 33 cm, Bildarchiv C. G. Jung-Institut Zürich, Küsnacht, 019 ASBF.

© C. G. Jung-Institut Zürich, Küsnacht.

Foto: Ulrich Peters

Satz: Schwabenverlag AG, Ostfildern  
Druck: GGP Media GmbH, Pößneck  
Hergestellt in Deutschland  
ISBN 978-3-8436-1088-9

EDITION C. G. JUNG im Patmos Verlag

# INHALT

<b>Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (1934)</b>	7
Der Begriff des kollektiven Unbewussten (1936)	55
1. Definition	55
2. Die psychologische Bedeutung des kollektiven Unbewussten	56
3. Beweismethode	63
4. Ein Beispiel	65
<b>Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes (1936)</b>	71
<b>Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus (1938)</b>	95
1. Über den Begriff des Archetypus	95
2. Der Mutterarchetypus	101
3. Der Mutterkomplex	105
A. Der Mutterkomplex des Sohnes	105
B. Der Mutterkomplex der Tochter	108
a) Die Hypertrophie des Mütterlichen	108
b) Die Übersteigerung des Eros	109
c) Die Identität mit der Mutter	110
d) Die Abwehr gegen die Mutter	112

C. Die positiven Aspekte des Mutterkomplexes	113
a) Die Mutter	113
b) Der übersteigerte Eros	116
c) Die Nur-Tochter	119
D. Der negative Mutterkomplex	120
4. Zusammenfassung	122

### **Zur Psychologie des Kindarchetypus (1940)** 135

1. Einleitung	135
2. Die Psychologie des Kindarchetypus	146
a) Der Archetypus als Vergangenheitszustand	146
b) Die Funktion des Archetypus	149
c) Der Zukunftscharakter des Archetypus	151
d) Einheit und Vielheit des Kindmotives	152
e) Kindgott und Heldenkind	153
3. Die spezielle Phänomenologie des Kindarchetypus	155
a) Die Verlassenheit des Kindes	155
b) Die Unüberwindlichkeit des Kindes	158
c) Der Hermaphroditismus des Kindes	162
d) Das Kind als Anfangs- und Endwesen	167
4. Zusammenfassung	169

### **Zum psychologischen Aspekt der Korefigur (1941)** 173

1. Fall X	183
2. Fall Y	188
3. Fall Z	195

### **Zur Psychologie der Tricksterfigur (1954)** 201

Bibliographie der genannten Werke	223
Quellennachweis	228
Verzeichnis der Gesammelten Werke (GW)	229
Namenregister	236

## ÜBER DIE ARCHETYPEN DES KOLLEKTIVEN UNBEWUSSTEN (1934)

Die Hypothese eines kollektiven Unbewussten gehört zu jenen Begriffen, die zuerst das Publikum befremden, dann aber bald als geläufige Vorstellungen in dessen Besitz und Gebrauch übergehen, wie dies mit dem Begriff des Unbewussten überhaupt geschehen ist. Nachdem die philosophische Idee des Unbewussten, wie sie sich hauptsächlich bei C. G. Carus und E. v. Hartmann findet, unter der überbordenden Woge des Materialismus und Empirismus, ohne erhebliche Spuren zu hinterlassen, untergegangen war, tauchte sie innerhalb der naturwissenschaftlich orientierten, medizinischen Psychologie wieder allmählich auf.

Zunächst beschränkte sich der Begriff des Unbewussten darauf, den Zustand verdrängter oder vergessener Inhalte zu bezeichnen. Bei Freud ist das Unbewusste, obschon es – wenigstens metaphorisch – bereits als handelndes Subjekt auftritt, im Wesentlichen nichts als der Sammelort eben dieser vergessenen und verdrängten Inhalte und hat nur vermöge dieser eine praktische Bedeutung. Dementsprechend ist es nach dieser Ansicht ausschließlich persönlicher Natur,<sup>1</sup> obschon andererseits schon Freud die archaischmythologische Denkweise des Unbewussten gesehen hat.

Eine gewissermaßen oberflächliche Schicht des Unbewussten ist zweifellos persönlich. Wir nennen sie das *persönliche Unbewusste*. Dieses ruht aber auf einer tieferen Schicht, welche nicht mehr persönlicher

<sup>1</sup> Freud hat seine hier angedeutete Grundansicht in späteren Arbeiten differenziert: Die Instinktpsyché nannte er das »Es«, und sein »Über-Ich« bezeichnet das dem Individuum teils bewusste, teils unbewusste (verdrängte) Kollektivbewusstsein.

Erfahrung und Erwerbung entstammt, sondern angeboren ist. Diese tiefere Schicht ist das sogenannte *kollektive Unbewusste*. Ich habe den Ausdruck »kollektiv« gewählt, weil dieses Unbewusste nicht individueller, sondern allgemeiner Natur ist, das heißt es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen cum grano salis die Gleichen sind. Es ist, mit anderen Worten, in allen Menschen sich selbst identisch und bildet damit eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur.

Seelische Existenz wird nur erkannt am Vorhandensein *bewusstseinsfähiger Inhalte*. Wir können darum nur insofern von einem Unbewussten sprechen, als wir Inhalte desselben nachzuweisen vermögen. Die Inhalte des persönlichen Unbewussten sind in der Hauptsache die sogenannten *gefühlbetonten Komplexe*, welche die persönliche Intimität des seelischen Lebens ausmachen. Die Inhalte des kollektiven Unbewussten dagegen sind die sogenannten *Archetypen*.

Der Ausdruck »archetypus« findet sich schon bei Philo Iudaeus<sup>2</sup> mit Bezug auf die imago Dei im Menschen. Ebenso bei Irenaeus,<sup>3</sup> wo es heißt: »Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit.« Im ›Corpus Hermeticum‹<sup>4</sup> wird Gott to archetypon phōs genannt. Bei Dionysius Areopagita kommt der Ausdruck mehrfach vor, so ›De caelesti hierarchia‹<sup>5</sup> hai aulai archetypiai, ebenso ›De divinis nominibus‹.<sup>6</sup> Bei Augustinus findet sich zwar der Ausdruck archetypus nicht, wohl aber die Idee, so ›De diversis quaestionibus‹: »ideae ... quae ipsae formatae non sunt ... quae in divina intelligentia continentur.«<sup>7</sup>

<sup>2</sup> De opificio mundi, in: Philo Iudaeus: Philonis Iudaei, summi philosophi ..., 1561, (siehe Index).

<sup>3</sup> Adversus omnes haereses, in: Irenaeus: Irenaei episcopi ..., 1702, S. 126.

<sup>4</sup> Hermetica, Bd. 1, S. 140.

<sup>5</sup> Dionysius Areopagita: De caelesti hierarchia, 2, 4 (MIGNE III col. 144; die unstofflichen Archetypen).

<sup>6</sup> Dionysius Areopagita: De divinis nominibus, 2, 6 (MIGNE 1. c., col. 595).

<sup>7</sup> Augustinus: De diversis quaestionibus, LXXXIII, XLVI col. 49 [Ideen, ... die selbst nicht geformt sind ... die enthalten sind im göttlichen Wissen]. – Ähnlich wird »archetypus« bei den Alchemisten gebraucht, so im ›Tractatus aureus‹ des Hermes Trismegistus (Theatrum chemicum, 1613, Bd. 4, S. 718): »... ut Deus omnem divinitatis suae thesaurum ... in se tanquam archetypo absconditum ...

»Archetypus« ist eine erklärende Umschreibung des Platonischen eidos. Für unsere Zwecke ist diese Bezeichnung treffend und hilfreich, denn sie besagt, dass es sich bei den kollektiv-unbewussten Inhalten um altertümliche oder – besser noch – um urtümliche Typen, das heißt seit alters vorhandene allgemeine Bilder handelt. Ohne Schwierigkeit ließe sich der Ausdruck »représentations collectives«, welchen Lévy-Bruhl zur Bezeichnung der symbolischen Figuren der primitiven Weltanschauung gebraucht, auch auf die unbewussten Inhalte anwenden, denn es betrifft beinahe die gleiche Sache. Primitive Stammeslehren nämlich handeln von Archetypen in spezieller Abwandlung. Allerdings sind sie hier nicht mehr Inhalte des Unbewussten, sondern haben sich bereits in bewusste Formeln verwandelt, welche traditionsmäßig gelehrt werden, meistens in Form der Geheimlehre, welche überhaupt ein typischer Ausdruck der Übermittlung kollektiver, ursprünglich dem Unbewussten entstammender Inhalte ist.

Ein anderer, wohlbekannter Ausdruck der Archetypen sind der Mythos und das Märchen. Aber auch hier handelt es sich um spezifisch geprägte Formen, welche durch lange Zeiträume übermittelt wurden. Der Begriff »Archetypus« passt daher nur mittelbar auf die »représentations collectives«, indem er nämlich nur jene psychischen Inhalte bezeichnet, welche noch keiner bewussten Bearbeitung unterworfen waren, mithin also eine noch unmittelbare seelische Gegebenheit darstellen. Als solche differiert der Archetypus nicht unerheblich von der historisch gewordenen oder herausgearbeiteten Formel. Namentlich auf höheren Stufen der Geheimlehren erscheinen die Archetypen in einer Fassung, welche den urteilenden und bewertenden Einfluss der bewussten Bearbeitung in der Regel unmissverständlich aufweist. Ihre un-

edem modo Saturnus occulte corporum metallicorum simulachra in se circumferens...« (wie Gott alle Schätze seiner Gottheit ... in sich wie in einem Archetypus verbirgt ... so trägt in gleicher Weise Saturn heimlich das Abbild metallischer Körper in sich umschlossen). Bei Vigenerus (Tractatus de igne et sale in: Theatrum chemicum, 1661, Bd. 6, Kp. 4, S. 3) ist die Welt »ad archetypi sui similitudinem factus« (nach dem Bilde seines Archetypus geschaffen) und wird darum »magnus homo« (großer Mensch) (»homo maximus« bei Swedenborg) genannt.

mittelbare Erscheinung dagegen, wie sie uns in Träumen und Visionen entgegentritt, ist viel individueller, unverständlicher oder naiver als zum Beispiel im Mythos. Der Archetypus stellt wesentlich einen unbewussten Inhalt dar, welcher durch seine Bewusstwerdung und das Wahrgenommensein verändert wird, und zwar im Sinne des jeweiligen individuellen Bewusstseins, in welchem er auftaucht.<sup>8</sup>

Was mit »Archetypus« gemeint ist, ist durch dessen eben dargelegte Beziehung zu Mythos, Geheimlehre und Märchen wohl deutlich gesagt. Versuchen wir dagegen, *psychologisch* zu ergründen, was ein Archetypus ist, so wird die Sache komplizierter. Man hat sich in der Mythenforschung bisher immer mit solaren, lunaren, meteorologischen, Vegetations- und anderen Hilfsvorstellungen begnügt. Dass die Mythen aber in erster Linie psychische Manifestationen sind, welche das Wesen der Seele darstellen, darauf hat man sich bisher so gut wie gar nicht eingelassen. An einer objektiven Erklärung der offenkundigen Dinge liegt dem Primitiven zunächst wenig, dagegen hat er ein unabweisbares Bedürfnis, oder besser gesagt, hat seine unbewusste Seele einen unüberwindlichen Drang, alle äußere Sinneserfahrung an seelisches Geschehen zu assimilieren. Es genügt dem Primitiven nicht, die Sonne auf- und untergehen zu sehen, sondern diese äußere Beobachtung muss zugleich auch ein seelisches Geschehen sein, das heißt die Sonne muss in ihrer Wandlung das Schicksal eines Gottes oder Helden darstellen, der, im Grunde genommen, nirgends anders wohnt als in der Seele des Menschen. Alle mythisierten Naturvorgänge, wie Sommer und Winter, Mondwechsel, Regenzeiten und so weiter, sind nichts weniger als Allegorien<sup>9</sup> eben dieser objektiven Erfahrungen, sondern vielmehr symbolische Ausdrücke für das innere und unbewusste Drama der Seele, welches

<sup>8</sup> Man muss, um genau zu sein, zwischen »Archetypus« und »archetypischen Vorstellungen« unterscheiden. Der Archetypus stellt an sich eine hypothetische, unanschauliche Vorlage dar, wie das in der Biologie bekannte »pattern of behaviour«. Siehe dazu Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, GW 8.

<sup>9</sup> Allegorie ist eine Paraphrasierung eines bewussten Inhaltes, Symbol dagegen ein bestmöglicher Ausdruck für einen erst geahnten, aber noch unerkannten, unbewussten Inhalt.

auf dem Wege der Projektion, das heißt gespiegelt in den Naturereignissen, dem menschlichen Bewusstsein fassbar wird. Die Projektion ist dermaßen gründlich, dass es einiger Jahrtausende Kultur bedurfte, um sie auch nur einigermaßen vom äußeren Objekt abzutrennen. Im Falle der Astrologie zum Beispiel kam es sogar zu einer absoluten Verketzerung dieser uralten »scientia intuitiva«, weil man es nicht fertigbrachte, die psychologische Charakterologie von den Sternen abzutrennen. Und wer heute noch oder wieder an Astrologie glaubt, der verfällt fast in der Regel wiederum der alten superstitiösen Annahme von Gestirnsinflüssen, obschon jeder, der ein Horoskop berechnen kann, wissen sollte, dass seit den Tagen des Hipparchos von Alexandrien der Frühlingspunkt auf 0° Aries festgesetzt ist, dass mithin jedes Horoskop auf einem arbiträren Tierkreis beruht, weil eben seit Hipparchos infolge der Präzession der Tag- und Nachtgleichen der Frühlingspunkt allmählich in die Anfangsgrade der Pisces vorgerückt ist.

Der primitive Mensch ist von so eindrucksvoller Subjektivität, dass es eigentlich die allererste Vermutung hätte sein sollen, die Mythen auf Seelisches zu beziehen. Seine Naturerkenntnis ist wesentlich Sprache und äußere Bekleidung des unbewussten Seelenvorganges. Darin, dass Letzterer unbewusst ist, liegt der Grund, warum man zur Erklärung des Mythos an alles andere eher als an die Seele gedacht hat. Man hat ganz einfach nicht gewusst, dass die Seele alle jene Bilder enthält, aus denen Mythen je entstanden sind, und dass unser Unbewusstes ein handelndes und erleidendes Subjekt ist, dessen Drama der primitive Mensch in allen großen und kleinen Naturvorgängen analogisch wiederfindet.<sup>10</sup>

»In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne«, sagt Seni zu Wallenstein,<sup>11</sup> womit aller Astrologie Genüge getan wäre, wenn man nur einiges um dieses Geheimnis des Herzens wüsste. Dafür aber hatte man

<sup>10</sup> Vgl. dazu Jung und Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie, 1951.

<sup>11</sup> Schiller: Die Piccolomini, 1823, 2/6, S. 118.

bisher geringes Verständnis. Dass es heutzutage damit prinzipiell besser stehe, wage ich nicht zu behaupten.

Die Stammeslehre ist heilig-gefährlich. Alle Geheimlehren suchen das unsichtbare Geschehen der Seele zu erfassen, und alle beanspruchen für sich höchste Autorität. Was für diese primitiven Lehren wahr ist, das gilt in noch höherem Maße von den herrschenden Weltreligionen. Sie enthalten ursprünglich geheimes Offenbarungswissen und haben die Geheimnisse der Seele in herrlichen Bildern ausgedrückt. Ihre Tempel und ihre heiligen Schriften verkünden in Bild und Wort die altgeheiligte Lehre, jedem gläubigen Gemüte, jeder empfindsamen Anschauung und jeder denkerischen Ausschöpfung zugänglich. Ja, man muss sogar sagen: Je schöner, je großartiger, je umfassender das gewordene und übermittelte Bild ist, desto weiter ist es der individuellen Erfahrung entrückt. Wir können es nur noch einfühlen und anempfinden, aber die Urerfahrung ist verloren.

Warum ist Psychologie wohl die allerjüngste der Erfahrungswissenschaften? Warum hat man das Unbewusste nicht schon längst entdeckt und seinen Schatz an ewigen Bildern gehoben? Ganz einfach darum nicht, weil wir eine religiöse Formel für alle Dinge der Seele hatten, die weit schöner und umfassender ist als unmittelbare Erfahrung. Wenn für viele die christliche Anschauungswelt verblasst ist, so sind dafür die symbolischen Schatzkammern des Ostens noch voll von Wundern, welche die Lust am Schauen und an neuen Kleidern auf lange Zeit hinaus nähren können. Und überdies sind diese Bilder – seien sie nun christlich oder buddhistisch oder irgendetwas anderes – schön, geheimnisvoll und ahnungsreich. Allerdings, je gewohnter sie uns sind, desto mehr hat der häufige Gebrauch sie abgeschliffen, so dass nur ihre banale Äußerlichkeit in ihrer fast sinnlosen Paradoxie übriggeblieben ist. Das Geheimnis der jungfräulichen Geburt oder die Homoousie des Sohnes mit dem Vater, oder die Trinität, die keine Triade ist, beflügeln keine philosophische Phantasie mehr. Sie sind bloße Glaubensobjekte geworden. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn das religiöse Bedürfnis, der gläubige

Sinn und die philosophische Spekulation des gebildeten Europäers sich von den Symbolen des Ostens, den grandiosen Auffassungen der Gottheit in Indien und den Abgründen taoistischer Philosophie in China angezogen fühlen, wie einstmal das Gemüt und der Geist des antiken Menschen von den christlichen Ideen erfasst wurden. Es gibt viele, die sich zuerst der Einwirkung des christlichen Symbols hingaben, bis sie sich in die Kierkegaard'sche Neurose verwickelten, oder bis ihr Verhältnis zu Gott, infolge zunehmender Verarmung an Symbolik, zu einer unerträglich zugespitzten Ich-Du-Beziehung sich entwickelte, um dann dem Zauber der frischen Fremdartigkeit östlicher Symbole zu erliegen. Dieses Erliegen ist nicht notwendigerweise stets eine Niederlage, sondern es kann die Aufgeschlossenheit und die Lebendigkeit des religiösen Empfindens beweisen. Wir beobachten etwas Ähnliches beim östlichen Gebildeten, der sich nicht allzu selten vom christlichen Symbol oder von der dem östlichen Geiste so inadäquaten Wissenschaft angezogen fühlt und sogar ein beneidenswertes Verständnis dafür entwickelt. Dass man diesen ewigen Bildern erliegt, ist eine an sich normale Sache. Dafür sind diese Bilder ja vorhanden. Sie sollen anziehen, überzeugen, faszinieren und überwältigen. Sie sind ja aus dem Urstoff der Offenbarung geschaffen und bilden die jeweils erstmalige Erfahrung der Gottheit ab. Darum erschließen sie dem Menschen auch immer die Ahnung des Göttlichen und sichern ihn zugleich vor der unmittelbaren Erfahrung desselben. Diese Bilder sind, dank einem oft jahrhundertelangen Bemühen des menschlichen Geistes, in ein umfassendes System weltordnender Gedanken eingebettet und zugleich durch eine mächtige, ausgebreitete, altherwürdige Institution, genannt Kirche, dargestellt.

Was ich meine, illustriere ich wohl am besten am Beispiel eines schweizerischen Mystikers und Einsiedlers, des jüngst kanonisierten Bruders Niklaus von Flüe.<sup>12</sup> Sein wohl wichtigstes Erlebnis war die sogenannte Dreifaltigkeitsvision, welche ihn dermaßen beschäftigte, dass

<sup>12</sup> Vgl. Jung: Bruder Klaus, GW 11.

er sie auch auf die Wand seiner Zelle malte oder malen ließ. Die Vision ist dargestellt auf einem in der Pfarrkirche von Sachseln aufbewahrten, zeitgenössischen Gemälde: Es ist ein sechsfach geteiltes Mandala, dessen Zentrum das gekrönte Antlitz Gottes ist. Wir wissen, dass Bruder Klaus an Hand des illustrierten Büchleins eines deutschen Mystikers dem Wesen seiner Vision nachforschte und sich bemühte, sein Urerlebnis in eine ihm verständliche Form zu bringen. Damit beschäftigte er sich jahrelang. Dies ist, was ich als »Bearbeitung« des Symbols bezeichne. Sein Nachdenken über das Wesen der Vision, beeinflusst durch die mystischen Diagramme seines Leitfadens, führte notwendigerweise zum Schlusse, dass er die heilige Dreifaltigkeit selber gesehen haben müsse, also das »*summum bonum*«, die ewige Liebe selber. Dem entspricht auch die abgeklärte Darstellung in Sachseln.

Das Urerlebnis aber war ganz anders. In der Entzückung nämlich tat sich dem Bruder ein Anblick auf, so furchtbar, dass sich dadurch sein eigenes Angesicht veränderte, und zwar in solcher Art, dass die Leute darob erschrecken und Furcht vor ihm empfanden. Was er nämlich gesehen hatte, war eine Vision von höchster Intensität. Darüber schreibt Woelflin: »*Quotquot autem ad hunc advenissent, primo conspectu nimio stupore sunt percussi. Eius ille terroris hanc esse causam dicebat, quot splendorem vidisset intensissimum, humanam faciem ostentantem, cuius intuitu cor sibi in minuta dissiliturum frustula pertimesceret: unde et ipse stupefactus, averso statim vultu, in terram corruisset atque ob eam rem suum aspectum caeteris videri horribilem.*«<sup>13</sup>

Sehr mit Recht wird diese Vision mit derjenigen von ›Apokalypse‹ 1, 13 ff. in Beziehung gesetzt,<sup>14</sup> nämlich mit jenem eigenartigen apokalyp-

<sup>13</sup> Blanke: Bruder Klaus von Flüe, 1948, S. 92 f. »Alle, die zu ihm kamen, wurden beim ersten Anblick von großem Schrecken erfüllt. Über die Ursache dieses Schreckens pflegte er selbst zu sagen, daß er ein durchdringendes Licht gesehen, das ein menschliches Antlitz vorstellte. Bei seinem Anblick habe er gefürchtet, sein Herz möchte ihm in kleine Stücke zerspringen. Deshalb habe er, von Schrecken befallen, sein Antlitz sofort abgewendet und sei auf die Erde gestürzt. Darum sei sein Antlitz jetzt den andern schreckhaft.« (Stöckli: Die Visionen des seligen Bruder Klaus, 1933, S. 34.)

<sup>14</sup> Blanke, ebenda, S. 94.

tischen Christusbild, das in puncto Unheimlichkeit und Ungewöhnlichkeit nur noch von dem monströsen siebenäugigen Lamm mit den sieben Hörnern (»Apokalypse« 5, 6 f.) übertroffen wird. Diese Figur steht mit dem Christus der Evangelien in einem schwer zu verstehenden Verhältnis. Schon früh wurde daher diese Vision von der Tradition in bestimmter Weise gedeutet. So schreibt der Humanist Karl Bovillus 1508 an einen Freund: »Ich will ein Gesicht berichten, das ihm einst in sternheller Nacht, als er dem Gebet und der Betrachtung oblag, am Himmel erschien. Er sah nämlich die Gestalt eines menschlichen Antlitzes, mit schreckhaftem Gesichtsausdruck voll Zorn und Drohungen« und so weiter.<sup>15</sup>

Diese Deutung stimmt trefflich mit der modernen Amplifikation durch »Apokalypse« 1, 13 zusammen.<sup>16</sup> Auch darf man die anderen Visionen nicht vergessen, zum Beispiel Christus in der Bärenhaut, Herr und Frau Gott und der Bruder Niklaus als Sohn und so weiter. Sie zeigen zum Teil sehr undogmatische Züge.

Mit dieser großen Vision wurde traditionsgemäß das Dreifaltigkeitsbild in der Kirche von Sachseln und ebenso die Radsymbolik im sogenannten »Pilgertraktat«<sup>17</sup> in Beziehung gesetzt: Bruder Niklaus zeigte dem ihn besuchenden Pilger das Radbild. Offenbar hatte ihn dieses Bild beschäftigt. Blanke ist der Ansicht, dass, entgegen der Tradition, zwischen der Vision und dem Dreifaltigkeitsbild kein Zusammenhang bestehe.<sup>18</sup> Mir scheint, dass dieser Skeptizismus etwas zu weit geht. Das Interesse des Bruders für das Radbild muss einen Grund gehabt haben. Derartige Visionen bewirken häufig Verwirrung und Auflösung (das Herz, das »in Stücke zerspringt«). Die Erfahrung lehrt, dass der »hegende

<sup>15</sup> Stöckli, ebenda.

<sup>16</sup> Lavaud (»Vie profonde de Nicolas de Flue«) parallelisiert in ebenso treffender Weise mit einem Text des »Horologium sapientiae« des Heinrich Seuse, in welchem der apokalyptische Christus als wütender und zorniger Rächer erscheint, sehr im Gegensatz zu dem Jesus der Bergpredigt.

<sup>17</sup> »Ein nützlicher und loblicher Tractat von Bruder Claus und einem Bilger«. Vgl. Stöckli: Die Visionen des seligen Bruder Klaus, 1933, S. 95.

<sup>18</sup> Ebenda, S. 95 ff.

Kreis«, das Mandala, das althergebrachte Antidot für chaotische Geisteszustände ist. Es ist darum nur allzu begreiflich, dass der Bruder vom Radsymbol fasziniert war. Die Deutung der Schreckensvision als Gotteserlebnis dürfte ebenfalls nicht abwegig sein. Der Zusammenhang zwischen der großen Vision und dem Sachseleer Dreifaltigkeitsbild beziehungsweise dem Radsymbol erscheint mir darum auch aus inneren, psychologischen Gründen als sehr wahrscheinlich.

Diese ganz ohne Zweifel schreckenerregende Vision, welche ohne dogmatische Einleitung und ohne exegetischen Kommentar vulkanisch in die religiöse Anschauungswelt des Bruders eingebrochen war, bedurfte natürlicherweise einer längeren Angleichungsarbeit, um sie der Seele und ihrer Gesamtschau einzuordnen und damit das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen. Die Auseinandersetzung mit diesem Erlebnis erfolgte auf dem damals felsenfesten Boden des Dogmas, welches seine assimilierende Kraft dadurch bewies, dass es das furchtbare Lebendige rettend in die schöne Anschaulichkeit der Trinitätsidee verwandelte. Die Auseinandersetzung hätte aber auch auf dem ganz anderen Boden der Vision selber und ihrer unheimlichen Tatsächlichkeit erfolgen können, wahrscheinlich zum Nachteil des christlichen Gottesbegriffes und zum unzweifelhaft noch größeren Nachteil des Bruders selbst, der nämlich dann nicht ein Heiliger, sondern vielleicht ein Ketzer (wenn nicht gar ein Kranker) geworden wäre und sein Leben vielleicht auf dem Scheiterhaufen geendet hätte.

Dieses Beispiel zeigt die Nützlichkeit des dogmatischen Symbols: Es formuliert ein ebenso gewaltiges wie gefährlich-entscheidendes seelisches Erlebnis, das um seiner Übermacht willen mit Recht als »Gotteserfahrung« bezeichnet wird, in einer dem menschlichen Auffassungsvermögen erträglichen Art und Weise, ohne den Umfang des Erlebten wesentlich zu beeinträchtigen, noch dessen überragender Bedeutung schädlichen Abbruch zu tun. Das Gesicht des göttlichen Zornes, dem wir – in gewissem Sinne – auch bei Jacob Böhme begegnen, will sich schlecht mit dem neutestamentlichen Gott, dem liebenden Vater im

Himmel, einen, weshalb es leicht zur Quelle eines inneren Konfliktes hätte werden können. Dergleichen hätte sogar im Geist der Zeit gelegen – Ende des 15. Jahrhunderts, der Zeit eines Nicolaus Cusanus, welcher durch die Formel der »complexio oppositorum« dem drohenden Schisma vorgreifen wollte! Nicht lange danach erlebte der jahwistische Gottesbegriff eine Reihe von Wiedergeburten im Protestantismus. Jahwe ist ein Gottesbegriff, der noch ungetrennte Gegensätze enthält.

Bruder Klaus hat sich außerhalb der Gewohnheit und des Hergebrachten gestellt, indem er Haus und Familie verließ, lange allein lebte und tief in den dunkeln Spiegel blickte, so dass ihm das Wunder- und Furchtbare der Urerfahrung geschah. In dieser Situation wirkte das durch viele Jahrhunderte entwickelte dogmatische Bild der Gottheit wie ein rettender Heiltrank. Es half ihm, den fatalen Einbruch eines archetypischen Bildes zu assimilieren und damit seiner eigenen Zerreißung zu entgehen. Angelus Silesius war nicht so glücklich; ihn hat der innere Kontrast zersetzt, denn zu seiner Zeit war die Festigkeit der Kirche, welche das Dogma garantiert, bereits erschüttert.

Jacob Böhme kennt einen Gott des »Zornfeuers«, einen wahren absconditus. Aber er vermochte den tief empfundenen Gegensatz einerseits durch die christliche Formel Vater-Sohn zu überbrücken und seiner zwar gnostischen, aber in allen wesentlichen Punkten doch christlichen Weltanschauung spekulativ einzugliedern, sonst wäre er zum Dualisten geworden. Andererseits ist ihm zweifellos die Alchemie, welche schon lange im Geheimen die Gegensatzvereinigung vorbereitete, zu Hilfe gekommen. Immerhin hat der Gegensatz in seinem Mandala, welches den ›Vierzig Fragen über die Seele‹<sup>19</sup> beigegeben ist und das Wesen der Gottheit darstellt, noch deutliche Spuren hinterlassen, indem dieses in eine dunkle und eine helle Hälfte geteilt ist, und die entsprechenden Halbkreise, statt sich zu schließen, den Rücken gegeneinanderkehren.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Böhme: *Vierzig Fragen von der Seelen Vrstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschaft*, o. J.

<sup>20</sup> Vgl. *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, GW 9/1.